

Die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens

On the independence of the meaningful life within the good life

SEBASTIAN MUDERS, ZÜRICH

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht zwei Vorschläge von Susan Wolf und Thaddeus Metz zur Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens gegenüber dem Leben in Wohlergehen sowie dem moralischen Leben und entwickelt diese weiter. Während beide Vorschläge sich auf einen Ansatzpunkt zur Entwicklung ihrer Abgrenzungskriterien beschränken – Arten von Gütern oder Arten motivierender Gründe –, basiert die hier verfochtene Eigenständigkeitsthese auf der Idee, dass eine Kombination beider erforderlich ist, um eine zufriedenstellende Unterscheidung des sinnvollen Lebens vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben zu erreichen. Demnach ergibt sich ein sinnvolles Leben durch Tätigkeiten, die sich dafür eignen, Dinge von finalem Wert zu achten, wenn dies erstens unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht und zweitens aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des Gegenstands beziehen. Beide Komponenten des Abgrenzungsvorschlags begründen die Eigenständigkeit, die der Wertdimension des sinnvollen Lebens beim Beurteilen der Güte eines Lebens zukommt: So sorgt der eigene Wert der handlungswirksam werdenden motivierenden Gründe innerhalb des sinnvollen Lebens dafür, dass dem Leben des Handelnden auch unabhängig vom Erfolg seiner Bemühungen bereits ein Wert zugewiesen werden kann – der Wert der Sinnhaftigkeit. Derlei motivierende Gründe spielen für die Bewertung der moralischen Güte eines Lebens keine Rolle, wenigstens wenn Letzteres wesentlich nach Maßgabe der Erfüllung moralischer Pflichten bewertet wird. Und sie spielen für das Leben hedonischen Wohlergehens keine Rolle, weil in dessen Bewertung allein das Maß erreichten Wohlergehens einfließt, da das bloße Bemühen darum dem Handelnden nicht positiv angerechnet werden kann.

Schlagwörter: Sinn des Lebens, das gute Leben, das moralische Leben, Wohlergehen, Susan Wolf, Thaddeus Metz

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: This paper examines two suggestions made by Susan Wolf and Thaddeus Metz to capture what distinguishes a meaningful life from a life in well-being and a moral life, and it advances these suggestions further. Whereas both accounts only use one criterion to develop this distinction – kinds of goods or kinds of motivating reasons –, I will argue that we eventually need both for a satisfying demarcation between a meaningful life on the one hand, and a life in well-being as well as a moral life on the other. According to my own account, a meaningful life is generated by activities which are suitable to respect anything of value if, first, these activities are pursued independently from any prospects of hedonic well-being they may promise, and, second, if these activities are motivated by reasons directed towards a final value of their object. Both elements of my proposal justify the distinctiveness of the value dimension of a meaningful life as one way to estimate whether a given life is or has been a good one: The distinct value of motivating reasons that become effective in one's meaning-generating activities is the reason why these activities possess a value regardless of the success of the agent's efforts – the value of meaningfulness. Such motivating reasons play no role when we assess the moral worth of a life, at least if this worth is measured according to the fulfillment of moral obligations. Likewise, they have no role in a life of hedonic well-being, because what is crucial there is what is achieved, while mere effort cannot be positively credited to the agent's well-being.

Keywords: meaning in life, the good life, the moral life, well-being, Susan Wolf, Thaddeus Metz

1. Das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens

1.1 Die Spannung zwischen Sinnhaftigkeit und Wohlergehen

Fragen nach dem sinnvollen Leben werden innerhalb der Ethik häufig vor dem Hintergrund des guten Lebens thematisiert.¹ Tatsächlich weist der Begriff des sinnvollen Lebens Merkmale auf, die dafür sprechen, dass seine normative Funktion vornehmlich innerhalb von Fragen des guten Lebens zum Tragen kommt: Der Begriff weist einen evaluativen Gehalt auf, so dass ein Leben, das sinnvoll ist, das fragliche Leben immer auch besser macht; und die Eigenschaft des Sinnvollseins ist zumindest auch relational auf ihren Träger bezogen in dem Sinn, dass ein sinnvolles Leben immer auch gut *für* den Träger dieses Lebens ist.

1 Siehe etwa die Beiträge in Hoesch, Muders und Rüter 2013.

Diese Charakteristika werden nicht zufälligerweise auch vom Wohlergehen erfüllt, das neben Glück und noch vor Fragen der moralischen Lebensführung oftmals im Zentrum des guten Lebens steht oder gar synonym damit verstanden wird.² So erscheint es vielversprechend, nicht allein die Lokalisation, sondern auch die Leitfragen der Auseinandersetzung um das sinnvolle Leben von der Debatte um eine angemessene Erfassung des Wohlergehens zu übernehmen. Bezugnehmend auf einen Vorschlag von Roger Crisp³ werden gemeinhin zwei Fragestellungen unterschieden: Die Frage, *was* ein Leben alles gut in dem Sinn macht, dass es einem wohl ergeht – die inhaltlich ausgerichtete Frage nach dem *Gehalt* von Wohlergehen; und die Frage, *weshalb* etwas unser Wohlergehen fördert – die explikativ ausgerichtete Frage nach dem *Wesen* von Wohlergehen.

Diese Überlegungen provozieren folgenden Einwand: Wenn das sinnvolle Leben und das Leben in Wohlergehen in wesentlichen Merkmalen ihrer Begriffe übereinstimmen und dieselben Leitfragen eine vielversprechende Methodik zur Untersuchung des von ihnen bezeichneten Phänomens bereitstellen, handelt es sich bei ihnen dann nicht einfach um Begriffe für dasselbe Phänomen? – Sei es, dass das sinnvolle Leben lediglich eine andere Bezeichnung für das Leben in Wohlergehen darstellt; oder sei es, dass das Leben in Wohlergehen einen Bestandteil des sinnvollen Lebens darstellt, oder das sinnvolle Leben einen Bestandteil des Lebens in Wohlergehen.

Dieser Verdacht erhärtet sich weiter durch die Feststellung, dass die gängigen Angebote zur Beantwortung der Gehalts- wie der Wesensfrage des sinnvollen Lebens von ihren Pendanten in der Frage nach menschlichem Wohlergehen auf den ersten Blick kaum zu unterscheiden sind.⁴ Die für die Wohlergehensdebatte einschlägige, von Derek Parfit herrührende Dreiteilung von Theorien des Wohlergehens in hedonistische Theorien, Wunscherfüllungstheorien und Objektive-Liste-Theorien⁵ findet sich auch in Debatten über das sinnvolle Leben wieder. Gleichfalls erhalten ganze Argumentationsstränge (wie die Überlegung, dass hedonisch verstandenes Glück bes-

2 Zumindest wenn „gutes Leben“ hier in dem gerade skizzierten relationalen Sinn verstanden wird, so dass „Wohlergehen“ denjenigen Teil des Werts eines Lebens erfasst, der *für die Person gut* ist. Siehe Crisp 2017, 1.

3 Vgl. Crisp 2006, 102f.

4 Vgl. dazu etwa Metz 2002 sowie Muders und Rütter 2014.

5 Siehe Parfit 1984, 493.

tenfalls eine Komponente innerhalb des Lebens in Wohlergehen ausmacht⁶) und weitergehende Theorieoptionen (etwa perfektionistische Theorien des guten Lebens⁷) aus der Wohlergehensdebatte ihre Entsprechungen in Diskussionen um das sinnvolle Leben.

Ich habe mich mit Markus Rüter an anderer Stelle⁸ bemüht, Zweifel an einer Reduzierbarkeit der Wertdimension⁹ des sinnvollen Lebens auf die Wertdimension des Lebens in Wohlergehen zu formulieren. Jedoch lässt dieses Ergebnis die umgekehrte Möglichkeit – das Leben in Wohlergehen ist lediglich ein Bestandteil des sinnvollen Lebens – unberührt. Zudem lassen Abgrenzungsbemühungen, die sich wesentlich auf paradigmatische Beispielfälle sinnvollen Lebens stützen, die sich gleichzeitig als paradigmatische Beispielfälle eines Lebens präsentieren lassen, dem es an Wohlergehen *mangelt*, die Frage offen, welche *systematische* Abgrenzung jenseits intuitiv einleuchtender Fälle möglich ist: Was ist die handlungsleitende Rolle, die das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens von der handlungsleitenden Rolle eines Lebens in Wohlergehen unterscheidet?

1.2 These und Vorgehensweise des Beitrags

In diesem Aufsatz vertiefe und verteidige ich meine anderswo¹⁰ bereits der Sache nach aufgeworfene These, wonach sich ein sinnvolles Leben aus Tätigkeiten ergibt, die geeignet sind, Dinge von Wert zu achten,¹¹ wenn dies unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht

6 Als ein solcher Aufweis wird häufig Nozicks Beispiel der Erfahrungsmaschine gedeutet, vgl. Nozick 1974, 42–45.

7 Beispiele hierfür sind Kraut 2009 und Bradford 2015a.

8 Siehe Muders und Rüter 2016.

9 Unter den Begriff der Wertdimension fasse ich alle Arten und Weisen, ein (menschliches) Leben zu bewerten. So kann man etwa ein Leben hinsichtlich seines Gehalts an hedonisch verstandenem Glück bewerten, oder hinsichtlich der Entwicklung von Eigenschaften, die seinen Träger vollkommener machen. Siehe für eine Übersicht möglicher Weisen, (menschliche) Leben zu bewerten, Feldman 2006, 8–12.

10 Siehe Muders 2017, 132.

11 Unter dem Begriff der Achtung möchte ich im Folgenden alle Handlungsweisen versammelt wissen, die die angemessene Behandlung des Gegenstands einer Handlung beschreiben.

und aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen. Diese Charakterisierung der von mir als *Eigenständigkeitsthese* bezeichneten Behauptung erlaubt es mir, das sinnvolle Leben von hedonisch geprägten Vorstellungen des Lebens in Wohlergehen und eines die Anforderungen der Moral erfüllenden Lebens abzugrenzen.

Den methodischen Ausgangspunkt meiner These bilden zwei einflussreiche Versuche, das sinnvolle Leben als eigenständige Wertdimension von den Wertdimensionen der Moral und des Wohlergehens abzugrenzen. Während der erste von Susan Wolf die Abgrenzung über die für das sinnvolle Leben spezifischen *motivierenden Gründe* vornehmen möchte (Abschnitt 2), setzt der zweite von Thaddeus Metz bei für das sinnvolle Leben charakteristischen *Gütern* an (Abschnitt 3). Während ich die im Rahmen dieser Vorschläge vorgebrachten Abgrenzungsversuche als unzureichend ansehe, werde ich aufbauend auf ihre Einsichten meine Eigenständigkeitsthese des sinnvollen Lebens formulieren (Abschnitt 4). Diese präsentiert sich als *Kombination* der vorgenannten Abgrenzungsbemühungen, insofern sich ihr zufolge das sinnvolle Leben von den anderen beiden Wertdimensionen sowohl *positiv* über dafür relevante, motivierende Gründe als auch *negativ* über dabei *nicht* verfolgte, final wertvolle Güter unterscheidet.

Beide Komponenten meines Abgrenzungsvorschlags begründen die Eigenständigkeit, die der Wertdimension des sinnvollen Lebens beim Beurteilen der Güte eines Lebens zukommt: So sorgt der eigenständige Wert der handlungswirksam werdenden motivierenden Gründe innerhalb des sinnvollen Lebens dafür, dass dem Leben des Handelnden auch unabhängig vom Erfolg seiner Bemühungen ein Wert zugewiesen werden kann – der Wert der Sinnhaftigkeit. Derlei motivierende Gründe spielen für die Bewertung der moralischen Güte eines Lebens keine Rolle, insoweit Letzteres wesentlich nach Maßgabe der Erfüllung moralischer Pflichten bewertet wird. Und sie spielen für das Leben hedonischen Wohlergehens keine Rolle, weil in dessen Bewertung allein das Maß *erreichten* Wohlergehens einfließt, während das bloße Bemühen darum dem Handelnden nicht positiv angerechnet werden kann.

2. Motivierende Gründe als Abgrenzungskriterium für das sinnvolle Leben

2.1 Wolfs Hybrid-Theorie des sinnvollen Lebens

Susan Wolf hat in einer Reihe von Veröffentlichungen die These von der Unterscheidung zwischen Glück, Moral und Sinn prominent verteidigt. Sie skizziert ihre eigene Antwort bezüglich der Frage nach der Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens mittels des Slogans „[M]eaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness, and one is able to do something good or positive about it.“¹² Im Folgenden werde ich zunächst diesen Kern von Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens bezüglich der Rolle, die motivierende Gründe in ihrem Ansatz spielen, näher entfalten (2.1). Sodann werde ich zwei Vorschläge untersuchen, über die so spezifizierten motivierenden Gründe das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen sowie dem moralischen Leben zu unterscheiden: einmal über den *normativen Einfluss*, den diese motivierenden Gründe als Wahrheitsmacher darauf haben, ob ein bestimmtes Tun ein Leben sinnvoller macht oder nicht (2.2); sowie zweitens über bestimmte *Einstellungen*, die in diesen Gründen auftreten müssen, damit ein Verfolgen von Werten ein Leben sinnvoller macht (2.3).

Wolf identifiziert den mentalen Zustand, mit dem sich der Trägers eines sinnvollen Lebens auf einen wertvollen Gegenstand richtet, als „subjective attraction“. Die motivierenden Gründe, die diese subjektiv empfundene Anziehungskraft mit einschließen, etikettiert Wolf in Anlehnung an Frankfurt als „Gründe der Liebe“ (*reasons of love*). Freilich bleiben diese Gründe für den Erwerb von Lebenssinn unzureichend, wenn sich der Gegenstand der ihm entgegengebrachten Zuneigung als unwürdig erweist – etwa im Falle des angeblichen Freundes, der mir meine Sympathie für seine Anliegen damit dankt, dass er mich hinterrücks lächerlich macht. Umgekehrt würde mir der erzwungene Einsatz für Menschen, bei dem ich weder zu diesen noch zu meinem Tun als solchen irgendeine Zuneigung empfinde – etwa wenn mich meine einer obskuren Sekte angehörende Mutter zwingt, wildfremden Menschen beim Umziehen zu helfen –, selbst dann keinen Lebenssinn gewähren, wenn diese Menschen meine Hilfe sehr gut gebrauchen können und sie auch verdienen.

12 Siehe etwa Wolf 2016, 256; Wolf 2010, 26; und Wolf 1997, 211.

2.2 Der Einfluss der Gründe der Liebe auf die Sinnhaftigkeit

Für einige Autoren liefert bereits diese qualifizierte Rolle motivierender Gründe innerhalb von Wolfs Position das entscheidende Abgrenzungsmerkmal des sinnvollen Lebens zu den Wertdimensionen des Lebens in Wohlergehen und des die Ansprüche der Moral erfüllenden Lebens. So schreibt Ludwig Siep auch unter Verweis auf Wolf, dass

subjektive und objektive Perspektiven [...] bei Glück, Sinn und Moral in unterschiedlicher Weise zu berücksichtigen [sind]: Beim Glück liegt das Übergewicht auf der *subjektiven* Perspektive, aber Urteile darüber, warum jemand dabei ist, sein Glück zu verfehlen, können gute Gründe haben. Bei der Moral hat die *objektive* Perspektive das Übergewicht.¹³

Auch bei der Wertdimension des sinnvollen Lebens finden sich beide Perspektiven miteinander „verschränkt“. Wenngleich auch hier die subjektive Perspektive für Siep „die primäre ist“, gesteht er doch zu, dass man anders als beim Glück „in ihr nach Objektivität und Passung mit der Welt sucht“.¹⁴ Ohne an dieser Stelle weiter ins Detail gehen zu können, lässt sich Sieps Deutung gut innerhalb der Bahnen von Wolfs Vorschlag einordnen.¹⁵

Allerdings scheint mir jedweder Versuch hoffnungslos, die Abgrenzung der Wertdimensionen des sinnvollen und moralischen Lebens sowie des Lebens in Wohlergehen über den normativen Einfluss vorzunehmen, der dabei den motivierenden Gründen als Wahrheitsmachern zukommt.

13 Siep 2017, 22. „Glück“ verstehe ich hier als Sieps Synonym für „Wohlergehen“, auch weil Siep den Begriff des Wohlergehens an keiner anderen Stelle in der Theorie des guten Lebens verwendet und eine naheliegende Möglichkeit, Wohlergehen auszubuchstabieren, die Identifikation des Lebens in Wohlergehen mit dem glücklichen Leben ist. Diese Identifikation bietet sich für die anderen von Siep diskutierten Wertdimensionen kaum an, da er nicht davon ausgeht, dass ein freudloses Leben ein Leben in Wohlergehen sein könnte.

14 Siep 2014, 94.

15 So habe ich in Muders 2017, Abschnitt 3 dafür argumentiert, dass Sieps Ausdeutung der „objektiven Perspektive“ in seinem Aufsatz von 2013 zwar stark an demjenigen orientiert ist, was moralisch geboten ist; sein Verständnis von für die Ethik relevanten Werten aber darüber hinausgeht und der „Primat der subjektiven Perspektive“ bei ihm nicht derart gelesen werden sollte, dass dasjenige, was meinem Leben Sinn gewähren kann, auch nur im Mindesten von den Einstellungen des sinnsuchenden Subjekts abhängig ist.

Denn auf diese Weise würde die Möglichkeit einer solchen Abgrenzung auf der Richtigkeit einer spezifischen Theorie des Lebenssinns aufbauen: Wie in 1.1 beschrieben, orientieren sich gängige Theorien des sinnvollen Lebens an Parfits Grundraster für Wohlergehenstheorien. Dieses Grundraster wiederum fächert sich methodisch anhand der Frage auf, welche Abhängigkeit die Güte eines Lebens von den subjektiven Einstellungen des Trägers von Wohlergehen aufweist. Nun lautet die negative These von Verfechtern einer Theorie des Lebenssinns (wie auch des Wohlergehens) aber gewöhnlich nicht, dass die Mitbewerber lediglich einen *anderen* Aspekt des guten Lebens beleuchten, sondern dass ihre Theorie sich schlicht als *falsch* erweist.

Tatsächlich ist diese Sichtweise nicht einfach Ausweis einer mangelnden Vorstellungskraft darüber, dass das gute Leben mehr Wertdimensionen enthalten könnte als angenommen. Würde Wolf etwa zugestehen, dass die Wunscherfüllungstheorie des Lebenssinns nicht für das sinnvolle Leben, aber sehr wohl für das Leben in Wohlergehen in Frage käme, würde das die Rückfrage einladen, *weshalb* die Abhängigkeit von subjektiven Einstellungen für die eine Wertdimension gelten soll, für die andere jedoch nicht. Das ist bereits deshalb keine begriffliche Wahrheit, weil die im Leben in Wohlergehen häufig vorausgesetzte „Subjektabhängigkeit“ – nicht zufällig ist hier die Versuchung, ein solches Leben mit dem glücklichen Leben in eins zu setzen, am größten – sich auch anders fassen lässt.

So könnte der Hedonismus etwa Glück als mentalen Zustand der Freude deuten, dessen Relevanz für das menschliche Wohlergehen *nicht* davon abhängt, ob dessen Träger auch motiviert ist, diesen Zustand zu erreichen.¹⁶ Und nicht allein der Hedonismus, auch eine Objektive-Liste-Theorie des menschlichen Wohls kann eine höhere Subjektabhängigkeit menschlichen Wohls einfangen, indem sie subjektive Einstellungen in die von ihr ausgemachten Wohlergehensgehalte integriert, ohne dass der Einfluss dieser Gehalte auf das Wohlergehen selbst von solchen Einstellungen abhängig ist.¹⁷

Dieser Lesart von „Subjektabhängigkeit“ folgend würde sich das vorgeschlagene Abgrenzungskriterium letztlich als an die *Gehalte* oder *Arten* des Guts gebunden erweisen, das einen Beitrag für die jeweilige Wertdimen-

16 Siehe für diese Unterscheidung Gregory 2015, 121f.

17 Das ist die Strategie von Guy Fletcher in 2013, Abschnitt IV.

sion des guten Lebens leisten soll. Ich werde in Abschnitt 3 eine Position untersuchen, die die Abgrenzung verschiedener Wertdimensionen über diese Überlegung nachvollziehbar machen will.

2.3 Gründe der Liebe als motivierende Gründe

Zunächst aber möchte ich eine zweite Möglichkeit betrachten, die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens über dafür erforderliche motivierende Gründe auszuweisen. Wie in 2.1 dargestellt, verknüpft Wolf sinngenerierende Tätigkeiten mit einer bestimmten Art motivierender Gründe, den „Gründen der Liebe“. Sie macht folgenden Vorschlag, wie sich Gründe der Liebe von anderen motivierenden Gründen abheben:

[Some] reasons and motives [...] are not best understood in terms of their contributions either to our happiness or to our sense of what impersonal reason or morality demands. The most obvious examples are those in which we act out of love for particular individuals. When I visit my brother in the hospital, or help my friend move, or stay up all night sewing my daughter a Halloween costume, I act neither for egoistic reasons nor for moral ones. I do not believe that it is better for me [to engage in these sorts of things,] [...] [b]ut neither do I believe myself duty-bound to perform these acts or fool myself into thinking that by doing them I do what will be best for the world.¹⁸

Sinnstiftende Gründe der Liebe unterscheiden sich laut Wolf dadurch von den motivierenden Gründen anderer Wertdimensionen, dass sie weder egoistisch auf das eigene Wohl („happiness“) ausgerichtet sind, noch Anforderungen („demands“) einer (konsequentialistisch oder deontologisch verstandenen) Moral entsprechen wollen.

Finden in den so skizzierten Musterfällen tatsächlich Gründe der Liebe Verwendung, sollten sich die darin beschriebenen Handlungen nicht ebenso gut den Gründen des Eigeninteresses oder der Moral zuordnen lassen. Zunächst fällt auf, dass sich Wolfs zitierte Beispiele allesamt vor dem Kontext persönlicher Nahbeziehungen abspielen und erkennbar nicht deren Anbahnen dienen. Dabei bleibt offen, ob sich die beschriebenen Handlungen tatsächlich außerhalb moralischer Anforderungen bewegen: Wenn die Beziehung zu meinem Bruder nicht völlig zerrüttet ist, scheint es geboten, ihn auf die Nachricht, dass er ins Krankenhaus eingeliefert werden musste,

18 Wolf 2016, 254f.

zu besuchen; tatsächlich lädt ein bewusstes Fernbleiben zu moralischen Vorwürfen seitens des Bruders oder anderer Familienmitglieder ein. Ähnliches gilt für die beiden anderen Beispiele.

Umgekehrt scheinen diese Handlungen ebenfalls mit Blick auf das eigene Wohl motiviert werden zu können: So könnte ich meinem Freund deshalb beim Umzug helfen wollen, weil ich mir erhoffe, dass er dadurch eher bereit sein wird, mir bei meinem eigenen, später stattfindenden Umzug zu assistieren. Wiederum ließen sich ähnliche Erklärungsmuster auch für die anderen beiden Beispiele anführen.

Nun provozieren diese Überlegungen die Erwiderung, dass auch Wolf in diesen Fällen nicht von Tätigkeiten sprechen würde, die sinnstiftend seien; wenn auch die von ihr beschriebenen Handlungen mit anderen motivierenden Gründen ausgeführt werden könnten, seien doch ihre *typischen* Gründe von anderer Beschaffenheit: Man werde für das Wohl des Freundes oder Bruders aktiv, und nicht, weil man sich für das eigene Wohl etwas verspreche oder sich einer Form moralischen Drucks beuge.

Jedoch lässt sich in Zweifel ziehen, ob die so beschriebenen „Gründe der Liebe“ tatsächlich diejenige Klasse an Gründen konstituieren, deren Verfolgung einem Leben Sinn verleiht. Tatsächlich scheint diese Beschreibung sowohl zu eng als auch zu weit auszufallen. Die Beschreibung fällt zu eng aus, weil Gründe der Liebe offenbar mit Gründen konkurrieren, die sich aus Überlegungen ergeben, „what impartial reason or morality demands“. Soll die von Wolf vorgeschlagene Differenzierung erfolgreich sein, muss es ihr zumindest gelingen, paradigmatische Fälle von Lebenssinn einzufangen, also Fälle von von Personen gelebten Leben, deren Sinngehalt außer Zweifel steht.¹⁹ Ein solches von Wolf immer wieder genanntes klassisches Beispiel eines sinnvollen Lebens ist das Wirken Mutter Teresas.²⁰ Gerade aber in ihrem Fall erscheint es zweifelhaft, „Gründe der Liebe“ als einzig passende Motivations- und Rechtfertigungsfigur ihres Tuns anzugeben. *Zum einen* wäre es im Sinn der für ihr Tätigwerden *typischen* Gründe ebenso gut möglich, dass sie es als ihre (von Gott auferlegte) *Pflicht* angesehen hat, den Armen zu helfen; doch auch in diesem Fall würde wohl niemand ihr Leben mit einem

19 Vgl. zu der Rolle von paradigmatischen Fällen sinnvoller Leben für eine Theorie des sinnvollen Lebens Metz 2011, 390.

20 Als Beispiel für ein sinnvoll gelebtes Leben taucht sie bei Wolf beispielsweise in 2016, 257; 2010, 11; und 2007, 66 auf.

Male als sinnentleert einstufen, wenn man ein solches Leben denn als paradigmatischen Fall eines sinnvollen Lebens betrachtet.²¹

Zum zweiten lassen Mutter Teresas eigenen Aufzeichnungen Zweifel daran aufkommen, ob sie ihr Tun als von Gründen der Liebe geleitet beschreiben würde. So schrieb sie Weihnachten 1955 an ihren Bischof:

Ein so tiefes Verlangen nach Gott – so tief, dass es wehtut – ein fortwährendes Leiden – und trotzdem nicht gewollt von Gott – abgewiesen – leer – kein Glaube – keine Liebe – kein Eifer. – Die Seelen ziehen mich nicht mehr an – der Himmel bedeutet nichts mehr – für mich schaut er wie ein leerer Platz aus – der Gedanke an ihn bedeutet mir nichts und gleichzeitig diese folternde Sehnsucht nach Gott.²²

Wie immer man Mutter Teresas komplexen Gefühlszustand an dieser Stelle deuten möchte – dass sie hier von liebender Zuwendung erfüllt tätig wird, kann bezweifelt werden, zumal sich das Fragment „keine Liebe“ sowohl auf ihre Schützlinge („Die Seelen ziehen mich nicht mehr an“) als auch auf Gott („der Gedanke an ihn bedeutet mir nichts“) zu beziehen scheint. Sofern sie in der Debatte um das sinnvolle Leben als paradigmatische Verkörperung für ein sinnvoll geführtes Leben gilt, ist Wolfs Vorschlag, nach der sich die Dimension des Lebenssinns von anderen Wertdimensionen durch Tätigkeiten unterscheidet, die von Gründen der Liebe motiviert sind, zu eng gefasst.

Ihr Vorschlag ist aber auch zu weit gefasst. Denn wieso sollten sich sinnstiftende Tätigkeiten, die sich aus gerechtfertigten „Gründen der Liebe“ ergeben, einzig auf Gegenstände richten, die *nicht* mit dem eigenen Selbst identisch oder konstitutiv dafür sind? Beispiele für solche Güter sind das Streben nach Ruhm und die eigene Gesundheit, beides Musterfälle für Güter, die dem Wohlergehen zugeschlagen werden. Wenn man sich für den eigenen Ruhm engagiert oder um seine Gesundheit sorgt, scheinen Einstellungen zum Zuge zu kommen, die auch in Wolfs Beispielen vom kranken Bruder, dem hilfsbedürftigen Freund oder der eigenen Tochter eine wichtige

21 Das meint natürlich nicht, dass sich *keine* Umstände vorstellen lassen, unter denen Mutter Teresas Leben den Status als paradigmatischen Fall eines sinnvollen Lebens verlieren würde; käme etwa heraus, dass all ihre Leistungen nicht von ihr herrührten, sondern von einer unbekanntem Mitschwester, wäre dies sicherlich der Fall. Allerdings dürfte der Aufweis, dass sie meinte, mit ihrem Tun moralische Gebote zu befolgen, *nicht* dazugehören.

22 Zitiert nach: Feldmann 2016, 105.

Rolle spielen. Noch dazu ist der Begriff der Eigen- oder Selbstliebe in unserer normalen Alltagssprache fest verankert; und auch wenn ihm ebenso wie im Falle des Begriffs eines egoistischen oder selbstzentrierten Agierens etwas Despektierliches anhaftet, ist das kein Fall eines „falschen Freundes“: Eigenliebe ist keine ins Gegenteil verkehrte, abgeschwächte oder sonst wie defizitäre Form der Liebe, sondern eine *andere Art* der Liebe, anders hinsichtlich des *Gegenstandes*, auf den sie sich richtet.

Wolf könnte an dieser Stelle darauf insistieren, dass dieser Gegenstand gerade den Unterschied macht: Gründe der Selbstliebe stellen keinen Weg zum Erlangen von Lebenssinn dar, weil sie sich auf Güter richten, die dem Wohlergehen zugerechnet werden. Diese Antwort alleine bleibt jedoch unzureichend, denn in Frage steht ja eben, *weshalb* das Leben in Wohlergehen und das sinnvolle Leben verschiedene Dimensionen des guten Lebens darstellen. Die von Wolf vorgetragene „Gründe der Liebe“ hierzu nun weiter bezüglich ihrer Gegenstände zu differenzieren, erscheint *ad hoc*, solange der einzige Grund, weshalb man das Selbst als Zielpunkt dieser Gründe ausschließt, darauf rekurriert, dass damit verbundene Güter eben zum Wohlergehen gehören.

Somit scheitert der Versuch, die Wertdimension des sinnvollen Lebens über das Maß an Abhängigkeit ihrer Gehalte von subjektiven Einstellungen als ihren Wahrheitsmachern einzufangen, die sich in motivierenden Gründen des Handelnden finden. Gleiches gilt auch für den Vorschlag, dies über motivierende Gründe zu tun, deren Einstellungen sie als „Gründe der Liebe“ auszeichnen. Unbeschadet dessen möchte ich Wolfs Ansicht, dass sinnvoll geführte Leben sich aus Handlungen ergeben, die aus bestimmten motivierenden Gründen heraus ausgeführt werden, zur Grundlage meines eigenen Vorschlags machen.

3. Das Gut der Sinnhaftigkeit als Abgrenzungskriterium für das sinnvolle Leben

3.1 Metz' Fundamentaltheorie des sinnvollen Lebens

Zusammen mit Wolf ist Thaddeus Metz der derzeit wichtigste Autor innerhalb der analytischen Philosophie, der sich eingehend mit dem Thema des sinnvollen Lebens befasst hat. In seiner Monographie *Meaning in Life* (2013) entwickelt er die Fundamentaltheorie (*fundamentality theory*) des sinnvollen Lebens. Deren Grundstock bildet eine Behauptung über notwendige und

hinreichende Kriterien für sinnvolle Leben. Ein Leben wird demnach dadurch sinnvoll, dass ein Mensch seine rationalen Befähigungen – diejenigen Befähigungen, mit deren Hilfe er seine Einstellungen zur Welt an dasjenige anpassen kann, was er als gut und wahr erkennt – in einer Weise einsetzt, die sich auf fundamentale Bedingungen unseres Menschseins richtet. „Fundamentale Bedingungen“ sind Bedingungen, die metaphysisch oder epistemisch zentral für viele weitere Bedingungen des Menschseins sind. Dabei umfasst „Bedingungen des Menschseins“ Umstände, die wahlweise ein spezifisches menschliches Leben, menschliches Leben im Allgemeinen oder die Umgebung betreffen, in der wir leben.²³

Metz' These über die Art und Weise, Lebenssinn zu erwerben, ist gleichzeitig weiter und enger als die von Wolf: Er macht keine Vorgaben bezüglich der Motivation, mit der man Lebenssinn-stiftende Tätigkeiten ausführt, gibt dafür aber ein enger gefasstes Bild vom Gegenstand dieser Tätigkeiten. Gleichwohl wird aus Metz' Beispielen ersichtlich, dass er sowohl hinsichtlich paradigmatischer Entwürfe sinnvoller Leben als auch mit Bezug auf die von Wolf genannten Fälle des Tätigwerdens für andere Personen zu denselben Ergebnissen kommen würde. Gegeben der zumindest grob übereinstimmenden Extension beider Theorien hinsichtlich sinnvoller Tätigkeiten können wir als Nächstes fragen, welche Vorschläge Metz in Sachen Eigenständigkeitsthese auf den Tisch legt.

Wie schon bei Wolf werde ich im Folgenden zwei Vorschläge prüfen. Die Abgrenzung zwischen den Wertdimensionen des guten Lebens erfolgt bei Metz über die sie bestimmenden Güter; im Fall des sinnvollen Lebens ist dies das Gut der Sinnhaftigkeit (*meaningfulness*). Diese wird von ihm erstens von demjenigen Gut abgegrenzt, das für ein Leben hedonisch verstandenen Wohlergehens leitend ist (3.2); und zweitens vom Gut des moralisch geführten Lebens (3.3).

3.2 Sinnhaftigkeit und Wohlergehen

Im vierten Kapitel seiner Monographie und einem früher publizierten Aufsatz kontrastiert Metz das Gut der Sinnhaftigkeit mit dem Gut der Lust (*pleasure*), die er als konstitutiv für ein Leben in Glück (*happiness*) einstuft.²⁴ Wie die

23 Siehe für eine weitergehende Exploration von Metz' Kriterium eines sinnvollen menschlichen Lebens Metz 2011 und Metz 2013, Kap. 12.

24 Die hier einschlägigen Quellen sind Metz 2013, Kap. 4 sowie Metz 2009. Der letztgenannte Aufsatz wurde in großen Teilen in die Monographie übernom-

Verbindung beider bereits nahelegt, verwendet er den zweiten Ausdruck nicht als Synonym für „Wohlergehen“ oder „das gute Leben“ insgesamt, sondern für Leben, die sich durch bestimmte Gefühlszustände auszeichnen. Im Folgenden macht er mehrere Unterschiede zwischen beiden Gütern aus: (a) Lust sei an bestimmte mentale Zustände als dessen Träger gebunden, Sinnhaftigkeit an Handlungen; (b) Lust werde einfach über die Beschaffenheit dieser Zustände bestimmt, Sinnhaftigkeit wenigstens typischerweise über Dinge, die jenseits der sie tragenden Handlungen liegen; (c) Lust ist etwas, das einem einfach zufallen kann, Sinnhaftigkeit muss wenigstens partiell erarbeitet werden; (d) auf erreichte Sinnhaftigkeit kann man mit Stolz blicken, erreichte Lust will man bestenfalls weiter erhalten; (e) Lust ist etwas, das einem innerhalb des eigenen Lebens zukommt, die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens aber kann auch durch Dinge außerhalb seiner Grenzen beeinflusst werden; und (f) zukünftige Lust werde gegenüber vergangener Lust bevorzugt, während bei Sinnhaftigkeit keine derartige Verzerrung festzustellen sei.

Wenn Sinnhaftigkeit dasjenige Gut ist, das ein sinnvolles Leben auszeichnet, Lust als das Gut des glücklichen Lebens aber davon verschieden ist, können das Leben in Glück und das sinnvolle Leben nicht ein und dasselbe sein: so weit Metz' Argumentation. Wie er selbst einräumt, steht ein Leben in Lust einzig für Hedonisten im Zentrum ihrer Theorie des Wohlergehens und macht dort dessen einzigen Bestandteil aus. Will man daher ein Leben in Wohlergehen von einem sinnvollen Leben unterscheiden, sind Metz' Überlegungen nur von eingeschränkter Relevanz: Theorien, die weitere Gehalte eines Lebens in Wohlergehen akzeptieren, bleiben außen vor. Selbst wenn Lust und Sinnhaftigkeit unterschiedliche Güter darstellen, ist damit nicht sichergestellt, dass ein Leben in Wohlergehen vom sinnvollen Leben zu unterscheiden ist; vielleicht ist qualifizierte Lust eine Unterart des Guts der Sinnhaftigkeit, oder die Güter der Sinnhaftigkeit erweisen sich als abseits der Lust liegende Bestandteile von Wohlergehen.

Bezugnehmend auf die erste Alternative dürften selbst viele Hedonisten Metz' Aufweis der Unterschiede zwischen dem Gut der Lust und dem Gut der Sinnhaftigkeit *nicht* zum Anlass nehmen, die zugeordneten Wertdimensionen des sinnvollen und des glücklichen Lebens als voneinander verschieden zu begreifen. Denn kaum ein zeitgenössischer Hedonist akzeptiert jedwede Form empfundener Lust als Bestandteil des Lebens in Wohl-

men. Während der Aufsatz jedoch „happiness“ und „meaningfulness“ kontrastiert, sind es im Buchkapitel „pleasure“ und „meaningfulness“.

ergehen: Die weitaus meisten Theorien knüpfen die Relevanz von Lustempfindungen für das Wohlergehen an weitere Bedingungen. Und es erscheint zumindest offen, ob dieses Gut dadurch nicht in einer Weise transformiert wird, die es dem Gut der Sinnhaftigkeit angleicht. So macht Wayne Sumner etwa geltend, dass über hedonisches Glück erworbenes Wohlergehen aus Quellen stammen muss, über die dessen Träger gemäß der eigenen Wünsche wohlinformiert sind, und das sie von diesem Standpunkt aus als gut beurteilen;²⁵ eine Bedingung, die gegen Merkmal (b) das daraus fließende Glück sehr wohl von Umständen abhängig macht, die außerhalb des mentalen Zustandes als Trägers der Lust liegen. Auch könnte ein Hedonist feststellen, dass selbst erworbene Lust uns über das Gefühl der Kontrolle darüber *zusätzliche* Befriedigung verschafft, und wir in der Welt, wie sie beschaffen ist, in den seltensten Fällen ganz ohne eigenes Zutun bedeutsame Mengen davon erhalten. Das jedoch, was selbst erworben ist und auch von anderen als gut anerkannt zu werden verdient, scheint ein gerechtfertigter Gegenstand des eigenen Stolzes zu sein. Noch dazu kann einer Person auch das Gut der Sinnhaftigkeit mehr oder minder „zustoßen“: Wenn ich feststelle, dass eine simple Hilfestellung für den Aufsatz eines Kollegen dazu führt, dass dieser unvermutet zum meistzitierten philosophischen Text der Dekade wird, hat sich mein Tun unbeabsichtigt als sehr sinnhaft herausgestellt. Diese Überlegungen richten sich gegen die von Metz genannten Unterscheidungsmerkmale (c) und (d).

Meine Einwürfe sollen keinesfalls als Widerlegung von Metz' Abgrenzungsbemühungen missverstanden werden; doch scheinen sie zusammen mit Metz' erkennbar enger Auslegung eines Lebens in Wohlergehen Zweifel darüber zuzulassen, ob die von ihm ins Auge gefasste Abgrenzung verschiedener Wertdimensionen über distinkte Güter erfolgreich sein kann. Derlei Zweifel werden noch dadurch verstärkt, als Metz neben Lust und Sinnhaftigkeit keine weiteren Güter zu kennen scheint, deren Verfolgung eine eigene Wertdimension des guten Lebens konstituiert.²⁶ Entsprechend schlägt

25 Siehe dazu Sumners Theorie des Wohlergehens, die Wohlergehen als „authentic happiness“ fasst und den hedonischen Gehalt von Wohlergehen um eine Beurteilungskomponente darüber erweitert. Vgl. Sumner 1996, Kap. 6.

26 Vgl. zu dieser Frage Metz 2014a. Der Beitrag beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen lebenswertem und sinnvollem Leben. Metz gelangt hier zu dem Schluss (2014a, 123f.), dass ein Leben dadurch lebenswert sein kann, dass es sinnvoll ist, es aber weitere Möglichkeiten dafür gibt. Interessanter-

Stephen Kershner in seiner Rezension von Metz' Monographie²⁷ vor, dass Metz' Gut der Sinnhaftigkeit einfach als Oberkategorie für weitere Güter verstanden werden sollte, wie sie typischerweise von Objektive-Liste-Theoretikern vertreten werden, zumal Metz' Konzeption dieses Guts objektivistisch in dem Sinn ausfällt, dass sein Beitrag zum guten Leben *nicht* von subjektiven Einstellungen des Trägers eines sinnvollen Lebens abhängt.

In einer Replik auf Kershner möchte Metz daher zeigen, dass *auch* Objektive-Liste-Theorien des Wohlergehens Fälle, in denen das Gut der Sinnhaftigkeit realisiert wird, nicht unter ihrer Konzeption von Wohlergehen einordnen können. Er nennt Beispiele, in denen die vom Objektive-Liste-Theoretiker angenommenen Güter des Wohlergehens von jemandem mit dem Ziel aufgegeben werden, *einer anderen Person* die Realisierung dieser Güter zu ermöglichen. Die von Metz verwendeten Beispiele sind das Ausführen einer langweiligen Tätigkeit, um anderen dieselbe Mühsal zu ersparen, und das Opfern des eigenen Lebens zugunsten anderer.²⁸

Dagegen könnte Kershner zunächst geltend machen, dass jedwede Aufgabe eigener Wohlergehensgüter zugunsten einer anderen Person selbst ein Wohlergehensgut darstellt. Tatsächlich ergreifen einige Wohlergehensethiker diese Alternative und sehen darin eine vernunftgemäße Betätigung der eigenen Autonomie, die sie selbst als Wohlergehensgut einstufen.²⁹ Allerdings zahlt diese Möglichkeit, die Debatte weiterzuführen, den hohen Preis, Wohlergehen in einer Weise zu verstehen, die kaum mit dem alltäglichen Gebrauch seines Begriffs in Übereinstimmung zu bringen ist. Wie Metz hervorhebt, bildet die Möglichkeit, das eigene Wohlergehen rationalerweise für andere Werte zu opfern, einen wichtigen Ausgangspunkt für die Einführung des sinnvollen Lebens als eigenständiger Wertdimension des guten Lebens. Diese Intuition dadurch aufzulösen, dass wir hier recht verstanden unser Wohlergehen nicht opfern, sondern lediglich in anderer Form verwirklichen,

weise rekurren seine Beispiele für solche Möglichkeiten allesamt auf Fälle von Leben, die hedonisch betrachtet lebenswert sind.

27 Vgl. Kershner 2014, 98f.

28 Vgl. Metz 2014b, 103.

29 Siehe für solche Vorschläge Finnis 2011, Kap. V und Murphy 2001, 114–118 & Kap. 5.

verstößt gegen das Kriterium der empirischen Angemessenheit, an dem sich jede philosophische Begriffserörterung messen lassen muss.³⁰

3.3 Sinnhaftigkeit und Moral

Eine bessere Strategie gegen Metz' Replik besteht in dem Hinweis, dass seine Beispiele es allesamt mit Verhaltensweisen zu tun haben, denen wir moralischen Wert beimessen. Und die Abgrenzung zum Wohlergehen stellt, wie in 1.1 bemerkt, nur *eine* Wertdimension dar, von der das sinnvolle Leben innerhalb des guten Lebens unterschieden werden können sollte. Die andere ist die Wertdimension der Moral, mit deren Hilfe wir bewerten können, ob ein Leben gemäß den Anforderungen der Moral geführt wurde.

Nun möchte Metz das Leben in Wohlergehen nicht einfach dem moralisch geführten Leben gegenüberstellen und neu etikettieren. Darauf deuten schon seine Beispielfälle sinnvoll geführter Leben, die auch herausragende wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen – Metz nennt u. a. die Leben Picassos und Einsteins³¹ – als hervorragenden Erwerb von Sinngehalt interpretieren. Im Unterschied zu den von Metz in seiner Kershner-Replik verwendeten Beispielen ist jedoch bei wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen unklar, inwiefern wir es hier nicht mit Fällen von Wohlergehenserwerb zu tun haben; wohl nicht zufälligerweise zählen derartige Leistungen zu den Standardelementen in Listen möglicher Wohlergehensgehalte.³²

Metz könnte zumindest im Falle der Förderung des moralisch Guten dagegenhalten, dass nicht jedwede moralisch gute Handlung einem Leben Sinn verleiht; lediglich herausragende Beispiele für moralisch gute Handlungen kämen hierfür in Frage. Die Rückfrage, was dabei „herausragend“ meine, könnte er unter Verweis auf den moralischen Bereich der Supererogation erörtern, unter den solche Handlungen fallen würden: Wer wie im vom Metz genannten Rettungsbootbeispiel sein eigenes Leben opfert, um dasjenige anderer zu retten, gibt seinem Leben eine Sinnhaftigkeit, die auf Kosten seines Wohlergehens geht.

30 Diese Bedingung wird für den Begriff des Wohlergehens von Sumner diskutiert, siehe Sumner 1996, 1.2.

31 Siehe etwa Metz 2011, 390 und 2013, 4f.

32 Siehe Chappell 1996, 41–43; Fletcher 2013, 214; und Hurka 2011, Kap. 5. Allerdings lehnt Hurka das Wohlergehen als eigenständige Kategorie in der Axiologie ab.

Betrachten wir als Gegenbeispiel ein ähnliches Szenario, in dem es nicht darum geht, einen bereits sicher geglaubten Sitz im Rettungsboot bereitwillig für jemand anderen zu räumen, sondern darum, eine bestehende moralische Verpflichtung umzusetzen, die man aufgrund einer besonderen Rolle innehat – etwa diejenige des Kapitäns. Hier würde der ausgeführte Vorschlag dazu führen, dass dem Handelnden für seinen aufopferungsvollen Einsatz *keine* Sinnsteigerung für sein Leben winkt. Dieses Ergebnis ist wenig plausibel, zumal wenn der Kapitän dem supererogatorisch Handelnden in allen anderen normativ relevanten Belangen gleicht. Bislang gelingt es Metz mithin nicht, über eine nähere Spezifizierung des Guts der Sinnhaftigkeit das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben überzeugend zu trennen.

In einem im vergangenen Jahr veröffentlichten Artikel³³ macht Metz einen weiteren Vorschlag zur Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit von denjenigen Gütern, deren Verfolgung ein Leben in Wohlergehen oder ein moralisch geführtes Leben ermöglicht. Die dort diskutierte Form der Abgrenzung zielt auf die Relationalität oder Bezogenheit der verschiedenen Güter entlang unterschiedlicher Hinsichten. Bezüglich des Wohlergehens erneuert er seinen bereits beschriebenen Vorschlag, nach dem hedonistisch gefasstes Wohlergehen auf ein Gut abzielt, das einer zeitlichen Verzerrung unterliegt: Anders als beim Gut der Sinnhaftigkeit präferieren wir bei gleichbleibender Quantität in der Zukunft liegende Lust gegenüber vergangener.

Das von der Moral verfolgte Gut werde bei konsequentialistisch ausgerichteten Moraltheorien häufig als nichtrelational beschrieben: Weder hinsichtlich des Zeitraums (Zukunft oder Vergangenheit) noch hinsichtlich des Handelnden (man selbst oder jemand anderes) noch hinsichtlich des Ziels der Handlung (profitiert man selbst oder andere) werde das moralische Gut bei vielen Formen des Konsequentialismus wie dem Utilitarismus als relational beschrieben. Anders das Gut der Sinnhaftigkeit: Es mache einen Unterschied, ob man selbst oder jemand anderes Sinnhaftigkeit realisiere (nur im ersten Fall werde das eigene Leben dadurch sinnvoller) und ob die Quelle des Werts in einem selbst liege oder in anderen (wer andere glücklich mache, erwerbe Sinnhaftigkeit; wer sich selbst glücklich mache, tue dies nicht oder nur in einem viel geringeren Maße).

Ähnlich wie im Fall der Abgrenzung der Wertdimension des Wohlergehens sollte offenkundig sein, dass Metz' Verengung des moralischen

33 Vgl. Metz 2017.

Guts auf den utilitaristischen Glücksbegriff keine wirksame Abgrenzung der Wertdimension der Moral von der Wertdimension des sinnvollen Lebens gestattet. Die meisten zeitgenössischen Konsequentialisten haben kein Problem damit, relational gefasste Güter als Bestandteile des moralischen Guts zu ergänzen,³⁴ um bestimmte Arten von Gründen in ihre eigene Theorie zu integrieren. Dies betrifft etwa nicht unter Verweis auf gute Folgen aushebbare Handlungsbeschränkungen oder das Vorliegen personaler Beziehungen als Quelle moralischer Verpflichtungen.³⁵ Und natürlich gibt es genügend Moraltheorien deontologischer Provenienz, deren Kern gerade *nicht* ein wie auch immer spezifiziertes Gut bildet, auf das moralische Handlungen ausgerichtet sein sollten. Selbst wenn Metz' Versuch der Unterscheidung also erfolgreich wäre, wäre der begriffliche Gewinn ebenso wie bei seinem Versuch, das sinnvolle Leben gegenüber dem Leben in Wohlergehen abzugrenzen, äußerst bescheiden, weil abhängig von der Wahrheit einer Spielart des Konsequentialismus.

Zusammenfassend kann daher keiner von Metz' Vorschlägen überzeugen, ein Gut der Sinnhaftigkeit vom moralischen Gut und dem Gut des Wohlergehens abzugrenzen. Dennoch scheint mir Metz' Konzentration auf hedonisch geprägte Theorien des Wohlergehens sinnvoll. Bei der Ausarbeitung meines eigenen Vorschlags werde ich daher Gründe anführen, die Abgrenzungsbemühungen des sinnvollen Lebens in Richtung des Lebens in Wohlergehen auf ein hedonisch geprägtes Verständnis von Wohlergehen zu beschränken.

4. Die Eigenständigkeitsthese des sinnvollen Lebens

4.1 Erste Schlussfolgerungen und weiteres Vorgehen

Überzeugt die bisherige Argumentation, lässt sich als Zwischenfazit festhalten, dass es keiner der besprochenen Alternativen gelungen ist, die Wertdimension des sinnvollen Lebens von denjenigen des Lebens in Wohlergehen und des moralisch geführten Lebens zu unterscheiden.

Die auf für das sinnvolle Leben spezifische motivierende Gründe abstellende Fassung von Wolf versagte zum einen in der Version, nach der die

34 Siehe dazu etwa Smith 2011.

35 Als *locus classicus* für die Relevanz dieser Arten von Gründen für die Moraltheorie kann Nagel 1986, Kap. IX gelten.

wertverleihende Rolle dieser Gründe für Güter der Sinnhaftigkeit gegenüber der Funktion, die sie für das Leben in Wohlergehen spielen, *schwächer* ausfällt: Wie gesehen, sind selbst als „subjektivistisch“ eingeordnete Theorien des Wohlergehens keineswegs darauf festgelegt, dass unseren subjektiven Einstellungen gegenüber möglichen Wohlergehensgehalten ein *stärkerer* wertverleihender Einfluss zukommt, als das in Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens der Fall ist. Der Hedonismus fungierte hier als das entscheidende Gegenbeispiel. Die zweite Variante, nach der die spezifischen Einstellungen, die in meinen motivierenden Gründen zum Ausdruck kommen, im Falle sinnvoller Tätigkeiten solche der Liebe sind, erwies sich einerseits als zu eng: ist es doch möglich, aus moralischem Pflichtgefühl heraus zu handeln, ohne dass eine Tätigkeit deshalb ihre sinnstiftende Wirkung verlöre. Andererseits schien diese Charakterisierung zu weit auszufallen, denn auch auf klassische Güter des Wohlergehens gerichtete, motivierende Gründe können Einstellungen aufweisen, die Wolf als typisch für Gründe der Liebe ansieht.

Auch die für das sinnvolle Leben auf ein bestimmtes Gut abstellende Theorie von Metz wies Mängel auf: Hinsichtlich der Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit zum Leben in Wohlergehen nahm Metz zunächst hedonistische Wohlergehenstheorien in den Blick; wobei auch hier fraglich blieb, ob die meisten zeitgenössischen Hedonisten die von ihm ausgemachten Unterschiede zwischen dem Gut der Lust und demjenigen der Sinnhaftigkeit akzeptieren würden. Bei der Ausweitung dieser Abgrenzung auf Objektive-Liste-Theorien blieb *entweder* unklar, ob Metz dabei nicht einfach ein Gut in den Blick nahm, auf das die Wertdimension des moralisch geführten Lebens ebenso gut Anspruch erheben könnte; *oder* ob Metz' Beispiele für die Verfolgung von Gütern, die seines Erachtens nicht dem Wohlergehen zugeordnet werden sollten, nicht von einem Vertreter der Objektive-Liste-Theorie zurückgewiesen werden können. Hinsichtlich der Abgrenzung des Guts der Sinnhaftigkeit zum moralisch geführten Leben zeigten sich strukturell ähnliche Probleme: Anders als von Metz unterstellt, bieten selbst die meisten zeitgenössischen Konsequentialisten eine pluralistisch angelegte Liste der von der Moral verfolgten Güter, die im Unterschied zu dem von Metz als relational gedeuteten Gut der Sinnhaftigkeit *nicht* durchgehend nichtrelational in den von Metz genannten Hinsichten ausfallen.

Das Scheitern beider Ansätze rechtfertigt es in meinen Augen, sich einem Ansatz zuzuwenden, der den beiden vorgenannten in wenigstens einer Hinsicht *unterlegen* ist: Beschränkten sich die beiden bislang geprüften Vorschläge auf *einen* Ansatzpunkt zur Entwicklung ihrer Kriterien – Arten

von Gütern *oder* Arten motivierender Gründe –, basiert meine Eigenständigkeitsthese auf der Idee, dass eine *Kombination beider* erforderlich ist, um eine zufriedenstellende Unterscheidung des sinnvollen Lebens vom Leben in Wohlergehen und dem moralisch geführten Leben vorzunehmen.³⁶

Zur Formulierung der Eigenständigkeitsthese greife ich zwei Kernideen von Wolf und Metz auf, die freilich bei ihrer Implementierung in meinen Vorschlag „auf den Kopf gestellt“ werden. Wie am Ende der kritischen Durchsicht von Wolfs Vorschlag angemerkt, halte ich ihre Idee für richtig, dass sinnvoll geführte Leben sich aus Handlungen ergeben, die aus bestimmten motivierenden Gründen heraus ausgeführt werden. Gleichfalls werde ich Metz' Fokus auf hedonistisch geprägte Theorien des Wohlergehens folgen und näher begründen, weshalb ich breiter aufgestellte Objektive-Liste-Theorien bei meinen Abgrenzungsbemühungen außen vor lasse.

Für Wolf stehen in ihrem Abgrenzungsversuch bestimmte Einstellungen im Vordergrund, mit der sich Gründe charakterisieren lassen, „that move us to pursue nonpersonal interests about which we are especially passionate“.³⁷ Demgegenüber legen die Beispiele der depressiven Mutter Teresa und des selbstverliebten Egoisten es nahe, diese motivierenden Gründe nicht über ihre konativen, sondern über ihre kognitiven Elemente auszuzeichnen: Entscheidend ist, dass ich einen von mir als wertvoll wahrgenommenen Gegenstand *zu Recht* als wertvoll wahrnehme. Wichtig ist also ein Bestandteil des repräsentationalen Gehalts des motivierenden Grundes, nicht die Art und Weise, wie ich diesem Gehalt gegenüber konativ eingestellt bin.³⁸ Dies stellt Wolfs Kernidee insofern „auf den Kopf“, als es damit auf die korrekte Abbildung des Gutes innerhalb des motivierenden Grundes ankommt, und damit auf das, *was* erstrebt wird, anstatt auf Eigenschaften des motivierenden Grundes, die die Art und Weise bestimmen, *wie* das Gut erstrebt wird.³⁹

36 Dieser Befund stellt wenigstens dann einen Nachteil für meine Fassung der Eigenständigkeitsthese da, so man der herrschenden Meinung folgend annimmt, dass ontologische Sparsamkeit eine explanatorische Tugend ist.

37 Wolf 2010, 4.

38 Dessen unbeschadet muss mich der Grund natürlich faktisch zu meinem Tun motivieren, um als motivierender Grund in dem hier maßgeblichen Sinn gelten zu können.

39 Dies setzt voraus, dass motivierende Gründe über einen kognitiven (in Form einer Überzeugung) und einen konativen (in Form einer „Pro-Einstellung“)

Metz beschreibt in seinem Abgrenzungsversuch evaluative Eigenschaften von Gütern und ordnet so die Gehalte des vom sinnvollen Leben verfolgten Guts der Sinnhaftigkeit in einer „evaluative category distinct from others“⁴⁰ ein. Die Gegenbeispiele der qualifizierten Lust zeitgenössischer Hedonisten und die verschiedenen, auch unabhängig von der Lust für mein Wohlergehen wertvollen Elemente aus der Zusammenstellung des Objektive-Liste-Theoretikers lassen es jedoch ratsam erscheinen, dieses Gut *nicht* über seine evaluativen Eigenschaften zu beschreiben. Stattdessen schlage ich vor, Sinnhaftigkeit über die *psychologische Rolle* abzugrenzen, die hedonische Zustände in jedweder Theorie des Wohlergehens erhalten. Im Zentrum steht die These, dass deren Gebundenheit an mentale Zustände ihnen einen Einfluss auf unsere motivierenden Gründe verschafft, der es uns nicht freistellt, sie *pro tanto* nicht zu erstreben. Dieser Sachverhalt begründet die Eigenständigkeit eines darauf aufbauenden Guts des Wohlergehens gegenüber dem Gut der Sinnhaftigkeit, was Metz' Kernidee insofern „auf den Kopf stellt“, als dadurch das letztere Gut über seinen Bezug auf *motivierende Gründe* vom Gut des Wohlergehens abgegrenzt wird.

Die beiden so modifizierten Kriterien bilden die Kernelemente der Eigenständigkeitsthese. Demnach ergibt sich ein sinnvolles Leben durch Tätigkeiten, die sich dafür eignen, Dinge von Wert zu achten, wenn dies unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen geschieht und aus motivierenden Gründen, die sich auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen.

Was ist darunter zu verstehen, dass sich die die sinnstiftenden Tätigkeiten motivierenden Gründe „auf einen finalen Wert des geachteten Gegenstands beziehen“ müssen? Und was bedeutet es, dass dies „unabhängig von der Aussicht auf hedonisch verstandenes Wohlergehen“ geschehen muss? Zunächst werde ich die beiden Komponenten der Eigenständigkeitsthese näher erläutern (4.2 und 4.3). Abschließend verteidige ich die Eigenständigkeitsthese gegen zwei einflussreiche Einwände, die die Eigenständigkeit des sinnvollen Lebens innerhalb des guten Lebens verneinen (4.4).

Bestandteil verfügen, wie dies klassischerweise seit Davidson 1963 angenommen wird. Für einen Überblick über Alternativen siehe Alvarez 2016, 3.1.

40 Metz 2013, 8.

4.2 Motivierende Gründe als Kriterium für Sinnhaftigkeit

Gemäß dem ersten Kriterium müssen sich die die sinnstiftenden Tätigkeiten motivierenden Gründe auf finale Werte richten. Finale Werte verhelfen ihrem Träger dazu, um seiner selbst willen geachtet zu werden. Ihnen gegenüber stehen instrumentelle und konstitutive Werte, die ihren Träger nur eines anderen Guts wegen als wertvoll und daher achtungswürdig auszeichnen: Geld als instrumentelles Gut und der konstitutive Wert von Leid für Erfolge wie die Besteigung eines Achttausenders sind einschlägige Beispiele.⁴¹ Sowohl in Fragen der Gehalte von Wohlergehen als auch in Fragen der Moral wird geläufigerweise auf diese Art von Werten verwiesen, um dort getroffene normative Behauptungen zu untermauern.

Wie oben gesehen, weisen motivierende Gründe nach der Standarddeutung einen propositionalen Gehalt auf: Mein Wunsch, etwas zu trinken, kann mich zusammen mit der Überzeugung, dass Limonade den Durst löscht, dazu motivieren, Limonade zu trinken, und das Trinken von Limonade ist der Zustand, auf den der motivierende Grund „gerichtet“ ist in dem Sinn, dass dieser Sachverhalt realisiert werden soll. Teil des propositionalen Gehalts motivierender Gründe können nun auch als final eingeschätzte Werte sein: Ich nehme an, dass meine Hilfe für Menschen im kriegsversehrten Jemen wertvoll ist, ganz unabhängig davon, ob dadurch auch andere wertvolle Zustände oder Dinge geachtet werden.⁴² Und wenn mich diese Überzeugung oder eine Überzeugung, die diese Annahme mit einschließt, dazu motiviert, einer Hilfsorganisation einen Spendenbetrag zu überweisen, bezieht sich der motivierende Grund auf solch einen (angenommenen) finalen Wert.

Während derlei motivierende Gründe diejenigen Tätigkeiten hinreichend motivieren müssen,⁴³ mit deren Hilfe die Sinnhaftigkeit des eigenen

41 Siehe für ein solches Verständnis von „konstitutiv wertvoll“ etwa Dworkin 1988, 80f. und Schroeder 2016, 2.1.1.

42 Beides scheint hier erfüllt zu sein: Indem wir das Wohlergehen dieser Menschen steigern, verringern wir die Wahrscheinlichkeit, dass sie in ihrer Not kriminell werden; und indem wir ihr Wohlergehen steigern, bringen wir den so versorgten Menschen mit unserer Spende auch eine bestimmte Art von Respekt entgegen.

43 Dass sie die sinnstiftenden Tätigkeiten „hinreichend motivieren müssen“, schließt nicht aus, dass dabei andere Motive ebenfalls eine Rolle spielen, selbst solche, die ebenfalls für sich genommen die Handlung hinreichend motivieren würden.

Lebens gesteigert werden kann, bleibt ähnlich wie bei Wolf die tatsächliche Werthaftigkeit des Gegenstandes dieses Verhaltens als zusätzliche Bedingung in Kraft. Erweist sich der propositionale Gehalt, auf den der motivierende Grund gerichtet ist, daher als falsch – etwa wenn ich annehme, dass es final wertvoll ist, Menschen aufgrund ihrer Religion, Hautfarbe oder ihres Geschlechts zu diskriminieren –, bleibt dem so Handelnden jegliche Sinnhaftigkeit versagt – unabhängig davon, dass er der Überzeugung sein dürfte, dass er selbige gerade erwerbe.⁴⁴

Umgekehrt gilt freilich auch: Die Achtung von Werten, die *ohne* die entsprechenden motivierenden Gründe vonstattengeht – wenn ich etwa mit dem Ziel, meinen Durst zu löschen, durch den Kauf einer Limonade jemanden davon abhalte, sich zu suizidieren –, wird mein Leben *für mich* nicht sinnvoller machen. Wie durch die Kursivierung nahegelegt, ist damit nicht gesagt, dass das Verhalten als solches nicht sinnvoll ist – denn das ist nach unserem Sprachgebrauch in mindestens zweierlei Hinsicht der Fall: Weder ist Trinken aufgrund von Durst als solches ein „sinnloses“ (also uneinsichtiges) Tun, noch haftet der nichtbeabsichtigten Achtung von Werten bzw. – im Beispielfall – dem Verhindern von schlechtem Sachverhalten der Verdacht des Sinnlosen an. Nur lässt sich allein dadurch nicht sagen, dass derlei Verhalten auch sinnvoll *für* den Handelnden ist – und gerade um diesen wertrelationalen Gebrauch von „sinnvollem Leben“ innerhalb des guten Lebens geht es mir hier.⁴⁵

Warum lässt sich das nicht sagen? – Wie oben angemerkt, folge ich hier Wolfs Vorschlag, dass die motivierenden Gründe einer Person etwas darüber verraten, wofür sie sich verantwortlich fühlt und engagieren möchte. Das allein ist bereits Gegenstand von Lob und Tadel, ganz unabhängig da-

44 Dass ich es ebenso wie Wolf zur Bedingung mache, dass sich motivierende Gründe auf Dinge beziehen müssen, die tatsächlich finalen Wert haben, könnte einen Wertrealismus nahelegen. Tatsächlich möchte ich jedoch offenlassen, welche Bedingungen etwas erfüllen muss, um final wertvoll zu sein. Jegliche explikative Theorie des sinnvollen Lebens, die einen Irrtum von Seiten des Handelnden gegenüber dem Gegenstand seiner motivierenden Gründe zulässt, sollte mit dem hier vertretenen Ansatz kompatibel sein, die Wertdimension des sinnvollen Lebens von derjenigen des moralischen Lebens und des Lebens in Wohlergehen zu unterscheiden. Soweit ich die Debatte überblicke, trifft dies auf *alle* derzeit vertretenen explikativen Theorien zu.

45 Dass das keinesfalls zwingend ist, zeigen die Überlegungen von Smuts 2013, 539–541.

von, wie erfolgreich ihr Engagement ist. Selbstverständlich ist es im Falle lobenswerten Engagements noch besser, wenn sie damit Erfolg hat; und je nach Tätigkeit ist es nochmals besser, wenn sie dabei *viel* Erfolg hat. Zwar ist der Wissenschaftler, der im Wettlauf mit einem Kollegen um die korrekte Erklärung eines Phänomens trotz eigener Anstrengungen unterlegen ist, traurig und betrübt, und er hat allen Grund dazu: Ziel seiner Handlungen war es, *der Erste* zu sein, der eine umfassende Theorie dazu vorlegt. Dementsprechend mag er nun *ex post* das *Gefühl* haben, seine Bemühungen seien im Ergebnis sinnlos vertane Zeit gewesen, zumal wenn sie keine neuen Erkenntnisse mehr zu Tage fördern.

Wie schon Wolf zu Recht schreibt,⁴⁶ ist das hinter diesem Gefühl stehende Urteil jedoch überzogen. Gesetzt, dass nicht allein der Gegenstand seiner motivierenden Gründe, sondern auch bereits der Versuch des Handelnden, den Gegenstand zu achten, gerechtfertigt war,⁴⁷ war sein Tun keinesfalls sinnlos: Er steht nicht in einer Reihe mit demjenigen, der versucht, Dinge von Wert zu achten, obwohl er dazu (aller Voraussicht nach) nicht (mehr) in der Lage ist: wie wenn besagter Wissenschaftler bereits von der nahenden Veröffentlichung eines Kollegen zum selben Thema erfährt, noch ehe er sich selbst an die Arbeit macht. Auch ist das Tun des Wissenschaftlers nicht sinnlos wie im Fall des Rawls'schen Grashalmzählers:⁴⁸ Dort bleibt zumindest hochgradig fragwürdig, welche final wertvollen Zustände durch derlei Verhalten gefördert werden könnten.⁴⁹

46 Vgl. bereits Wolf 2007, 65, in der auch dasselbe Beispiel verwendet wird. Siehe dazu ausführlich Wolf 2010, 109–115.

47 Die Bedingungen, unter denen das Haben eines motivierenden Grundes das eigene Leben für jemanden sinnvoll macht, sind also vielfältig und keineswegs nur auf den Gegenstand des Grundes bezogen. Aus Platzgründen werde ich in diesem Beitrag nicht weiter auf sie eingehen, zumal Wolf innerhalb ihres Ansatzes ähnliche Einschränkungen vornimmt. Dies wird nicht zuletzt aus dem letzten Teil ihres in 2.1 zitierten Slogans ersichtlich, in dem sie hervorhebt, dass die sinnsteigernde Person auch fähig sein muss, den Gegenstand ihrer motivierenden Gründe seinem Wert gemäß zu achten. Vgl. zu diesem Thema auch Raz 2010, 234.

48 Siehe zu diesem klassischen Beispiel Rawls 1999, 379f.

49 Warum sollte der *Spaß*, den der Betreffende daran hat, nicht ausreichend sein? Während dieser Hinweis dafür sprechen könnte, dass derlei Tun das hedonische Wohlergehen des Betroffenen steigert, gilt das, wie ich in 4.3 ausführen werde, nicht für die Sinnhaftigkeit seines Lebens.

Die so beschriebene Funktion, die motivierenden Gründen im Bereich des sinnvollen Lebens für die Bewertung eines Lebens zukommt, findet sich weder im moralischen Leben noch, wie ich in 4.3 zeigen werde, im Leben hedonischen Wohlergehens. Beginnend mit ersterem, sind motivierende Gründe für die Bewertung der moralischen Qualität meiner Lebensführung unerheblich, zumindest soweit sich diese schlicht daran bemisst, ob und inwieweit wir dasjenige erfüllen, was wir anderen Personen, Lebewesen oder sonstigen Dingen schulden. Dass wir einander nicht belügen oder betrügen sollen, nichtmenschliche Tiere nicht unbegründet töten oder ihnen Leid zufügen oder bedeutsame Naturdenkmäler nicht mutwillig zerstören dürfen, sind Pflichten, bei deren Erfüllung nicht eigens hinterfragt werden muss, aus welcher Motivation heraus wir moralisch handeln. Selbst Immanuel Kants berühmter Krämer, der seine Kunden nicht übervorteilt aus Angst, an Reputation einzubüßen, handelt entgegen dem Königsberger Philosophen sicher nicht ohne jeden moralischen Wert,⁵⁰ und verhält sich unter einem gängigen Verständnis des Begriffs durchaus *moralisch angemessen*.

Unbeschadet davon werden natürlich gerade bei tugendethisch imprägnierten Moralthorien auch die zugrundeliegende Motivation oder allgemeiner die innere Verfassung des Handelnden zur Beurteilung der moralischen Güte herangezogen.⁵¹ Wäre also nicht zumindest bei solchen Moralthorien durch die von mir vorgeschlagenen Kriterien keine hinreichend starke Abgrenzung des sinnvollen vom moralischen Leben möglich? Ich denke doch, aus zwei Gründen: *Zum ersten* beschränken sich derlei Moralthorien *qua* Moralthorien wenigstens in ihren zeitgenössischen Formen auf Tugenden, die nach heutigem Verständnis moralisch relevant sind: Ehrlichkeit, Tapferkeit und Großzügigkeit sind Beispiele hierfür.⁵² Unberührt davon blieben jedoch als Tugenden beschreibbare Verfassungen, die etwa den ideenreichen Wissenschaftler, den geschmackvollen Künstler oder den kreativen Lehrenden auszeichnen, deren Niederschlag in entsprechenden Tätigkeiten ebenfalls sinnstiftend wirkt.

50 Jedenfalls wenn man Kant hier beim Wort nimmt, wonach *nur* eine Handlung aus Pflicht, also mit einem auf das Gut der Moral abzielenden Motiv, „allererst [...] ächten moralischen Werth“ erhält (Kant 1903, 398).

51 Siehe zu diesen beiden Gebrauchsweisen dessen, was alles unter den Begriff der Moral fallen kann, Siep 2004, 98f.

52 Siehe für den Versuch einer Abgrenzung zwischen moralischen und anderen Tugenden Spielthener 2004.

Zum zweiten tun auch tugendethische Moraltheorien gut daran, im Krämerfall die nur auf den eigenen Vorteil ausgerichtete innere Verfassung des Händlers *nicht* zum Anlass zu nehmen, dem Tun des Kaufmanns sämtliche moralische Werthaftigkeit abzusprechen; jedenfalls wäre eine derartige Moraltheorie vom Start weg mit einer kaum abzutragenden Beweislast beschwert. Wenn sich aber auch unter Absehung der motivierenden Zustände unser Verhalten in einem substantiellen Sinn als moralisch angemessen, richtig oder verwerflich charakterisieren lässt, sollten gerade tugendethische Moraltheorien offen für die Möglichkeit sein, dass ihre Überlegungen zu einem wesentlichen Teil eben nicht allein das moralische Leben betreffen, sondern auch das sinnvolle.⁵³

4.3 Der Ausschluss hedonischer Güter

Bisher habe ich mich mit demjenigen Kriterium für Sinnhaftigkeit beschäftigt, welches sich auf die motivierenden Gründe und die finale Werthaltigkeit ihrer Gegenstände stützt. Ein geläufiger Kandidat für ein final wertvolles Gut ist hedonisch verstandenes Glück, das je nach Ausdeutung verschiedene Formen von Lust, Wohlempfinden oder Freude umfassen kann. Nicht nur der Hedonismus, sondern eigentlich *alle* gängigen pluralistischen Wohlergehenstheorien setzen es in der einen oder anderen Weise auf ihre Liste.⁵⁴ Hier kommt nun das zweite Kriterium ins Spiel, nach dem das Verfolgen von final wertvollen Dingen unabhängig von der Aussicht auf hedonische Zustände erfolgen muss. Was genau ist damit ausgeschlossen, und wieso werden diese Gegenstände motivierender Gründe ausgeschlossen?

53 Diese Strategie, eine bestehende Theorie moralischen Handelns umzufirmieren, werde ich mit Bezug auf das Wohlergehen auch in 4.4 anwenden.

54 Selbst scheinbare Gegenbeispiele wollen ihre Theorie des Wohlergehens doch letztlich ebenfalls nicht *ohne* Bezug auf hedonische Zustände belassen. So betont Mark Murphy zwar, seine Auflistung von Wohlergehensgütern „does not include pleasure, or at the very least the absence of pain, as a basic good“ (2001, 96); gleichwohl ist er bereit, den mentalen Zustand, der sich einstellt, wenn man sich bewusst ist, keine unbefriedigten Wünsche zu haben, als das „Gut der inneren Ruhe“ (*inner peace*) in seine Liste aufzunehmen (2001, 118–126). Gleichfalls lehnen Patrick Lee und Robert George Lust (*pleasure*) als etwas *an sich*, d. h. unter allen Umständen Gutes ab, gestehen aber doch zu: „[P]leasure (conscious enjoyment of an activity) is truly good [...] if the activity of which it is the experiential aspect is good, that is, fulfilling or perfective, for the person.“ (2008, 111)

Abseits von der Frage, inwieweit Theorien des Wohlergehens hedonische Zustände als etwas Wertvolles ansehen, scheinen diese Zustände auch unabhängig davon einen gewichtigen Einfluss auf die menschliche Motivation zu haben: Nahezu alle (gesunden) Menschen und entsprechend befähigten nichtmenschlichen Tiere nehmen positive hedonische Bewusstseinszustände als etwas Erstrebenswertes wahr. Dies erfordert keineswegs, dass sie zuvor als gut erkannt werden: Nicht zufälligerweise sprechen wir bei solchen Zuständen eher davon, dass sie sich „gut anfühlen“, als davon, dass sie „gut sind“.⁵⁵

Ein Grund dafür wird von Metz genannt: Hedonische Zustände sind Quelle und Träger des als erstrebenswert wahrgenommenen Zustandes zugleich:

In the case of pleasure, its source and its bearer are one and the same thing – namely, positive experiences. Pleasure inheres in positive experiences, cannot exist without them, must exist once they do, and its magnitude is determined solely by them. In other words, positive experiences constitute pleasure regardless of their relationship to other things, and do so purely by virtue of their nature qua experience.⁵⁶

Daher benötigen wir keine zum Gefühl *hinzutretenden* Überzeugungen über die Werthhaftigkeit hedonischer Zustände, damit wir motiviert sind, sie zu erstreben; sie präsentieren sich bereits selbst aus sich heraus als erstrebenswert und motivieren uns daher *pro tanto* dazu, sie zu realisieren. Ob dies im Falle des Menschen und anderer Tiere physiologisch notwendigerweise geschieht oder nur in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle, oder ob wir es hier gar mit einer begrifflichen Wahrheit zu tun haben,⁵⁷ kann dahingestellt bleiben: Wichtig ist einzig, dass die Verknüpfung zwischen Lust und Motivation eine (berechtigte) Standarderwartung darstellt, wenn wir Verhalten, Tun und Leben anderer beurteilen.

Meine Kritik an Metz in 3.2 beruhte auf dem Nachweis, dass selbst Hedonisten nur selten hedonische Zustände *als solche* mit dem zu verwirk-

55 Siehe zu diesem vortheoretischen Verständnis von hedonischen Zuständen Haybron 2008, 165.

56 Metz 2013, 67.

57 Als begriffliche Wahrheit verstehen diese Verknüpfung Fehige 2004, 38 und Wessels 2011, 60f. Für Stemmer 2017, 193 hingegen ist sie lediglich ein „fester kausaler Mechanismus“, der „Teil unserer biologischen Ausstattung“ ist.

lichenden Gut des Wohlergehens identifizieren. Aber unabhängig davon, unter welchen Bedingungen hedonische Zustände von Ethikern mit Wohlergehen verknüpft oder als Gut betrachtet werden, ist es deren Einfluss auf unsere motivierenden Gründe, der mich an diesem Punkt interessiert. Die Überlegung ist folgende: Wenn hedonische Zustände uns aus sich heraus motivieren können, versteht sich deren Verfolgung auch in denjenigen Fällen von selbst, in denen sie kein Gut darstellen, oder ein Gut darstellen, oder einen notwendigen Bestandteil eines Guts darstellen, oder ein eigenständiges Gut darstellen, sofern gleichzeitig ein davon verschiedenes Gut realisiert wird.⁵⁸ In den Worten von Peter Stemmer:

Das menschliche Wollen geht seiner Natur nach auf das Angenehme und Unangenehme. Diese Ausrichtung wird nicht durch eine Überlegung gesteuert, sondern ist durch die Natur vorgegeben. Wir können gar nicht anders, als das Angenehme zu wollen und das Unangenehme nicht zu wollen.⁵⁹

Wenn aber die Ausrichtung auf hedonische Zustände „durch die Natur vorgegeben“ ist und wir „gar nicht anders“ können, als sie (zu Recht oder Unrecht) als erstrebenswert zu betrachten, stellt die Ausrichtung darauf keinerlei Eigenleistung von uns dar; wir tun einfach das, was wir ohnehin tun würden. Und wenn die Wertdimension des sinnvollen Lebens, wie in 4.2 dargelegt, gerade auch die positive Beurteilung der motivierenden Gründe desjenigen Verhaltens mit umfasst, das auf finale Güter gerichtet ist, kann das Erstreben hedonischer Zustände als (eigenständige) Bestandteile dieser Güter nicht Gegenstand dieser positiven Beurteilung sein.

Nimmt man nun hinzu, dass wie eingangs dargestellt *keine* Theorie des Wohlergehens *ohne* die werttheoretische Miteinbeziehung hedonischer Zustände auskommt, was sich plausiblerweise damit erklären lässt, dass ein Leben ohne *jegliche* positiven hedonischen Zustände kaum als ein Leben bezeichnet werden kann, in dem es seinem Träger wohl ergangen ist, erhalten wir einen guten Grund, ein nach meinen Kriterien sinnvolles Leben vom Leben in Wohlergehen abzugrenzen: Denn ein sinnvolles Leben, das sich aus dem Verfolgen von final wertvollen Dingen ergibt, bei denen schon dieses

58 Siehe für diese Möglichkeiten Haybron 2008, 165–167.

59 Stemmer 2012, 211.

Bemühen unser Lob verdient, lässt ein wesentliches Gut unberücksichtigt, ohne das ein gutes Leben kein Leben in Wohlergehen sein kann.

4.4 Zwei Einwände gegen die Eigenständigkeitsthese

Überzeugt meine These, ist es nicht das bloße Bemühen, final wertvolle Dinge oder Zustände zu achten, das unserem Leben Sinn verleiht; es ist auch nicht allein das bloße Bemühen *um* dieser final wertvollen Dinge oder Zustände willen; sondern es ist das Bemühen um derlei wertvoller Dinge und Zustände willen, insofern bereits dieses Bemühen unser Lob oder gar unsere Bewunderung verdient. Wie in 4.2 dargestellt, bildet die Bemessungsgrundlage für das moralisch geführte Leben demgegenüber nur das Bemühen (oftmals sogar lediglich das *erfolgreiche* Bemühen) um bestimmter Werte willen, über die moralische Pflichten begründbar sind; sie schaut nicht darauf, ob dies auch um dieser Werte willen geschieht. Und wie ich in 4.3 argumentiert habe, verhindert die Natur hedonischer Zustände, dass unser Bemühen um ihrer selbst willen auch als wesentlicher Bestandteil unseres Wohlergehens Lob verdient.

Diesem Vorschlag zur Abgrenzung des sinnvollen Lebens vom moralischen Leben und dem Leben in Wohlergehen gelingt es nicht nur, die von Wolf und Metz als paradigmatische Beispielfälle identifizierten Biographien als *äußerst sinnvolle* Leben auszuzeichnen; er kann überdies erklären, *weshalb* sie diesen Status haben, gerade auch gegenüber Leben, die ganz ähnliche *Erfolge* vorweisen können. Denn stellen wir uns vor, dass van Gogh, Einstein oder Mutter Teresa ihre jeweiligen Leistungen ganz ohne tiefgehendes Engagement für ihre Sache bewerkstelligt hätten; auf einfache Nachfrage hin hätten sie die Ergebnisse ihres Tuns mit einem bloßen Fingerschnipp in die Welt gebracht, um sich gleich danach hingebungsvoll dem Müßiggang eines Kartoffelchips essenden und billige Seifenopern konsumierenden Stubenhockers hinzugeben, was ihnen viel mehr Freude macht. Gewiss hätten sie unverändert enorm sinnvolle Dinge bewerkstelligt; dass ihr Leben jedoch *für sie* auch nur annähernd so sinnvoll verlaufen wäre, darf bezweifelt werden.⁶⁰

Diese Beurteilung ist mit meiner hier entwickelten Eigenständigkeitsthese kompatibel: Ihr großartiges Tun verliert ohne das entsprechende Engagement einen bedeutsamen Teil seines Werts für ein sinnvolles Leben.

60 Metz verwendet in Metz 2013, 10.4.1 eine ähnliche Überlegung unter Heranziehung von Nozicks „Ergebnismaschine“ (ebenfalls aus Nozick 1974) gegen konsequentialistische Theorien der Sinnhaftigkeit.

Wir haben bereits bei Mutter Teresa gesehen, wie sie ihr Engagement für die Armen von Kalkutta auch in depressiv anmutenden Phasen ihres Lebens aufrechterhalten hat. Das dürfte ihre Hingabe in den Augen vieler umso beeindruckender und sinnfälliger machen, und Ähnliches lässt sich für die übrigen genannten Fälle außerordentlich sinnvoller Leben sagen.⁶¹

Abschließend möchte ich zeigen, wie mein Vorschlag zur Eigenständigkeitsthese zwei Einwände entkräften kann, die in der Literatur gegen die zuvor behandelten Versuche vorgebracht wurden, das sinnvolle Leben als eigenständige Wertdimension innerhalb des guten Lebens auszuweisen. Gemäß dem ersten Einwand zeigen bereits vorhandene Güterlehren zum guten Leben, dass die Wertdimension des sinnvollen Lebens ein wenig hilfreiches oder sogar überflüssiges Etikett in der Debatte um das gute Leben darstellt. Gemäß dem zweiten Einwand ist es unplausibel anzunehmen, dass wir unter Berufung auf ein sinnvolles Leben bestimmte Tätigkeiten rechtfertigen oder dadurch motiviert werden, sie auszuführen.

Der zweitgenannte Einwand findet sich in einem Kommentar von Nomy Arpaly zu Wolfs *Meaning in Life*: Wer sich um die eigene Ehefrau Sorge, sei nicht dadurch motiviert, ein sinnvolles Leben zu führen; es sei die Ehefrau selbst, die uns Grund gebe, uns um ihr Wohlergehen zu sorgen. Mehr noch: Wer die eigene Ehefrau *nicht* um ihrer selbst willen achte, sondern zur Steigerung der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens, verhalte sich kritikwürdig. So schließt Arpaly, dass,

read properly, Wolf's position does not introduce a 'third party' value – that of meaning in life – but rather asserts the legitimacy of many, many values that people might hold: each wife or husband truly loved presents their spouse with a value consideration independent of any other, including 'meaning'.⁶²

61 Van Goghs Briefe an seinen Bruder Theo, der ihn regelmäßig mit Geld versorgte, geben einen guten Einblick in das Engagement, mit dem er seine Kunst betrieb. So schreibt er Anfang 1886 an Theo, „that he would use any extra money not to buy food but to ‚immediately go on a hunt for models and continue until all the money was gone“ (Naifeh und Smith 2011, 479). Und Einsteins Antwort auf die Frage, woher er seine Begabung habe, lautete kurz und bündig: „Ich habe keine besondere Begabung, sondern bin nur leidenschaftlich neugierig.“ (Zitiert nach: Wickert 2005, 42)

62 Arpaly 2010, 90.

In ihrer Erwiderung schreibt Wolf, dass die Kategorie des Sinnhaften nicht so gedeutet werden sollte, dass sie als explizit zu erstrebendes Ziel unserer motivierenden Gründen fungiert. Sie zieht Parallelen zur Moral: Auch hier würden wir unser Handeln nicht einfach mit „der Moral“ begründen, sondern mit spezifischeren Gründen, etwa weil es geboten ist, anderen Menschen zu helfen. Anders als dort sei „Sinn“ freilich nicht als Oberkategorie zu verstehen, die verschiedene sinnstiftende Werte unter sich fasse. Vielmehr entstehe Sinnhaftigkeit dann, wenn Gründe der Liebe auf Dinge träfen, die unabhängig vom eigenen Engagement als wertvoll erkannt würden.⁶³

Das ist natürlich Wolfs „Slogan“, wie er in 2.1 nachgezeichnet wurde. Daraus ergaben sich zwei mögliche Abgrenzungsstrategien, die ich in 2.2 und 2.3 als fehlerhaft und unzureichend kritisiert habe. Ähnlich wie Wolf grenzt mein Vorschlag das sinnvolle Leben nicht über eine bestimmte Kategorie von Werten von den anderen untersuchten Wertdimensionen ab; stattdessen steht es für diejenige Wertdimension des Lebens, die unser in unseren handlungswirksam werdenden motivierenden Gründen zum Ausdruck gebrachtes Bemühen um finale Dinge und Zustände abbildet, insofern bereits dieses Bemühen unser Lob verdient. Ob dieses Bemühen um der finalen Dinge willen geschieht, ist für das moralisch geführte Leben unwesentlich, während es für ein Leben hedonisch verstandenen Wohlergehens nicht unser Lob verdient.

An dieser Stelle greift der erste Einwand: Wie in 3.2 diskutiert, hat der Ausschluss des Erstrebens hedonischer Zustände lediglich Auswirkungen auf ein hedonisch verstandenes Wohlergehen; demgegenüber sind perfektionistische und Objektive-Liste-Theorien jedoch gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie *neben* hedonischen Zuständen auch noch andere Güter auf ihren Listen möglicher Wohlergehensgehalte versammeln. Und es scheint alles andere als ausgemacht, warum diese Theorien ihren Listen nicht ebenfalls unser Bemühen um finale Werte um dieser Werte willen als möglichen Gehalt von Wohlergehen hinzufügen sollten. Mein Einwand gegen Metz bestand ja gerade darin, dass sein Versuch scheitert, ein Gut der Sinnhaftigkeit von den Gütern objektiven Wohlergehens abzugrenzen.

Joseph Raz greift in seiner Rezension von Wolfs Monographie diesen Einwand auf und gibt im Anschluss daran Beispiele für objektive Theorien des Wohlergehens, die die Beschäftigung mit Gütern in Wolfs Theorie des sinnvollen Lebens mit umfassen:

63 Vgl. Wolf 2010, 118.

Wolf's account of the meaning of life can easily be seen as a variant of my account of well-being, or that of Scanlon, or that of Darwall. [...] Does she regard 'welfare' or 'well-being' and 'the meaning of life' as alternative names for the same phenomena? I doubt it, but I found no clear explanation of the relations of these ideas in the book. Absent clarity on that point it is difficult to assess the success of her account.⁶⁴

Zwar sind sowohl Raz' als auch Stephen Darwalls Beschreibungen der Gehalte von Wohlergehen *ähnlich* weit gefasst: So verweist Raz in der erwähnten Rezension selbst auf seine diesbezügliche Kernthese, wonach sich Wohlergehen aus „success in the whole-hearted pursuit of valuable relationships and goals“ generiert.⁶⁵ Und Darwall hält fest: „[T]he best life for human beings is one of significant engagement in activities through which we come into appreciative rapport with agent-neutral values.“⁶⁶

Dennoch sind diese Charakterisierungen der Gehalte von Wohlergehen *nicht* deckungsgleich mit möglichen Gehalten eines sinnvollen Lebens, wie sie sich aus meiner Eigenständigkeitsthese ergeben. Raz' Version ist erkennbar *enger* gefasst, weil er eine Erfolgsbedingung formuliert („success“), die das nachdrückliche eigene Engagement („whole-hearted pursuit“) mit Wertvollem auszeichnen muss. Und Darwalls Fassung ist ersichtlich *weiter* gefasst, zumindest wenn man „significant engagement“ so liest, dass offenbleibt, mittels welcher motivierender Gründe man in ein wertschätzendes Verhältnis („appreciative rapport“) zu Wertvollem tritt.⁶⁷

Freilich hebt Raz selbst hervor, dass er die Erfolgsbedingung zwar für Wohlergehen, nicht aber für ein sinnvolles Leben in Anschlag bringen würde: „[A]n engaged, wholehearted attempt to pursue worthwhile goals gives

64 Raz 2010, 233.

65 Raz 2004, 279.

66 Darwall 2002, 75.

67 Dass man das so lesen sollte, wird dadurch ersichtlich, dass nach Darwall Wohlergehen *nicht* relational in dem Sinn ist, dass etwas auch in den Augen des Trägers von Wohlergehen wertvoll sein muss, damit es seinem Wohlergehen dient. So schreibt er gleich in den einleitenden Worten von *Welfare and Rational Care*: „[T]he good of a person in the sense of what benefits her [...] differs, I shall argue, from what a person herself values, prefers, or takes an interest in, even rationally.“ (Darwall 2002, 1)

some meaning to life, even if the attempt is not successful.“⁶⁸ Jedoch stünde es ihm natürlich frei, seine Theorie objektiven Wohlergehens entsprechend zu erweitern, um die Passform mit Wolfs oder meiner Theorie des sinnvollen Lebens herzustellen. Und gerade weil Darwalls Theorie *mehr* Gehalte von Wohlergehen umfasst, als durch meine Eigenständigkeitsthese beglaubigt, werden die in ihr versammelten Gehalte bei ihm jedenfalls *ebenfalls* berücksichtigt.

Tatsächlich kann der Objektive-Liste-Theoretiker je nach explikativer Theorie zunächst einmal *beliebige* Gehalte von Wohlergehen annehmen. Berücksichtigt man nun, dass eine mögliche explikative Theorie des Wohlergehens darin besteht, die Zuweisung bestimmter Güter als Gehalte von Wohlergehen als nicht weiter zurückführbare normative Wahrheit zu postulieren,⁶⁹ wird deutlich, dass es schwierig bis unmöglich sein dürfte, eine *prinzipielle* Schranke zwischen Gehalten des sinnvollen Lebens und des Lebens in Wohlergehen aufzurichten, wenn beide auch für das Leben ihrer Träger gut sind.

Doch anders als bei Metz behauptet die von mir vorgeschlagene Eigenständigkeitsthese nicht, dass sich das sinnvolle Leben vom Leben in Wohlergehen über unterschiedliche Gehalte fassen lässt, die über ein sich vom Gut des Wohlergehens unterscheidendes Gut der Sinnhaftigkeit explizierbar sind. Und dass ein philosophisch weit gefasster Begriff von Wohlergehen auch Tätigkeiten einschließt, die ich dem sinnvollen Leben zuschlagen würde, ist so lange irrelevant, wie die ihn verwendende Theorie keine Gründe dafür angibt, *weshalb* ihrer weiter gefassten Verwendungsweise des Begriffs gegenüber einer enger gefassten Verwendungsweise der Vorzug gegeben werden sollte. Das gilt freilich auch für den umgekehrten Fall einer Theorie des sinnvollen Lebens, die wie ich einen engeren, hedonisch geprägten Wohlergebensbegriff verwenden möchte: Auch hier sollten Gründe angegeben werden, wieso wir *innerhalb* des guten Lebens zwischen einem Leben in Wohlergehen, einem sinnvollen Leben und einem moralisch geführten Leben differenzieren sollten.

68 Raz 2010, 234. Ob diese Erfolgsbedingung für den Fall des Wohlergehens plausibel ist, scheint mir jenseits hedonisch verstandenen Wohlergehens offen zu sein. Gegeben ein perfektionistisches Verständnis von Wohlergehen könnte es etwa mein Wohlergehen schon steigern, wenn ich meine dafür relevanten Befähigungen einsetze, auch unabhängig davon, ob ich sie damit verbessere oder etwas mit ihnen leiste. Vgl. Bradford 2015b, 128f.

69 Für eine solche Möglichkeit argumentiert Rice 2013.

Nun habe ich mit meiner Eigenständigkeitsthese aber durchaus Gründe für eine Unterscheidung zwischen diesen Wertdimensionen vorgelegt. Denn ein Leben kann meiner These zufolge reich an hedonischem Wohlergehen sein, moralisch fehlerlos und doch sinnentleert.⁷⁰ Die von mir andersorts eingeführte Figur des Ölmilliardärsohnes, der ein Leben hedonisch-orientierten Müßiggangs frönt und sich ansonsten nichts zuschulden kommen lässt, wäre so ein Fall,⁷¹ und er scheint gleichzeitig ein paradigmatisches Beispiel für ein Leben darzustellen, das *nicht* sinnvoll ist.⁷²

Neben den bereits betrachteten paradigmatischen Beispielfällen für sinnvolle Leben ist die Biographie des jungen Mannes ein weiterer Hinweis darauf, dass mein Vorschlag nicht allein normative Unterschiede zwischen unterschiedlichen Wertdimensionen des guten Lebens erfasst, sondern eine davon mit dem Begriff des sinnvollen Lebens auch korrekt (nämlich im Einklang mit dessen alltäglichem Gebrauch) adressiert. Dass es unabhängig davon wie bei Darwall oder Raz auch ein philosophisch *breiteres* Verständnis von Wohlergehen gibt, das in der praktischen Philosophie ebenfalls seine Berechtigung hat, ficht mich nicht an: Wie in 1.1 herausgestellt, geht es mir um das sinnvolle Leben als *Bestandteil* des guten Lebens (im Gegensatz zu Verwendungsweisen, die auf einen Wert verweisen, der *nicht* auch für dessen Träger wertvoll ist). Dies setzt Legitimität eines begrifflichen Verständnisses von Wohlergehen, das schlicht *alle* Gehalte eines Lebens umfasst, die gut für ihren Träger sind, geradezu voraus.⁷³

70 Das scheint selbst für diejenigen Fälle zu gelten, die wie Murphy den hedonisch wertvollen Zustand mit einer Art epikureischer Bedürfnislosigkeit identifizieren (vgl. Fn. 54). Denn stellen wir uns vor, jemand verbringe regungslos sein ganzes (langes) Leben in diesem Zustand, der einige Ähnlichkeiten zu Crisps Auster (vgl. 1997, 24) aufweisen dürfte; wollten wir tatsächlich sagen, dass sein Leben *alleine aus der Erfahrung dieses Zustandes heraus* sinnvoller geworden ist?

71 Vgl. Muders 2013, 197.

72 Was nicht meint, dass er ein sinnloses Leben geführt hat. Ähnlich wie im Fall von Wohlergehen Unwohlbefinden (*ill-being*) plausiblerweise nicht einfach ein Mangel von Wohlergehen darstellt, ist ein nach geläufigem Verständnis sinnloses Leben (in der internationalen Debatte: *anti-matter*) nicht unbedingt eines, dem es an Sinn mangelt. Vgl. hierzu für den Fall von Unwohlbefinden Kagan 2015 und für den Fall von Sinnlosigkeit Campbell und Nyholm 2015.

73 Dass die Legitimität eines solchen Verständnisses vorausgesetzt wird, heißt freilich nicht, dass es ein dieses erweiterte Verständnis von Wohlergehen ent-

Literatur

- Alvarez, Maria: „Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>. Stanford: The Metaphysical Research Lab, 2016.
- Apaly, Nomy: „Comment on Susan Wolf.“ In Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why it Matters*, 85–91. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Bradford, Gwen: *Achievement*. New York: Oxford University Press, 2015a.
- Bradford, Gwen: „Perfectionism.“ In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, hrsg. v. Guy Fletcher, 124–134. New York: Routledge, 2015.
- Campbell, Stephen M. und Sven Nyholm: „Anti-Meaning and Why It Matters.“ *Journal of the American Philosophical Association* 1, no. 4 (2015): 694–711.
- Chappell, Timothy: *Understanding Human Goods*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Crisp, Roger: *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.
- Crisp, Roger: *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Crisp, Roger: „Well-Being.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/>. Stanford: The Metaphysical Research Lab, 2017.
- Davidson, Donald: „Actions, Reasons, and Causes.“ *The Journal of Philosophy* 60, no. 23 (1963): 685–700.
- Darwall, Stephen: *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Fehige, Christoph: *Soll ich?* Stuttgart: Reclam, 2004.
- Feldman, Fred: *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Feldmann, Christian: *Die Liebe bleibt: Das Leben der Mutter Teresa*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*. 2. Auflage. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Fletcher, Guy: „A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being.“ *Utilitas* 25, no. 2 (2013): 206–220.

sprechendes, insgesamt gutes Leben als eigenständig bewertbare Entität auch gibt: Vielleicht erweisen sich die unterschiedlichen Weisen, nach denen ein Leben gut sein kann, als nicht miteinander kommensurabel.

- Gregory, Alex : „Hedonism.“ In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, hrsg. v. Guy Fletcher, 113–123. New York: Routledge, 2015.
- Haybron, Daniel M.: *The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Hoesch, Matthias, Muders, Sebastian und Markus Rütter (Hg.): *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Hurka, Thomas: *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Kagan, Shelly: „An Introduction to Ill-Being.“ *Oxford Studies in Normative Ethics* 4 (2015): 261–288.
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4. hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1903.
- Kershner, Stephen: „Thad Metz's Fundamentalism Theory of Meaning in Life: A Critical Review.“ *Science, Religion & Culture* 1 no. 2 (2014): 97–100.
- Kraut, Richard: *What Is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Lee, Patrick und Robert P. George: *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Metz, Thaddeus: „Recent Work on the Meaning of Life.“ *Ethics* 112 no. 4 (2002): 781–814.
- Metz, Thaddeus: „Happiness and Meaningfulness: Some Key Differences.“ In *Philosophy and Happiness*, hrsg. v. Lisa Bortolotti, 3–20. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2009.
- Metz, Thaddeus: „The good, the true, and the beautiful: toward a unified account of great meaning in life.“ *Religious Studies* 47 (2011): 389–409.
- Metz, Thaddeus: *Meaning in Life. An Analytic Study*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Metz, Thaddeus: „Das Sinnvolle und das Lebenswerte: Zur Klärung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede.“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. v. Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 109–125. Berlin: De Gruyter, 2014a.
- Metz, Thaddeus: „Meaning as a Distinct and Fundamental Value: Reply to Kershner.“ *Science, Religion & Culture* 1, no. 2 (2014b): 101–106.
- Metz, Thaddeus: „Neutrality, Partiality, and Meaning in Life.“ In: *De Ethica* 4, no. 3 (2017): 7–25.
- Muders, Sebastian: „Tugendethik, Liberalismus und die Frage nach dem guten Leben.“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. v. Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 195–217. Berlin: De Gruyter, 2013.

- Muders, Sebastian und Rütter, Markus: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens in der gegenwärtigen Philosophie: Eine Topographie des Problemfeldes.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 68, no. 1 (2014): 96–123.
- Muders, Sebastian und Markus Rütter: „Sinn und Wohlergehen. Zwei Aspekte des guten Lebens.“ *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 20, no. 1 (2016): 73–113.
- Muders, Sebastian: „Das sinnvolle Leben und die gute Welt.“ In *Natur und Erfahrung: Bausteine zu einer praktischen Philosophie der Gegenwart*, hrsg. v. Matthias Hoesch und Sebastian Laukötter, 95–115. Münster: Mentis, 2017.
- Murphy, Mark: *Natural Law and Practical Rationality*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Naifeh, Steven und Gregory White Smith: *Van Gogh: The Life*. New York: Random House, 2011.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Überarbeitete Ausgabe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph: „The Role of Well-Being.“ *Philosophical Perspectives* 18 (2004): 269–294.
- Raz, Joseph: „Review: Wolf, Susan. *The Meaning of Life and Why It Matters*.“ In: *Ethics* 121, no. 1 (2010): 232–236.
- Rice, Christopher M.: „Defending the Objective List Theory of Well-Being.“ In: *Ratio* 26, no. 2 (2013): 196–211.
- Schroeder, Mark: „Value Theory.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2016.
- Siep, Ludwig: *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- Siep, Ludwig: „Was für ein Leben? Was für ein Sinn?“ In *Glück – Werte – Sinn: Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben*, hrsg. von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rütter, 91–107. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Siep, Ludwig: „Braucht die moderne Ethik einen umfassenden Begriff des Guten?“ In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 22, no. 1 (2017): 7–31.
- Smith, Michael: „The Value of Making and Keeping Promises.“ In *Promises and Agreements. Philosophical Essays*, hrsg. von Hanoeh Sheinman, 198–216. New York: Oxford University Press, 2011.
- Smuts, Aaron: „The Good Cause Account of the Meaning of Life.“ *The Southern Journal of Philosophy* 51, no. 4 (2013): 536–562.

- Spielthenner, Georg: „Moral Virtues.“ *Ethic@* 3, no. 1 (2004): 27–35.
- Stemmer, Peter: „Was geht voraus: das Wollen den Gründen oder die Gründe dem Wollen?“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 66, no. 2 (2012): 187–217.
- Stemmer, Peter: „Welche Tatsachen sind Gründe? Zu Parfits On What Matters.“ In *Worauf es ankommt. Derek Parfits praktische Philosophie in der Diskussion*, hrsg. von Matthias Hoesch, Sebastian Muders und Markus Rüter, 171–204. Hamburg: Meiner, 2017.
- Sumner, L. W.: *Welfare, Happiness and Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Wessels, Ulla: *Das Gute. Wohlfahrt, hedonisches Glück und die Erfüllung von Wünschen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.
- Wickert, Johannes: *Albert Einstein*. Hamburg: Rowohlt, 2005.
- Wolf, Susan: „Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life.“ *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 207–225.
- Wolf, Susan: „The Meanings of Lives.“ In *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, 4. Auflage hrsg. von John Perry, Michael Bratman and Jon Martin Fischer, 62–73. New York: Oxford University Press, 2007.
- Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why it Matters*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Wolf, Susan: „Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life.“ *Foundations of Science* 21, no. 2 (2016): 253–269.

