

Bernd-Ulrich Hergemöller

WEDER – NOCH

Traktat über die Sinnfrage

mit einem Vorwort von
Heinz Robert Schlette

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0637-4
ISBN eBook: 978-3-7873-2567-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Vorwort. Von Heinz Robert Schlette	IX
Vorbemerkung des Verfassers	XIII
<i>Einleitung</i>	1
1. <i>Zur Definition der Sinnfrage</i>	5
1.1. Die Bedeutung des Wortes 'Sinn'	5
1.1.1. Sinn als Zweckdienlichkeit	6
1.1.2. Sinn als Bedeutung	7
1.1.2.1. Bedeutung von Handlungen	7
1.1.2.2. Bedeutung von Wort und Schrift	8
1.1.2.3. Bedeutung von Natur und Geschichte	8
1.1.3. Sinn als Ziel	9
1.2. Die Frage als solche	11
1.3. Sinnfrage	13
1.3.1. Sinnfrage und Interesse	13
1.3.2. Sinnfrage als Prüfung einer Funktionstauglichkeit	16
1.3.3. Sinnfrage als Untersuchung der Bedeutung	17
1.3.4. Sinnfrage als Frage nach dem Ziel	21
1.4. Der dreifache Aspekt der Sinnfrage	23
1.4.1. Der individuelle Aspekt	23
1.4.2. Der gesellschaftliche Aspekt	24
1.4.3. Der gesamt-ontische Aspekt	25
1.5. Sinnfrage und Geschichte	26
2. <i>Zur Legitimation der Sinnfrage</i>	28
2.1. Sinnfrage und Philosophie	28
2.2. Sinnfrage und Metaphysik	32
2.3. Legitimation gegenüber dem modernen Empirismus und der analytischen Philosophie	34
2.4. Legitimation gegenüber der Pathologie und Psychologie ...	38
2.5. Legitimation gegenüber dem Marxismus und weiteren inte- grativen anthropologischen Modellen	42
2.6. Gründe der Illegitimitätsverdächtigungen	51
3. <i>Zur Phänomenologie der Sinnfrage</i>	53
3.1. Der Tod	53

3.2.	Das Staunen	54
3.3.	Grundstimmungen: Angst, Langeweile, Freude	58
3.3.1.	Angst	58
3.3.2.	Langeweile	60
3.3.3.	Freude	60
4.	<i>Die Alternative</i>	62
4.1.	Die Begriffseinteilung	62
4.2.	Sinnbejahung	65
4.2.1.	Immanenz-orientierte Sinnbejahung	65
4.2.1.1.	Die individuelle immanenz-orientierte Sinnbejahung	65
4.2.1.2.	Die gesellschaftliche immanenz-orientierte Sinnbejahung	68
4.2.1.3.	Komplexität und Komplizität des Hierseins	71
4.2.2.	Transzendenz-orientierte Sinnbejahung	79
4.2.2.1.	Vorbemerkung	79
4.2.2.2.	Die philosophisch begründete transzendenz-orientierte Sinnbejahung	80
4.2.2.3.	Die religiös begründete transzendenz-orientierte Sinnbejahung	84
4.2.3.	Die monistische Sinnbejahung	88
4.2.4.	Sinnbejahung und Suizid	94
4.3.	Sinnverneinung	97
4.3.1.	Vorbemerkung	97
4.3.2.	Die immanenz-orientierte Sinnverneinung	98
4.3.2.1.	Die individuelle immanenz-orientierte Sinnverneinung	98
4.3.2.2.	Die gesellschaftlich relevante immanenz-orientierte Sinnverneinung	99
4.3.3.	Die transzendenz-orientierte Sinnverneinung	102
4.3.3.1.	Die philosophisch begründete transzendenz-orientierte Sinnverneinung	102
4.3.3.2.	Die religiös begründete transzendenz-orientierte Sinnverneinung	104
4.3.4.	Sinnverneinung und Nihilismus	110
4.3.5.	Sinnverneinung und Suizid	116
4.4.	Die Alternative im Alltag	116
4.4.1.	Alltagswissen, Interaktion und Sinnfrage	116
4.4.2.	Die Sinnbejahung im „alltäglichen“ Bereich	119
4.4.2.1.	Die immanenz-orientierte Sinnbejahung im „alltäglichen“ Bereich	119
4.4.2.2.	Die transzendenz-orientierte Sinnbejahung im „alltäglichen“ Bereich	121
4.4.3.	Die Sinnverneinung im „alltäglichen“ Bereich	123

4.4.3.1.	Die immanenz-orientierte Sinnverneinung im „alltäglichen“ Bereich	123
4.4.3.2.	Die transzendenz-orientierte Sinnverneinung im „alltäglichen“ Bereich	124
4.4.3.3.	Interdependenz der Sinnverneinungsmotive	125
5.	<i>Der aporetische Agnostizismus</i>	128
5.1.	Entweder—Oder	128
5.1.1.	Pascal	129
5.1.2.	Kierkegaard	132
5.1.3.	Wust	136
5.2.	Weder—Noch	140
5.3.	Der Agnostizismus	142
5.4.	Aporetischer Agnostizismus und Suizid	143
5.5.	Aporetischer Agnostizismus und Sinn des Lebens	146
6.	<i>Ansätze zu einer Philosophie der Praxis</i>	149
6.1.	Die agnostische Ethik im Rahmen gegenwärtiger Normen- und Wertdiskussionen	149
6.2.	Voraussetzungen und Grundfragen einer agnostischen Ethik	155
6.3.	Individuelle Praxis	158
6.3.1.	<i>Ataraxia</i>	158
6.3.2.	Glück	160
6.4.	Gesellschaftliche Praxis	161
6.4.1.	Das menschliche Leben	161
6.4.2.	Toleranz	162
6.4.3.	Freiheit	164
6.4.4.	Gerechtigkeit	165
6.4.5.	Interdependenz von theoretischer und praktischer Ebene ..	166
6.5.	Prinzipien einer gesellschaftlichen Ordnung	170
6.5.1.	Empirische Voraussetzungen	170
6.5.1.1.	Die Neigungen und Bedürfnisse der Menschen	170
6.5.1.2.	Die natürlichen und historischen Voraussetzungen	172
6.5.1.3.	Kommunikationstheoretische Voraussetzungen	174
6.5.2.	Aufgaben und Ziele gesellschaftlicher Ordnung	175
6.5.2.1.	Schutz des Lebens	175
6.5.2.2.	Garantie der Toleranz	176
6.5.2.3.	Vermittlung von Freiheit und Gerechtigkeit	180
	Anmerkungen	184
	Personenregister	201
	Sachregister	205

VORWORT

Seit einigen Jahren – seit wann genau? – beobachtet man, jedenfalls in der wissenschaftlich-technischen Welt des „Westens“, ein zunehmendes Interesse an jenem nicht- oder meta-wissenschaftlichen Bereich, den man mit Wörtern wie Mythos, Religion, Mystik, Intuition, innere Erfahrung und ähnlichen kennzeichnen kann, ein Interesse, das nur mit Einschränkungen den großen traditionellen Religionen – wie etwa dem Christentum – zugute kommt, wohl aber eine neue Sensibilität für das Mystische, Mythische oder das „Numinose“ zum Ausdruck bringt oder zu bringen scheint. Bisweilen wird versucht, ebendiesen Bereich – ich nenne ihn den ängstlichen – von der Basis neuester wissenschaftlicher Einsichten aus zu rechtfertigen bzw. neu zugänglich zu machen; ich erinnere nur an Raymond Ruyers Werk: „La Gnose de Princeton“ (1974); deutsch: „Jenseits der Erkenntnis. Die Gnostiker von Princeton“ (Wien/Hamburg 1977) und die bekannten Bücher von Fritjof Capra, „The Tao of Physics“ (1975), deutsch: „Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie“ (Bern, München, Wien ²1984), und „The Turning Point“ (1982), deutsch: „Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild“ (Bern, München, Wien 1983). Solchen Überlegungen und Intentionen, die ich hier nicht zu bewerten habe, mag innerhalb der tradierten Religionen jene Mentalität korrespondieren, die man generell und generalisierend „fundamentalistisch“ nennt und die man nicht nur im Islam und nicht nur in den Vereinigten Staaten antrifft.

Zahlreiche Einzelphänomene, Neugründungen, Bestrebungen der unterschiedlichsten Art, die vorzuführen viel Zeit in Anspruch nähme, bestätigen – im Ganzen genommen – das Andauern des persönlichen Interesses an „meta-wissenschaftlichen“ Fragen und das Unbehagen an einer bloß wissenschaftlich-technisch entworfenen Lebensform ebenso wie an der Beliebigkeit, dem Nebeneinander, der Rivalität, ja dem Chaos der divergierendsten Ansprüche, Behauptungen und (Heils-)Angebote innerhalb jenes außer-wissenschaftlichen, ängstlichen (nicht selten polemisch als „ideologisch“ oder als „irrational“ bezeichneten) Bereichs.

In dieser verworrenen Lage setzen, das darf man gewiß vermuten, nicht wenige ihre Hoffnungen auf „die Philosophie“. Allein, sie stellt sich dem, der sich mit ihr befaßt, recht bald als ein Sortiment der verschiedensten Lehren und Meinungen dar (sofern sie sich nicht ohnehin darauf beschränkt, ihre Geschichte zu erforschen oder – immerhin – zu rekonstruieren). Auch in ihr stehen Überzeugungen gegen Überzeugungen, Erfahrungen gegen Erfahrungen, wenn das auch nicht immer eingestanden wird, und außerdem Methoden gegen Methoden, Erwartungen gegen Erwartungen, Ansprüche

gegen Ansprüche. Dabei soll oder sollte sich alles, gemäß der Etymologie, um die *Sophia* drehen, doch schon die Übersetzung dieses Wortes offenbart die Verlegenheit: Weisheit, Wahrheit, Wissen – was ist gemeint?

Viele sind von der Wißbarkeit, der Beweisbarkeit und der Wahrheit ihrer Philosophie überzeugt. Sie sind Wissener, Gnostiker, wenngleich philosophische. Die Praxis bestätigt aber, daß derartige „gewußte“ philosophische Wahrheiten nicht verallgemeinerungsfähig sind und daß es nur zu Streit führt, den anderen, der dieses Wissen nicht teilen kann, für dumm oder gar auf bössartige Weise uneinsichtig zu halten.

Diese Problematik ist nicht neu. Sie ist seit der Antike bekannt, und zwar meist unter dem Namen Skepsis, und obwohl die großen Philosophen der Antike ebendiese Skepsis glaubten überwunden zu haben und vielleicht sogar die Absicht verfolgten, sie zu überwinden, und wegen dieser Absicht geschätzt (und besonders gut überliefert?) wurden, vermochte die Skepsis zu überdauern. Sie stellt sich inzwischen oft als Agnostizismus dar und bestreitet, nach wie vor, die Möglichkeit sicherer Erkenntnis in bezug auf die tradierten metaphysischen Themen, d. h. in bezug auf Metaphysik überhaupt.

Eine derartige *Agnosis*, die also der religiös-mystischen, der fundamentalistischen wie der sich philosophisch gebenden *Gnosis* entgegensteht, hat, wenn ich nicht irre, in unserer westlich-wissenschaftlichen Gesellschaft und auch in der Philosophie heute keinen hohen Kurswert. Immer noch will man wissen, schreckt man vor dem Eingeständnis des Nicht-Wissen-Könnens zurück, denunziert man als Resignation, was keineswegs auf Resignation beruht oder Resignation ist, sondern ein Fazit am Ende aller theoretischen und praktischen Wege sein dürfte. Die vielberedete „Sinnfrage“ – das Wort ist bereits (aber bezeichnenderweise) zu einem weltanschaulichen Kürzel geworden – wird heute oftmals in Umlauf gehalten, weil man von ihr positive Wirkungen für Politik, seelische Gesundheit, Religion und Christentum erwartet. Daß aber der Weg des modernen philosophischen Bewußtseins nicht (vereinfacht gesagt) „von der Sinnfrage zur Gottesfrage“ verläuft, sondern umgekehrt von der (alten) Gottesfrage (und Metaphysik) zu einer neuen und verschärften Sinnfrage (im Angesicht aller neuzeitlich-modernen Zweifel, Proteste und Negationen), wird noch wenig gesehen und bedacht. Das *Alpha privativum* scheint gegenüber den Wissenern und ihren Spielarten von *Gnosis* wenig vertrauenswürdig; das ist sehr seltsam, weil es die Lebenspraxis auf seiner Seite hat, was viele hinter vorgehaltener Hand auch zugeben, aber auch, weil das Mißlingen der diversen, sich gegenseitig zerstörenden theoretischen Ansprüche und die Beliebigkeit auf den religiös-mystischen Erfahrungsspielwiesen im Grunde die *Agnosis* favorisieren.

Zum Philosophieren gehört seit alters nicht nur die Liebe und der Wille zur *Sophia*, sondern auch die Liebe und der Wille zum *ἑνός*, zum Gemeinsamen oder zum Allgemeinen. So sagt es jedenfalls das Heraklit-Fragment B 2: „Daher muß man dem Allgemeinen folgen. Aber obwohl der Logos

allgemein ist, leben die Menschen, als ob jeder eine Privatvernunft hätte.“ Was aber zeigt sich uns heute angesichts der Fülle der Lehren und Meinungen über die höchsten oder tiefsten Fragen als das den Menschen als solchen Gemeinsame? Ist es nicht ebenjene *Agnosis*? Führt nicht jede „*Gnosis*“ zu Spaltungen, da sie uneinlösbare Ansprüche in die Menschheit hineinbringt? Wenn aber die *Agnosis* das Gemeinsame wäre, wäre sie dann nicht, legitimer und zweckmäßiger als jede *Gnosis*, die einzig vertretbare Basis für einen umfassenden Humanismus und insofern auch – für Frieden?

Dieser hier nur grob skizzierte Problemansatz wird in dem Werk von Bernd-Ulrich Hergemöller ausführlich erörtert. Gerade daß Hergemöller über die Analyse der Sinnfrage und die Bestimmung der *Agnosis* hinaus die sich von hier aus ergebenden Konsequenzen für die Ethik, die politische Philosophie und die Politikwissenschaft, die Sozialphilosophie, die Religionswissenschaft, die Pädagogik aufzeigt, macht den Wert und die Aktualität seines Buches aus. Mit Recht mischt sich Hergemöller von seinem Entwurf einer agnostischen Theorie aus in jüngste philosophische Auseinandersetzungen ein (ich nenne nur die Namen Apel, Habermas, Krings) und bringt er neue, bislang nicht oder zu wenig beachtete Reflexionen ins Spiel. Sein Buch ist zudem reich an geistesgeschichtlichen und kulturellen Seitenblicken, historischen Assoziationen, engagierten Stellungnahmen.

Es könnte freilich sein, daß die sogenannte „Zunft“ dem Buch die ihm zustehende Aufmerksamkeit versagt, denn sein Verfasser gehört dieser Zunft nicht an. Er ist ein ausgewiesener Historiker; als solcher hat er sich seit Jahren auch philosophischen Studien gewidmet. Nun, vielleicht habe ich eine falsche Meinung von der eigenen Zunft . . . Im übrigen dürfte es wohl klar sein, daß es gerade in der Philosophie heutzutage, aber vielleicht nicht erst heute, schwer fällt, ein Buch zu finden, dem man auf jeder Seite zustimmen könnte. Da Hergemöllers Werk aus großem persönlichem Interesse geschrieben ist und Fragen aufgreift, von denen heute nicht wenige Menschen umgetrieben werden, kann man nur wünschen, daß das Buch auch außerhalb der philosophischen Fachgrenzen in anderen Disziplinen, insbesondere in den Naturwissenschaften und den Theologien, sowie in der theoretisch interessierten Öffentlichkeit weite Beachtung findet.

Neben vielem anderen haben die Nazis auch das Wort „Weltanschauung“ korrumpiert; es lebt natürlich weiter (bekanntlich auch als deutsches Wort in nicht-deutschen Sprachen). In einer Lage wie der skizzierten besteht meiner Ansicht nach das Bedürfnis, in den ungeheuer weiten und chaotisch wirkenden Komplex Weltanschauung eine im Maße des philosophisch Möglichen vertretbare „Ordnung“ zu bringen, mit anderen Worten: das Bedürfnis nach einer philosophischen Weltanschauungslehre. Nicht eine abermals neue *Gnosis* ist damit gemeint, wohl jedoch die Ausarbeitung der grundlegenden humanen Gemeinsamkeiten in ihrem Verhältnis zu den – hoffentlich – bleibenden unaufhebbaren Verschiedenheiten. Indem eine solche Weltanschauungslehre auf der Basis der *Agnosis* den erkenntnistheoretischen Status

der nicht-agnostischen Positionen freizulegen vermöchte, könnte sie meines Erachtens insofern eine philosophische Friedenslehre sein und werden, als sie dazu beizutragen vermöchte, das Nicht-Verallgemeinerungsfähige als solches zu begreifen und auf seine öffentliche „Durchsetzung“ zugunsten des Verallgemeinerungsfähigen zu verzichten. Das klingt natürlich sehr formal und benennt zunächst nur eine Perspektive, eine Intention, eine Richtung. Dennoch wird damit eine für die Zukunft nicht nur theoretisch-philosophisch, sondern auch politisch-praktisch eminent wichtige Problematik aufgeworfen, zu der meiner Ansicht nach Hergemöllers Studie einen außerordentlich wichtigen Beitrag leistet, über den man nicht mit Schweigen hinweggehen sollte.

Hergemöllers Grundlegung einer Theorie und Praxis aus der *Agnosis* heraus, die man auf die Formel bringen kann: „*Agnosis versus Gnosis*“, gehört also in den Bereich all jener Bestrebungen, die Humanismus und Frieden intendieren; denn sie macht die auf „Entscheidung“ beruhenden Positionen als solche bewußt, erweist dementsprechend zahlreiche Streitursachen und Streitpunkte als obsolet und ruft zu einer konstruktiven Toleranz um des gemeinsamen Lebens willen auf.

Bonn, im Januar 1985

Heinz Robert Schlette

VORBEMERKUNG DES VERFASSERS

*Pro captu scriptoris —
habent sua fata libelli:*

Die Büchlein — so könnte man das bekannte Zitat des Terentianus Maurus leicht abwandeln — haben nicht nur in der Vorstellungswelt der Leser, sondern auch bezüglich der subjektiven Entwicklung der Verfasser ihr je eigenes Schicksal.

Wenn daher ein Hochschullehrer für Mittelalterliche Geschichte einen dezidiert philosophischen Text publiziert — was er weder in den Augen der „*medieval*“ noch in denen der „*philosophic community*“ tun dürfte — bedarf dies einer kurzen Vorbemerkung.

Der erste Entwurf zu „Weder — Noch“ entstand vor mehr als zehn Jahren gegen Ende meiner Studienzeit. Während eines Aufenthaltes in Bad Rippoldsau/Nordschwarzwald im Jahre 1975 trat der Grundgedanke — die Kombination der Sinnfrage mit dem modernen Agnostizismus — hinzu. Herr Professor Schlette, den ich sowohl aus seinen Büchern als auch persönlich seit meiner Studienzeit kannte, ermunterte mich, den privat konzipierten Text umzugestalten und die reguläre Drucklegung in Angriff zu nehmen. Da ohne dessen kritisches Engagement und ohne dessen wiederholten freundschaftlichen Mahnungen das Werk kaum zum Abschluß gelangt wäre, gilt ihm mein besonderer Dank.

Es dauerte mehrere Jahre, bis ich neben meinen sonstigen Arbeiten das Manuskript in die Form gebracht hatte, in der es nun erscheinen soll. Manche Ergänzungen, Literaturbelege und Überlegungen traten in dieser Zeit hinzu. Für viele wichtige Hinweise und Diskussionen habe ich insbesondere meinem Vetter, Herrn Dipl.-Math. Ludger Bernzen, zu danken.

Viemals danke ich auch der „Stiftung zur Förderung der Philosophie“ (Korschenbroich), die die Drucklegung durch einen namhaften Zuschuß gefördert hat.

Es bleibt abschließend der Wunsch, daß das Büchlein nicht nur von einigen Rezensenten mißmutig mit dem rechten Daumen durch „gearbeitet“, sondern auch von dem ein oder anderen Interessierten intensiv gelesen werde.

Münster, im Januar 1985

Bernd-Ulrich Hergemöller

EINLEITUNG

Ein Werk über die Sinnfrage scheint wenig originell. Viele, zu viele Abhandlungen zu diesem Thema erwecken berechtigtes Mißtrauen. Zu oft verbergen sich hinter anspruchsvollen und umfassenden Titeln vorgefaßte Glaubenssysteme, zu oft werden Leser von Vorgaben enttäuscht, die die Verfasser nicht einzulösen gedenken oder vermögen.

Aus Enttäuschungen aber kann das Bedürfnis erwachsen, sich einem Problem erneut zu stellen, zumal, wenn es noch nicht erschöpft ist. In der Tat kann die Sinnfrage als eine zentrale Aufgabe gegenwärtigen Denkens angesehen werden, die eine erneute, vertiefte und systematische Behandlung verdient.

Die Methode, die hierbei verfolgt werden soll, kann man zunächst die skeptische nennen: „Die Skepsis“, definiert Sextus Empiricus, „ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus sie wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen.“¹ So sollen nun auch hier – analog zu den Geboten des pyrrhonischen Skeptizismus – die verschiedenen traditionellen Sinnentwürfe, die bejahenden und verneinenden, einander gegenübergestellt werden, mit dem Ziel, darzutun, daß die argumentative Basis, auf der beide beruhen, von gleicher Art und Weise ist (*isostheneia*), daß daraus zunächst philosophische Urteilsverweigerung (*epoché*), daraus wiederum praktische Konsequenzen (angefangen bei der *ataraxía*) folgen.

Schon durch die Überschrift hebt sich dieser Traktat von der Bejahung des „Entweder – Oder“ als Forderung einer entschlossenen Wahl zugunsten des einen oder des anderen ab und führt das Problem weiter zum „Weder – Noch“, zur Anerkennung der Lehre vom Nicht-Erkennen-Können metaphysischer Grundbehauptungen. Für diese Lehre aber hat sich im Verlauf der letzten einhundert Jahre der Begriff ‘Agnostizismus’ eingebürgert. Im Gang der neuzeitlichen Philosophie fand die antike Skepsis nämlich erneute Würdigung und entscheidende Umwandlung: Ihre problematischen Stellen (wie die Fragen nach dem eigenen Wahrheitskriterium und -anspruch, nach den logischen Grundlagen und nach der erkenntnistheoretischen Wertung der „Phänomene“) wurden insbesondere durch Immanuel Kant aufgezeigt und in seiner transzendentalen Kritik sowohl am „Dogmatismus“ als auch am „Scepticism“ auf eine neue Ebene gehoben. Indem der Königsberger Philosoph im „Experiment der reinen Vernunft“ die Frage aufwarf, nach welchen Bedingungen unserer Erkenntnis sich die Gegenstände richten müssen,² gelangte er zwar ebensowenig wie der Pyrrhonismus zu einer positiven Entscheidung der Wahrheitsfrage, bestimmte aber zugleich kritisch gegen-

über dem Dogmatismus die Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnisfähigkeit.

Infolge dieser theoretischen Neuformulierung der gnoseologischen Grundproblematik und auch infolge der Tatsache, daß sich die argumentative Zielrichtung von Skepsis, Kritik und Aufklärung primär auf die Theismus-Atheismus-Frage als Hauptproblem der desultorischen Entscheidungsforderung zu konzentrieren begann, wurde offensichtlich das Bedürfnis nach neuen Begriffen geweckt. So vermochte sich seit seiner „Erfindung“ in der Londoner *Metaphysical Society* im Jahre 1869 der Terminus 'Agnostizismus' als Umschreibung dieser vernunftbegründeten kritischen Form metaphysischer Urteilsenthaltung und Skepsis mehr und mehr durchzusetzen.³ Entsprechend diesem philosophiegeschichtlichen Prozeß stellt sich vorliegende Arbeit ausdrücklich in den Zusammenhang des modernen Agnostizismus und versucht eine Position zu bestimmen, die als aporetisch-agnostische umschrieben werden soll.

Die antike Lehre hatte ihre Aussagen mit einem Purgativ verglichen, zu dessen Funktion es gehört, sich nach getaner Arbeit auch selbst abzuführen, — damit hatte sie sich vor der Gefahr des Selbstwiderspruchs und der dogmatischen Erstarrung bewahren wollen.⁴ Wittgenstein hat in einem anderen Bild — um die Unsinnigkeit jeder metaphysischen Implikate seines eigenen *tractatus* zu verdeutlichen, — seine dort aufgeführten Sätze einer Leiter gleichgestellt, die der Benutzer nach vollendetem Aufstieg wegwerfen könne.⁵

Beide Bilder, durch die die Vermeidung von logischen Selbstwidersprüchen mit noch größeren erkaufte wurde, verdeutlichen skeptisch-agnostische Grundhaltungen, von denen sich vorliegende Arbeit abzusetzen bemüht ist: Es wird sowohl für unbefriedigend gehalten, die Vernunft gleichsam freischwebend und spielerisch mit *techné* und *dýnamis* letztlich endlos und zirkulär zu beanspruchen (antike Skepsis), als auch von vornherein den größten Teil ihrer Selbstäußerungen als sprachlich-philosophisch sinnlos zu bezeichnen („positivistischer“ Agnostizismus). Demgegenüber soll die *Vernunft* als Basis zur Prüfung und Analyse der verschiedenen Entwürfe akzeptiert werden. Aufgezeigt werden soll der Prozeß (in der doppeldeutigen bildlichen Bedeutung des Wortes) der Vernunft, in welchem sie ihre Erkenntnis- und Aussagemöglichkeiten bestimmt, — mit dem leitenden, ebenfalls kantianischen, Primat, zu Aussagen über Handeln und Praxis überzugehen.

So werden sich zwar im folgenden materiell keine neuen Erkenntnisse ergeben (— bis auf jene, die in der Anlage einer neuen Systematik verborgen sind —), aber Ansätze und Vorschläge dazu, die bis zur Unübersichtlichkeit zerfaserten Antwortmöglichkeiten und Sinnentwürfe jedweder Provenienz systematisch zusammenzufassen und einander gegenüberzustellen, um auf diese Weise die Notwendigkeit philosophischer *Epoché* und darauf gegründeter Praxis zu demonstrieren.

Da sich dieser Traktat weniger dem antiken Skeptizismus als dem neuzeitlichen Agnostizismus verpflichtet wissen möchte, braucht er sich dem typisch skeptischen Problem der Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit nur im Vorfeld zu stellen. Wie Realität ausgesagt und ob bzw. wie sie erkannt werden kann, soll nicht Hauptgegenstand der Untersuchung sein. Dennoch kann hier vorweg auf die Möglichkeit verwiesen werden, ebenfalls die skeptisch-agnostische Methode zur Anwendung gelangen zu lassen: So wird im folgenden nicht von einem grundsätzlichen Zweifel an der Existenz der Erscheinungen ausgegangen (der Phänomene) – dies wäre die Richtung eines radikalen, „nihilistischen“ Skeptizismus (Gorgias) – aber von dem Zweifel, daß es möglich sei, aus dem uns sinnlich Gegebenen auf die wahre Realität, das *An Sich* des erscheinenden Gegenstandes oder Sachverhaltes, zu schließen. Entgegen dem „naiven Realismus“⁶ wird angenommen, daß eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Differenz zwischen dem Erscheinenden und der Wirklichkeit an sich besteht. Mit Kant (und Schopenhauer) kann man zwar versuchen, den Erkenntnisvorgang näher zu analysieren – namentlich durch die Annahme von Raum und Zeit (und Kausalität) als „reinen Formen der Anschauung“ – muß sich aber gerade dann mit der Feststellung begnügen, daß eine Hälfte der Wirklichkeit dunkel und unerreichbar bleibt. Es wird an der Leistungskraft des Intellekts festgehalten, zugleich aber betont, daß dieser in enge Grenzen verwiesen ist, aus denen er sich nur unvollkommen zu befreien vermag.

Des weiteren gestatten die Grenzen dieser Abhandlung nicht, ausführlich über das zugrundegelegte Menschenbild Aufschluß zu erteilen. Vorausgesetzt wird ein trichotomisches Modell, das den Menschen als Einheit von Körper (*sóma*), Seele (*psyché*) und Geist (*nous, intellectus, ratio*) ansieht. Unter 'Körper' wird der Träger dieser drei Konstituenten verstanden, der jeweils von eigenen Neigungen und Bedürfnissen („Trieben“) geleitet wird; unter *Psyché* die Gesamtheit der gefühlsmäßigen und erlebnishaften Zustände und Bedingungen (Zuneigung, Abneigung, Liebe, Angst, Freude etc.); unter *Ratio* das Ensemble der intellektuellen Fähigkeiten. Dieses alte trichotomische Modell, das in verschiedener Form das bis heute führende geblieben sein dürfte, erleichtert nicht nur das Verständnis des Menschen als solchen, sondern auch die Beurteilung der einzelnen philosophischen Ansätze, indem es die heterogenen philosophischen Argumente auch auf die Differenz im vorausgesetzten anthropologischen Bild zurückführen kann.

Diese Arbeit bleibt im Rahmen der abendländischen Rationalität, d. h. sie bemüht sich, die historisch vorgegebenen Argumentations- und Kommunikationszusammenhänge, in denen das hier praktizierte Denken immer schon steht, zu berücksichtigen. Ohne das Bild eines ewig gleichen transzendentalen Selbstbewußtseins anachronistisch wiederzubeschwören, postuliert sie zumindest in der Form eine gesamt-menschheitliche Einheit der Vernunft, daß sie einige wenige Grundfragen, wie die nach dem eigenen Leben, dem eigenen Tod, dem Ziel und dem Zweck – kurz nach dem 'Sinn' (in der

unten zu entfaltenden Dreidimensionalität des Wortes) – für prinzipiell gleich und „ewig“ hält, d. h. sie als Leitfragen hinter allen philosophischen, theologischen und weltanschaulichen Äußerungen zu entdecken sucht.

Dieser rationale Ansatz (den wir – gerade angesichts der heutigen vielfältigen Verwendung des Wortes – nicht ‘transzendental’ o. ä. nennen wollen) schließt u. U. gleiche Berechtigung der psychischen Ebene nicht aus. Es wird somit zwar behauptet, daß eine Klärung der menschlichen Grundfragen nur im Bereich der *Ratio* möglich sei, aber auch, daß ein Mensch trotz eines Maximums an rationalen Gründen dem gefühls- und erlebnishaften Moment den Vorzug geben kann.

Dies ist der inhaltliche, methodische, erkenntnistheoretische und anthropologische Rahmen, in dem die Sinnfrage, die trotz allem als die wichtigste des Menschen angesehen wird, neu untersucht werden soll. Die folgenden kurzen Ausführungen zur Philosophiegeschichte und die daraus herbeigezogenen Beispiele erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern nur auf kurze und exemplarische Illustration der jeweils angesprochenen Argumentationsfigur. Es wird nicht der Versuch unternommen, eine möglichst materialreiche Arbeit zusammenzutragen, sondern, einen handlichen Traktat zu erstellen, der den Überblick erleichtern und Orientierungshilfe sein kann in der Sache, die alle angeht.

1. ZUR DEFINITION DER SINNFRAGE

1.1. DIE BEDEUTUNG DES WORTES 'SINN'

Was bedeutet das Wort 'Sinn'? Die begriffsgeschichtliche Fragestellung erfordert einen Blick in das Grimmsche Wörterbuch der Deutschen Sprache. Dort werden im 10. Band von 1905 nicht weniger als 24 Varianten aufgeführt, die wie folgt systematisiert werden sollen:⁷

— Zunächst bezeichnet 'Sinn' den weiten Bereich dessen, „worauf Wahrnehmung beruht und was sie erreicht“⁸. Hierbei kann man zwischen den äußeren und den inneren Sinnen unterscheiden. Die äußeren meinen „die Fähigkeit des Organismus, bestimmte Reize der Außenwelt (exogene Reize) oder des Körperinneren (endogene Reize) durch besondere Reizeempfänger (Rezeptoren) aufzunehmen, in Erregungen zu verwandeln sowie . . . diese über bestimmte Nervenbahnen (Sinnesnerven) den zugehörigen Zentren des Gehirns (Sinneszentren) zuzuleiten . . .“⁹ Vereinfacht werden auch die körperlichen Organe der Wahrnehmung selbst als 'Sinne' bezeichnet („die fünf Sinne“).

Der Bereich der inneren Sinne umfaßt ein weites Feld verschiedener Inhalte, die sich aber in allen Nuancierungen bereits in der Literatur um 1800 nachweisen lassen: Bewußtsein; Vorstellung / Gedächtnis; Verstand / Intellekt; inneres Wesen / individuelle Veranlagung / Gesinnung; Gefühl / Gemüt sowie Wille / Absicht / Intention. 'Sinn' bezieht sich somit sowohl auf die intellektuelle Seite des Menschen — insbesondere auf den inneren Reflexions- und Urteilsprozeß („ratender Sinn“) — als auch auf die psychisch-emotionale Seite, indem er „die einem jeden eigenthümliche geistigseelische veranlagung, die seine sonderart ausmacht“¹⁰ umschreibt.

— Im Zusammenhang hiermit hat die Bedeutungsvariante 'Auffassungsgabe' eine gewisse Eigenständigkeit erlangt. 'Sinn' benennt demnach „das geistesleben nach seiner receptiven seite, die empfänglichkeit für eindrücke, das auffassungsvermögen“¹¹ (Sinn für Musik, Kunst, Technik, Geschichte etc.). Diese Bedeutung, die noch im Grimmschen Wörterbuch als ungewöhnlich empfunden wird, ist jedoch in Ansätzen bereits im gesamten 19. Jahrhundert gang und gäbe (früher Marx!) und hat sich seitdem als eine der führenden durchgesetzt.

— Die Verwendungsmöglichkeit von 'Sinn' im weiten Sinne von 'Bedeutung' wird von demselben Lexikon als „in neuerer Zeit nur noch üblich und sehr gewöhnlich“ bezeichnet.¹² 'Sinn' meint demzufolge „bedeutung, meinung, geistiger gehalt, tendenz einer äusserung, eines werkes oder (seltner) einer abhandlung im gegensatz zu ihrem wortlaut bzw. ihrer äusseren erscheinung“.¹³ Man hat diese Form — die für die Sinnfrage des 20. Jahrhunderts

mitentscheidend wurde – kurz die „hermeneutische Bedeutung“ des Sinnbegriffes genannt.¹⁴

Die dezidiert philosophische Sinnfrage ist damit von den Brüdern Grimm bzw. deren Nachfolgern noch nicht konkretisiert worden, – vor allem, weil sie in diesen Jahren noch in der Entfaltung begriffen und trotz mancher Ansätze im 19. Jahrhundert unter dieser Bezeichnung noch nicht allgemein verbreitet und akzeptiert war.

Man kann vom heutigen Standpunkt aus in philosophischer Hinsicht ebenfalls drei größere Bereiche namhaft machen:

– ‘Sinn’ meint zum ersten den Zusammenhang der Zweck-Mittel-Relation, Zweckdienlichkeit im weiteren Sinne, oder „konstitutive Beziehung einer Handlung oder Aussage zu dem, was sie intendiert“.¹⁵

– Zum zweiten spielt die Variante ‘Bedeutung’ eine wichtige Rolle, die aber nicht nur allgemein den Gehalt von etwas Unbekanntem bzw. Rätselhaftem meint, sondern generell das „Eigentliche“, „Wesenhafte“, den „umfassenden Zusammenhang“, das „tragende Ganze“¹⁶ des Menschen und der Welt umgreift.

– Schließlich benennt ‘Sinn’ in der derzeit häufigsten und allgemein üblichen Form den höchsten Wert, die absolute „Wünschbarkeit“ (Nietzsche), das letzte Ziel, das end-gültige Woraufhin und Worumwillen von Mensch und Menschheit.

Wir wollen diese spezifisch philosophische Sinnfrage im folgenden kurz analysieren.¹⁷

1.1.1. Sinn als Zweckdienlichkeit

Eine Handlung wird als ‘sinnvoll’ bezeichnet, wenn sie zur Erreichung eines Zweckes (Zieles bzw. Teilzieles) etwas Nötiges beiträgt. ‘Sinnwidrig’ ist sie, wenn sie der Erreichung dieses Zieles zuwiderläuft; ‘sinnlos’, wenn sie zur Erlangung des angestrebten Zweckes nichts beiträgt.¹⁸

Die empirische Naturbeobachtung hat vielfach zur staunenden Feststellung einer Kette endloser Zweckdienlichkeiten im mineralogischen, pflanzlichen und tierischen Bereich geführt: So bewirkt die Sonne die Photosynthese der Pflanzen, diese wiederum produzieren Sauerstoff, welcher den Säugetieren lebensnotwendig ist.

So dient der Mund zum Kauen, das Auge zum Sehen, das Herz zur Blutzirkulation, und alle Organe zusammen zur Erhaltung des menschlichen Körpers.

Schopenhauer hat diese Zweckmäßigkeit eine doppelte genannt: „theils eine *i n n e r e*, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine *ä u ß e r e*, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner

Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesamten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt.“¹⁹

In analoger Weise wurde – vielfach auch in popularisierenden Texten – vom zweckrationalen Handeln einzelner Menschen auf die Zweckhaftigkeit des gesamtgeschichtlichen Prozesses geschlossen, wobei die einzelnen – auch negativen – Ereignisse des historischen Ablaufs als sinnvoll, kausal erklärbar und notwendig angesehen werden konnten. So entstanden die Begriffe 'Sinn der Natur' und 'Sinn der Geschichte' dadurch, daß die Menschen die engen Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeit überschritten und sich auf die fiktive Warte eines ihnen unmöglichen Erkenntnisstandpunktes begeben haben. Keineswegs sind wir jedoch berechtigt, wie Schopenhauer sagt, unsere menschlichen Vorstellungen von Zweckmäßigkeit auf die Natur zu übertragen,²⁰ und keinesfalls dürfen wir, wie Marx formuliert, die 'Geschichte' als separates Wesen ansehen, das ungeheuren Reichtum besitze oder die Kämpfe kämpfe.²¹ Somit können beide Begriffe nur noch entweder in bewußt analoger Ausdrucksweise oder gezielt metaphysischer Absicht verwandt werden.

1.1.2. *Sinn als Bedeutung*

1.1.2.1. Bedeutung von Handlungen

Eine zweckdienliche Handlung, Geste, Mimik, wird als 'sinnvoll' bezeichnet, wenn deren äußere Form das Gemeinte adäquat vermitteln kann. So ist es 'sinnvoll', wenn ein Autofahrer einem anderen gegenüber mit dem Zeigefinger an die Stirn tippt oder ihm mit der geballten Faust droht. Identität von Sinn als Zweckdienlichkeit und Bedeutung liegt vor, wenn die Entschlüsselung einer Handlungsweise ohne weiteres gelingt.

Etwas anders verhält es sich, wenn diese Vermittlung mißlingt: dann liegt nur eine sinnvoll gemeinte, aber real-funktional sinnlose Handlung vor: Wenn z. B. ein französischer Autofahrer einem Deutschen Zeige- und Ringfinger entgegenstreckt – das Zeichen für den gehörnten Ehemann, das in Frankreich als üble Beleidigung gilt – dieser aber die böse Absicht nicht versteht, ist der Sinn der Handlung nur intendiert, aber nicht erfüllt, weil deren Bedeutung unklar geblieben ist.

Daneben gibt es zahlreiche Handlungen, die weder einen Sinn als Zweckdienlichkeit noch als Bedeutung haben. Solche reflexen, nervösen oder unwillkürlichen körperlichen Aktionen gewinnen lediglich für den Fachspezialisten der Psychoanalyse eine gewisse Bedeutung. Ausgeprägtere Formen dieses Verhaltens liegen vor, wenn der Mensch nicht zweckrational geplante ('sinnlose') Handlungen vornimmt, die dennoch recht auffällig sind und in ihrer Bedeutung leichter erschlossen werden können: Verspre-

chen, Verlegen, Vergessen u. a. „Freudsche Fehlleistungen“ sind hier zu nennen.²²

1.1.2.2. Bedeutung von Wort und Schrift

Die angedeuteten psychischen Probleme weisen schon in den Bereich von Sprache und Wort (Psycheme, Grapheme, Phoneme), auf den sich ein nicht geringer Teil der Sinndeutung erstreckt. Namhafte Spezialbereiche verschiedener Wissenschaften und Disziplinen, die philosophische Hermeneutik, die Geschichtswissenschaft, die biblische Exegese oder die klassische und moderne Philologie, leben von der Deutung von Wort und Schrift, also von der Entdeckung nicht offenkundigen Sinnes.

Auch hier können vier Bereiche unterschieden werden: So gibt es zunächst sinnvoll gemeinte und sinnvoll gedeutete Sprache – man denke an die Übersetzung einer Fremdsprache, an die Entzifferung eines bislang unbekannten Zeichensystems – die jeweils ohne größere Brüche und Verständnisschwierigkeiten vor sich gehen.

Zweitens erweist sich ein Zeichen- oder Lautsystem als mehrdeutig: Hier eröffnet sich der weite Bereich der Hermeneutik und Interpretation, der gerade von der (z. T. zeitgebundenen) Polyvalenz des Vorgegebenen lebt. Alte Hieroglyphen, schlecht entzifferbare Codes, religiöse und weltanschauliche Texte, Gedichte und Romane, fallen unter diese Kategorie.

Natürlich gibt es auch drittens eine Menge sinnloser, nichts Tiefsinniges bedeutender Worte und Schriftzeichen. Das Gelalle eines Kindes, das Gegröhle eines Volltrunkenen, das Gekritzel auf einem Schmierzettel, all dies ist im alltäglichen Leben ohne besonderen Sinn, wenngleich es unter besonderen (psychoanalytischen) Aspekten auf seine Bedeutung hin untersucht werden kann.

Als letzten Punkt kann man die sinnlos gemeinten, aber sinnvoll gedeuteten Worte namhaft machen, die von Freud zum ersten Mal systematisch untersucht worden sind: Der Satz „Hier ist allerlei zum Vorschwein gekommen“ ist zwar sinnlos, weil er mit einem Prädikatsnomen operiert, das es nicht gibt, aber dennoch sinnvoll zu interpretieren, weil er als Kombination zweier Wörter gedeutet werden und somit Auskunft über die innere Aussage-Intention des Betreffenden erteilen kann.

1.1.2.3. Bedeutung von Natur und Geschichte

Die obige Feststellung, daß nicht selten auch der Natur ein Sinn als Zweckmäßigkeit zugeschrieben wird, gilt in analoger Weise auch hier. In diesem Fall wird der Interpretationsprozeß, der bei menschlichem Handeln und Produkten menschlicher Denkleistung eine Berechtigung hat, auf die Er-

scheinungen der Natur übertragen. So versuchten die römischen Priester durch die Beobachtung der Natur zu Aussagen über den Willen der Götter zu gelangen: Sowohl den unwillkürlichen Oblativauspicien (Blitzschlag, Epilepsie etc.) als auch den terminlich gebundenen Impetrativauspicien (Eingeweideschau, Hühnerfraß) wurde eine hohe Bedeutung abgerungen. Vergleichbare Denkmodelle finden sich zu allen Zeiten – in der mittelalterlichen Mikro-Makro-Kosmos-Spekulation oder in heutigen Grenzbereichen der anerkannten Wissenschaften, etwa in der Astrologie.

In gleicher Form kann die Frage nach der Bedeutung von Geschichte und bestimmten geschichtlichen Ereignissen gestellt werden. Derartige Auslegungsversuche finden sich in denjenigen Entwürfen, die auch eine Theorie der Geschichte als ganzer konzipieren, und sie sind nur dann möglich, wenn die Geschichte auch im ersten Sinn als Zweckdienlichkeit aufgefaßt wird. Im Bereich des Volksaberglaubens und der landläufigen Redensarten finden sich zahlreiche Relikte der gleichen Denkstrukturen: Spinne am Morgen, bringt Kummer und Sorgen; Schäfchen zur Linken, tut Freude dir winken.

1.1.3. Sinn als Ziel

Wenn wir Sinn als 'Zweckdienlichkeit' und als 'Bedeutung' fassen, ist die dritte Verwendungsmöglichkeit schon indirekt involviert: Die Zweckdienlichkeit umschreibt das Verhältnis einer Leistung zu einem vorgegebenen Ziel, ohne daß eine genaue Bestimmung und Begründung dieser teleologischen Vorgabe erfolgen muß. Sinn als Bedeutung ist insofern angesprochen, als gewisse Antwort- und Argumentationsfiguren aus dem Bereich der Deutung mit denen aus dem Bereich der Zielvorstellungen identisch sind.

Gegenüber diesen beiden genannten Bedeutungen von 'Sinn', die zunächst dem rein funktional-empirischen Bereich entnommen sind, reicht die Bedeutung 'Ziel' (*télos*) in den Kernbereich der klassischen Metaphysik hinein und wird daher im Rahmen eines durch den neuzeitlich-empirischen Wissenschaftsbegriff geprägten Denkens am ehesten auf Kritik stoßen. In diesem Bezugszusammenhang ist es logisch verboten, die Sinnfrage in die Form zu kleiden: "Welchen Sinn hat Leben?", sondern es muß die Form gewählt werden: "Hat Leben Sinn?" Man darf nicht die Existenz von 'Sinn an sich' voraussetzen, sondern muß die *petitio principii* durch eine offene Frage von vornherein zu vermeiden suchen.

So sehr der Mensch dazu neigt, dem eigenen Leben einen Sinn zuzuschreiben, wird er auch dazu verleitet, der Natur als ganzer ein *Telos* zu unterstellen. Die Beobachtung der Kausalität innerhalb der natürlichen Vorgänge läßt den Menschen allzu leicht vom eigenen bewußten Denken auf die Natur schließen, der man entweder eine immanente Teleologie unterstellt oder sie unter den Willen eines Höheren Wesens ordnet: Theismus und Pantheismus treffen sich an diesem Punkt.

Offensichtlich ist es für den Menschen noch suggestiver und faszinierender, der gesamten geschichtlichen Entwicklung seiner Gattung, die er doch immer als Summe der einzelnen menschlichen Handlungen und Lebensläufe interpretieren kann, einen Gesamtsinn und einen Endzweck zu unterstellen. Klassische Beispiele in der deutschen philosophischen Tradition sind Hegel und Marx:

Hegel deutet die Geschichte als Entwicklungsgeschichte des Geistes, das Wesen des Geistes aber als Freiheit. Geschichte ist nach ihm „Fortschritt im Bewußtsein und der aus diesem Bewußtsein resultierenden Verwirklichungen der Freiheit“. Somit kann er mit einem berühmten Wort aus den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ von einem „Trieb der Perfektibilität“ sprechen, von einem Prinzip, das die Veränderung selbst zu einem Gesetzlichen mache, und das der göttlichen Vernunft, die auf einen geschichtlichen Endzweck zulaufe, entspreche.²³

Der Marxismus hat wichtige dieser Grundanschauungen übernommen, allerdings den Grund für den Trieb der Perfektibilität und die Art und Weise des geschichtlich-dialektischen Ablaufs grundsätzlich in den gesellschaftlichen und ökonomischen Voraussetzungen verankern wollen. Er deduziert die These von geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten nicht aus einer Analyse des Bewußtseins der Freiheit, sondern aus dem konkreten Prozeß der materiellen Entwicklung. So werden aus der Beobachtung vor allem des Verhältnisses zwischen materiellen Produktivkräften und objektiven Produktionsverhältnissen Abstraktionen und Gesetzmäßigkeiten entwickelt, nach denen sich die Menschheitsgeschichte dem Endziel einer klassenlosen Gesellschaft zubewege. Hegels „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, der bürgerliche Staat, fällt bei Marx unter die „Vorgeschichte der Menschheit“;²⁴ das Reich der Freiheit beginnt erst nach der sozialistischen Revolution.

Teleologische Momente aber finden sich nicht nur in den philosophischen Klassikern des 19. Jahrhunderts, sondern auch in vielen Theorieansätzen der Gegenwart: Im Neo-Evolutionismus und in der Systemtheorie; in der „älteren“ (Lorenz, Eibl-Eibesfeldt) und der „neueren“ (Wickler, Seibt) Human-Ethologie, in der Evolutionstheorie der Kultur (Dawkins) oder in der „Drei-Stadien-Theorie“ der moralischen Entwicklung (Piaget, Kohlberg, Habermas, Apel). Ein nicht geringer Teil der z. T. heftig geführten Kontroversen läßt sich auf den Versuch reduzieren, gerade jene teleologischen und quasi-metaphysischen Momente aufzuspüren und auszumerzen, gegen die alle Vertreter dieser neueren Disziplinen ursprünglich ins Feld gezogen waren.²⁵

Eine skeptisch-agnostische Behandlung der Sinnfrage wird nicht das Ziel haben, althergebrachte teleologische Konnotationen zu repristinieren, sondern kritisch gerade vor jenen Gedankengebäuden zu warnen, die – mitunter wieder im Gewande weltwissender Vernunft – Zusammenhänge und Gesamtheorien entwerfen, die die Grenzen des Wißbaren längst hinter sich gelassen haben.

1.2. DIE FRAGE ALS SOLCHE

Geht man davon aus, daß der Mensch das einzige mit Vernunft begabte Wesen ist, das man empirisch nachweisen kann, so schließt diese banale Feststellung die Tatsache ein, daß er das einzige Wesen ist, das fragen kann, — auch wenn dies nicht zugleich meint, daß er auf alle Fragen auch eine Antwort zu finden imstande ist. Erzählungen über andere fragende Wesen, etwa über einen Gott, der den Menschen fragt, wo sein Bruder Abel sei, oder über einen Engel, der zornig-rhetorisch fragt: „Wer ist wie Gott?“ (*mi-cha-el*) muten legendär und exegesebedürftig an.

Schon das Bewußtsein dieser einzigartigen Fähigkeit spornt an, die Fragestellung sowohl im wissenschaftlich-szientistischen Bereich auszuschöpfen und voranzutreiben als auch im denkerisch-philosophischen Bereich das stete Fragen und Infragestellen zu unternehmen. Diejenige Disziplin aber, die sich im äußersten und abstraktesten Sinne als Fraglichmachen und Infragestellen dessen vollzieht, was sich als fraglose und selbstverständliche Wahrheit ausgibt, wird herkömmlicherweise 'Philosophie' genannt.²⁶ So ist der Grundsatz, daß es nichts geben darf, das nicht befragt würde, wie Jaspers formuliert, das „Grundelement des Philosophierens.“²⁷ Somit kann Philosophie „radikal“²⁸ als „nie beruhigtes Fragen“²⁹ verstanden werden.

Fragen wir demnach nach dem Wesen und der Bedeutung der Frage, so werden wir zugleich berücksichtigen müssen, daß sie Wesenselement und Konstituens jeden abstrakten, offenen Denkvollzuges ist, jener geistigen Bemühung, die man seit den Tagen der Griechen „Liebe zur Weisheit“ nennt. Wenn Fragen als solches aber in enge Nähe zur Weisheit rückt, gilt es auch das Schwere Wort Heideggers verständlicher zu machen, daß Fragen die Frömmigkeit des Denkens sei.³⁰ Ebenso wie man die vertrauensvolle Haltung eines gläubigen Menschen als 'Frömmigkeit' bezeichnen kann, der sich einer bestimmten Sphäre und Haltung ergibt, auf ihr basiert und sich stets auf sie bezieht, sie als Wirklichkeit akzeptiert, obgleich sie sich nicht in gleichem Maße kognitiv darstellt wie die ihm erscheinenden Gegenstände und Sachverhalte; ebenso kann man jene Grundhaltung, Grundentscheidung des fragenden Menschen analog als 'Frömmigkeit' bezeichnen, die ihm seinen Halt und seine Existenzweise, seine Sicherheit trotz aller Unsicherheit, seine Rückbindung trotz aller Ungebundenheit, vermittelt. Während allerdings die „Frömmigkeit des Herzens“ die Dialektik der Unsicherheit mithineingenommen hat in eine grundsätzliche Entscheidung für das Transzendente, bleibt die „Frömmigkeit des Denkens“ im Bereich der Frage stehen, die keinen Halt hat außer dem ihrer eigenen Kraft und Dynamik. Wenn somit die Philosophie der eigentliche Ort systematischen Fragens ist und wenn die Sinnfrage die wichtigste philosophische Frage überhaupt ist — wie unten noch darzutun sein wird — so ist die Sinnfrage folglich diejenige Frage, auf die es zuerst und zumeist ankommt, d. h. auf welcher alle anderen Fragen basieren, die den Menschen als Ganzen berühren.

Merkwürdig genug ist und bleibt die Fähigkeit, Fragen zu stellen, unbeschadet dessen, daß sie auch beantwortet werden können. Es handelt sich dabei um eine Fähigkeit von solcher Bedeutung und Invarianz, daß man sie zu den Grundeigenschaften des Menschen rechnen muß.

Demgegenüber wirken Versuche, sie auf metaphysische, entwicklungsgeschichtliche oder andere Art und Weise zu erklären, ein wenig hilflos an. In neuerer Zeit hat sich Jacques Monod für den Gedanken engagiert, daß es einen evolutionären Grund gebe, der uns zur radikalen Frage nötige: Er hat im Zusammenhang mit seiner Theorie über die Genese von Mythen und Metaphysik die Ansicht vertreten, daß das Bedürfnis nach Erklärung und Sinn angeboren sei. In der Urgesellschaft habe nämlich das Stammesgesetz eine ungewöhnlich starke und verbindliche Kraft besessen, das man zur weiteren Absicherung bald mythisch und metaphysisch überhöht habe. In diesen urgesellschaftlichen metaphysischen Überhöhungszwängen und Gesetzesformen aber sieht er den biologisch-genetischen Grund, der noch uns Heutige zwingt, dem von ihm als 'Angst' charakterisierten Bedürfnis nach Erklärung, nach Erforschung der Frage nach dem Sinn des Daseins, stattzugeben.³¹ Einen größeren Reiz als den einer spekulativen Theorie kann man diesen Gedanken wohl schwerlich abgewinnen.

Weniger materialistisch, stärker metaphysisch hat Schopenhauer die Fragefähigkeit des Menschen und den Widerspruch zu den ihm zu Gebote stehenden Antworten zu erklären gesucht: Die Fragefähigkeit gehört nach ihm dem Intellekt zu. Dieser wird von ihm als Diener, *mechané*, Exekutivorgan des Willens (zum Leben) verstanden; der Intellekt erhellt durch seine Fähigkeit zur Erkenntnis und Kausalerklärung die dem Willen dunkle Welt, ohne sich aber (außer in der Kunst und Philosophie) von dessen Einflüssen und Banden losreißen zu können.³² Die eigentliche Aufgabe des Intellektes ist es demnach nur, im Dienste des Willens für die Bewältigung des Lebens und die Erhaltung des Menschen Sorge zu tragen; zu diesem Behufe ist ihm die Fähigkeit zu rationalen Schlüssen und Deduktionen gegeben. Diese formale Fähigkeit aber gibt ihm auch die Möglichkeit, mit seinen Fragen und Schlüssen in jene Gebiete vorzudringen, die er kraft Amtes gar nicht erschließen kann. So kann sich der Intellekt auch dem Willen fragend nähern und zu ergründen suchen, was jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlecht hin an sich selbst sei?³³ „Diese Frage aber ist nie zu beantworten, weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkanntes schon als solches nur Erscheinung ist.“³⁴ Versucht der Intellekt sich hinter die Phänomene („Vorstellung“) zu begeben, das *An-Sich* zu ergründen, wird es ihm nie gelingen. Schopenhauer hat somit einen in sich konzisen Gedankengang entwickelt: Der Intellekt dient dem Willen und hat zu diesem Zweck formale Fähigkeiten erhalten. Diese setzten ihn in die Lage, nach Dingen und Sachverhalten zu fragen (etwa nach dem *An-sich* der Phänomene), die er aufgrund seiner

begrenzten Funktion nicht erhellen kann. Es gehört zur Qual und zum Leiden des menschlichen Lebens, diesen Widerspruch auszutragen.

Sieht man vom metaphysischen Gesamtzusammenhang des Schopenhauerschen Systems ab, wird man nicht umhin können, diesem Erklärungsversuch des aufgezeigten Problems ein hohes Maß an Plausibilität zuzusprechen: Die formalen und technischen Fähigkeiten des Intellekts, die dieser benötigt, um das eigene Leben zu sichern und zu erhalten, sind von solcher Struktur, daß sie in einem unendlichen Regreß Frage an Frage heften, bis sie notwendig recht bald in Bereiche kommen, in denen es keine gesicherten Antworten mehr gibt.

Dies angenommen, muß auch die früheste Vertretung der Gattung *homo sapiens* – des vernunftbegabten Sinnenwesens – die Möglichkeit zur Sinnfrage gehabt haben: „Zwischen den Höhlen von Les Eyzies und Lascaux“, schreibt André Malraux, „wo die Résistants im Winter 1943 Waffen versteckt hielten, da habe ich mich gefragt, indem ich mir ferne Rentierherden im prähistorischen Schnee ausmalte, ob nicht der Mensch geboren worden ist, als er zum ersten Mal beim Anblick eines Leichnams geflüstert hat: ‘Warum?’“³⁵ Dies macht deutlich, daß die Sinnfrage zum Menschen als solchen gehört und daß sie in der „*condition humaine*“ als solcher wurzelt. Es hat wenig Sinn, sie evolutionistisch oder urgeschichtlich herleiten und deuten zu wollen, sondern es muß gesehen werden, daß sie dem Menschen eignet, weil dieser als einziges aller bekannten Lebewesen fähig ist, seine Situation, seine Endlichkeit, seine Grenzen zu reflektieren. Es gehört aber zur Tragik des fragenden Wesens, daß seine Fragen letztlich ohne Antwort bleiben.

1.3. SINNFRAGE

1.3.1. Sinnfrage und Interesse

Begreift man ‘Sinn’ als Einheit von Zweckdienlichkeit, Bedeutung und Ziel in Bezug auf das menschliche Leben; versteht man ‘Frage’ als anthropogene Grundeigenschaft, die in der Warum-Frage wurzelt, so ist die explizite Sinnfrage die Artikulation eines menschlichen Bedürfnisses, die als die wichtigste und bedeutsamste Art menschlicher Selbstreflexion angesehen werden kann.

Zunächst will es scheinen, als gebe es relevantere und grundsätzlichere Probleme. Es sind besonders zwei, die hier zu nennen wären: Erstens kann die Meinung vertreten werden, daß an den Anfang allen systematischen Fragens das Problem der erkenntnistheoretischen Konstituierung von Existenzaussagen (Daß-Aussagen), das heißt eine kognitiv-erkenntnistheoretische Diskussion um die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Verstandes und der Vernunft, zu treten habe. Zweitens findet sich vielfach die Suche nach einem entscheidenden Oberbegriff – sei er nun Gott, Substanz, Geist oder Sein geheißen – als Grundproblem philosophischer Anstrengungen.

Halten wir dem ein bekanntes Camus-Zitat entgegen: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt erst später. Das sind Spielereien; zunächst heißt es Antwort geben.“³⁶ Der Denker des Mythos von Sisyphus artikuliert hier vehement und recht „unphilosophisch“ (im Sinne traditionell-logischen Philosophierens) die Sinnfrage als Kernproblem der Philosophie: „Also schließe ich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist.“³⁷ Die Begründung für diese Dringlichkeit und Vorrangigkeit findet Camus nicht in Theorien und Konstruktionen, sondern im konkreten, vom Tode begrenzten Menschendasein selbst. Auf die Frage, warum diese Frage die wichtigste sei, antwortet er: „der Handlungen wegen, zu denen sie verpflichtet. Ich kenne niemanden, der für den ontologischen Beweis gestorben wäre . . . Dagegen sehe ich viele Leute sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten . . .“³⁸

Der Gedanke ist einleuchtend, denn es ist offenkundig, daß der Mensch kein Ereignis seines Lebens namhaft machen kann, das für ihn entscheidendere Folgen hätte als der Tod. Der Wechsel vom Leben zum Tod, vom Sein zum Nicht-mehr-hier-sein, ist der größte Wechsel, dem der Mensch unterliegen kann. Wenn demnach eine Frage als logische Konsequenz (ohne jede ethische Wertung) die Alternative: Leben (Weiterleben) oder Nicht-mehr-Leben (Suizid) aufwirft, dann wird man darin die konsequenzenreichste und bedeutsamste Frage des Menschen erblicken dürfen.

Somit geht die Sinnfrage auch den beiden exemplarischen Grundfragen der Philosophie voran: Geht man davon aus, daß an den Anfang aller Fragen diejenige nach der menschlichen Erkenntnis als solcher, ihrer Grundlagen, Reichweite und Grenzen gehöre, so wird man schon bei den Begriffen 'ich denke' und 'etwas' (Realität) im Dickicht schwierigster Gedanken und Systeme sein: „Wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz 'ich denke' ausgedrückt ist“ – schreibt Nietzsche – „so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein 'Ich' giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist . . .“³⁹ Und so wird letztlich derjenige, der noch vor kurzem unmittelbare Gewißheit (zumindest über die Tatsache, daß er – entsprechend dem cartesianischen Ansatz – denke und sei) zu besitzen glaubte, von dem modernen Philosophen nicht viel mehr als „ein Lächeln und zwei Fragezeichen“ zu erwarten haben.⁴⁰

Die gleichen Schwierigkeiten tauchen bei der Reflexion des Objektes der Erkenntnis auf: Ob das Ich überhaupt etwas außer seiner selbst zu erkennen imstande sei, ob die Erkenntnis zu den Dingen selbst oder nur zu

den Phänomenen vordringen könne, ob es unmittelbar Erkanntes und Gewußtes gebe, wie die Scheinwelt und Seinwelt zueinander sich verhalten.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens würde in solchen Zusammenhängen geradezu absurd klingen, und demjenigen, der trotz allem auf Klärung gerade dieser Frage beharren würde, wird seitens dieser Erkenntnistheoretiker und Grundlagendenker keine andere Wahl gelassen, als sich mehr oder weniger, gewissermaßen als Entlastung und Abkürzung des kognitiven Prozesses, auf den Standpunkt einer bestimmten erkenntnistheoretischen Haltung zu stellen: so wie wir eingangs die Gewißheit des eigenen Seins vorausgesetzt und gegenüber der Erkenntnis der Dinge und Sachverhalte einem skeptisch-kritischen „Phänomenalismus“ das Wort geredet haben.

Ferner gehört es zum festen Bestand philosophisch-metaphysischer Traditionen, das Denken und Zweifeln nach Möglichkeit in einem Grundbegriff zu verankern, den die meisten 'Gott' nennen, der aber vielfältige Namen tragen kann. Greifen wir zur Veranschaulichung die Frage nach dem 'Sein' heraus und nach der Bedeutung des Wortes, dem 'Sinn' von 'Sein', die in den Zwischen- und Nachkriegsjahrzehnten vor allem durch Heidegger wieder ins Bewußtsein breiter Kreise gebracht worden ist. So kann man nun den Heideggerschen Denkweg verfolgen, das Sein des Seienden in der Sorgestruktur des Daseins, der dreidimensionalen 'ekstatischen Erstrecktheit' sehen; man kann das 'Sein' über den Weg durch das 'Nichts' als das ganz andere zum Seienden interpretieren; man kann selbst die transzendental-philosophische Sicht Kants zu übersteigen versuchen, indem man es ablehnt, 'Sein' als „reine Proposition der Modalität des Seienden“ zu bezeichnen; und man kann sich letztlich als Hirte und Prophet eines ausständigen, in Hoffnung erwarteten Seins ausgeben; — immer wird der Fragende und Suchende vor neuen Schwierigkeiten und Rätseln stehen, denen er sich staunend nähert, — und immer wieder wird er in seinem Grundanliegen enttäuscht werden.

So muß derjenige, der die Frage nach dem Sinn des Lebens zu seiner Zentralfrage erhoben hat, radikal die Ebene der reinen Logik überschreiten, auf welcher ihm Grundfragen vorgestellt werden, die mit seinen ureigensten Interessen wenig zu tun haben. Er muß den Mut aufbringen, auch psychisch und emotional engagiert diejenige Frage, die ihn als Gesamtperson (in trichotomischer Einheit) am stärksten beschäftigt und bedrückt, in den Mittelpunkt seines Denkens zu rücken. In dieser Differenz zwischen dem rationalen und dem seelischen Bereich liegt es letztlich begründet, daß sich keiner, um den Gedanken Camus' auszuspinnen, das Leben nehmen wird, weil er keine selbstgewissen Existenzaussagen zu tätigen weiß oder weil er über den Begriff der „reinen Proposition“ Kants zur Verzweiflung gelangt; — aber er wird es sehr wohl tun, wenn er in der Gesamtheit seines Menschseins der Überzeugung ist, daß das Leben (für ihn) keinen Sinn (mehr) habe (bzw. noch nie gehabt habe).

Will man diesen Aspekt durch einen in der neuzeitlichen Philosophie gebräuchlichen Terminus abstützen, liegt der des 'Interesses' auf der Hand: Kein Interesse des Menschen ist so groß wie das an seinem Leben und an der Frage, ob dieses Leben zu leben sei oder nicht. Dieses Interesse ist sowohl theoretischer als auch praktischer Natur; es wird aber prinzipiell beherrscht vom Primat der Praxis. Es geht um die Frage, ob Leben allererst für den Menschen möglich und ermöglicht sei, ob dessen Tun eine begründete und nicht nur vordergründige Basis erhalten könne, oder ob Leben in seinem Sinn zu negieren und logischerweise zu beenden sei. Wie und in welcher Form sich die Praxis vollzieht, ist ein sekundäres Problem, dessen Grundstrukturen aber in der Abfolge vorliegenden Gedankenganges entwickelt werden sollen.

Kant hatte seinerzeit formuliert: „Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?“⁴¹ Diese drei grundsätzlichen Fragen stehen nach ihm aber nicht gleichberechtigt nebeneinander, da die erste Frage rein spekulativ sei und in Hinblick auf die beiden anderen Zielfragen (Tun und Hoffen) so wenig ergebe, „als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten.“⁴² Tun und Hoffen bilden also den Bezugsrahmen der theoretischen Erkenntnis, die Spekulation dient nicht sich selbst, sondern der Befriedigung menschlicher Grundinteressen.

So spricht der Begriff des Interesses sowohl die logische als auch die emotional-pragmatische Ebene des Menschen an. Wenn wir uns demnach an diese Formulierungen anlehnen und sagen, daß der Mensch an keiner Frage vergleichbar großes Interesse habe wie an der nach dem Sinn seines Lebens, müssen wir allerdings die zweite Frage Kants im Hinblick auf das vorliegende Problem verschärfen: Es heißt dann nicht mehr: „Was soll ich thun?“ sondern: „Soll ich überhaupt etwas tun; wie kann ich praktisches Handeln begründen? Ist Leben sinnvoll?“ Entsprechend der oben genannten dreifachen Dimension des Wortes 'Sinn' stellt sich auch die Sinnfrage konkret unter drei verschiedenen Aspekten:

1.3.2. Sinnfrage als Prüfung einer Funktionstauglichkeit

Wird 'Sinn' als 'Zweckdienlichkeit' verstanden, so ist die Sinnfrage die Prüfung einer Funktionstüchtigkeit, einer Zweck-Mittel-Relation. Sie stellt sich dann in der Form, ob das Leben in der konkreten Situation des Fragenden einem einmal akzeptierten und persönlich bejahten Sinn noch gerecht zu werden vermag oder nicht. Die Bejahung einer solchen Frage ist Sinnbejahung, die Verneinung Sinnverneinung. Die bei uns gängige Relation zwischen Leistung und Zweck ist eng mit dem Begriff 'Lohn', 'Verdienst' gekoppelt. Somit stellt sich die hinter der Prüfung einer Funktionstauglich-

keit verborgene Sinnfrage meist in der Form, ob sich das Leben 'lohne'. Damit wird vorausgesetzt, daß der Betreffende ein ursprüngliches Ziel, meist ein irdisches oder himmlisches Glück, angestrebt habe und nun vor Voraussetzungen gestellt wird, die ihn zu einer neuen Reflexion dieses Zweck-Mittel-Verhältnisses nötigen. Er wird sich fragen, ob die von ihm eingesetzten Mittel, seine tägliche Mühsal und Arbeit, den geringen Anteil an Glückserfahrung in seinem Leben wettmachen; – oder, religiös gewendet, ob die letztlich ungesicherten transzendenten Verheißungen die irdischen Entbehrungen und Entsagungen rechtfertigen.

Die Reflexion der Sinnfrage (in ihrer zweiten und dritten Bedeutungsdimension) stellt aber ihrerseits diese zu erstrebenden Werte und Lohnzusagen wieder in Frage, indem sie sie skeptisch auf deren eigentlichen Gehalt und Zweck hin untersucht. So erweist es sich, daß diese Form der Zweck-Mittel-Frage letztlich auf die teleologische Sinnfrage zurückgeführt und nicht als erschöpfende Reflexion verstanden werden kann.

Und umgekehrt gilt die Aussage Camus', daß dem Leben einen Sinn absprechen nicht notwendig zu der Aussage führen muß, daß das Leben sich nicht lohne,⁴³ (wenn hier unter 'Sinn' ein metaphysischer oder transzendenter verstanden wird). Ein gewisser 'Lohn' für seinen Einsatz, einen gewissen Gewinn vom Leben kann durchaus derjenige erzielen und genießen, der jedem jenseitigen Sinn längst abgeschworen hat. So besteht zwischen 'Lohn' und 'Sinn' kein zwangsläufiges Verhältnis.⁴⁴

1.3.3. *Sinnfrage als Untersuchung der Bedeutung*

Selten wird ein Mensch, der die Sinnfrage stellt, ausschließlich an eine mögliche Diskrepanz zwischen Zielvorgabe und konkretem Einsatz denken. Frage nach dem Sinn des Lebens umfaßt – oftmals in einer emotional-affektiven Ausdrucksform – den Bereich all' dessen, was dem Menschen zu tiefst unklar liegt. „Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“⁴⁵ heißt es zu Beginn von Blochs 'Prinzip Hoffnung', – und einfacher noch könnte man mit Kant fragen: „Was ist der Mensch?“

Das Geheimnisvolle, Ungewußte, hinter den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit Liegende und gerade darum so Bedrängende und Beunruhigende ist mitgemeint, wenn die Frage nach dem Sinn gestellt wird. Dann geht es nicht nur um das Problem, ob das Leben sich lohne, ob ein zu erwartender Glücksgewinn die Plackerei des alltäglichen Lebens aufwiegen könne, sondern es geht um die Bedeutung des menschlichen Lebens, die Frage seiner inneren Wahrheit, um die Suche nach dem eigentlichen Sein hinter dem Schein, nach dem *An-Sich* hinter den Phänomenen.⁴⁶

Die Frageformen, unter denen man sich diesem Aspekt der Sinnfrage nähert, sind: „Wer bin ich eigentlich?“⁴⁷ „Was hält die Welt im Inner-

ANMERKUNGEN

- Hegel Philos. Bibl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ausgaben in der Philosophischen Bibliothek des Felix Meiner Verlages, Hamburg (Georg Lasson, Johannes Hoffmeister u. v. a.).
- Hegel ThWA Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie-Werk-Ausgabe in 20 Bdn. Auf der Grundlage der Werke von 1832–45 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1971.
- HPhGB Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Hg. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild, Studienausgabe in 6 Bdn, München 1973/74.
- HWbPh Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. Joachim Ritter (†) und Karlfried Gründer, bisher 6 Bde (A–O), Basel, Stuttgart 1971–1984 (wird fortgesetzt).
- Kant AA Immanuel Kant, Kants Werke, Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomech. Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin 1968.
- KrV Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft B (= Kant AA Bd. III).
- MEW Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Berlin (Dietz-Verlag) (zahlreiche identische Neuauflagen; noch nicht abgeschlossen).
- NietzKGA Friedrich Nietzsche, Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe, Hg. Giorgio Colli /azzino Montinari (bisher 20 Bde in vier Abteilungen; Werke vollständig abgeschlossen, Kommentar noch nicht), Berlin, New York 1967–1983.
- Nietzsche KTA Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke (Kröner-Taschenbuchausgabe Nr. 71–78), hier: Nr. 78, Stuttgart 1964.
- SchopZA Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Hist.-krit. Ausgabe von Arthur Hübscher, 3. Aufl. Wiesbaden 1972, unveränd. Taschenbuch-Nachdr. ebd. (diogenes-Verlag) 1977 mit editorischen Materialien von Angelika Hübscher.

1. Vgl. Christoph Wild, Philosophische Skepsis (Philosophie, Analyse und Grundlegung, Bd. 2), Meisenheim 1980, S. 7 f., nach Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis I.8, Einl. u. Übers. v. Malte Hossenfelder, Frankfurt/Main 1968.

2. Vgl. ebd. S. 68.

3. Vgl. Heinz Robert Schlette (Hg.), Der moderne Agnostizismus, Düsseldorf 1979, darin ders., Vom Atheismus zum Agnostizismus, S. 207–223; zur Begriffsgeschichte S. 207 Anm. 3.

4. Wild 1968 (wie Anm. 1), S. 10, 60.

5. Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (edition suhrkamp 12), Frankfurt/Main 1969, hier Satz 6.54.

6. Im Sinne von Andreas Konrad, Untersuchungen zur Kritik des phänomenologischen Agnostizismus und des subjektiven Idealismus, München 1962, S. 9: „Naiver Realismus: Die Meinung (sie muß nicht begrifflich formuliert sein), daß es eine von erkennenden Subjekten unabhängige Realität gibt; daß sie erkennbar ist; daß wir sie wahrnehmen wie sie ist.“

7. Jakob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1. Abth., 10. Bd., Hg. M. Heyne / R. Meißner / H. Seedorf u. a., Leipzig 1905, Sp. 1103–1162.

8. Gerhard Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung (Kaiser – Traktate 53), München 1982, hier S. 12 (Sauters Arbeit enthält

zahlreiche wichtige begriffsgeschichtliche Analysen und Einzelangaben und verwertet einen breiten Literaturbestand, vgl. ebd. S. 172 f.).

9. Zit. nach: Brockhaus-Enzyklopädie, 17. Aufl., Bd. 17, Wiesbaden 1973, S. 455.

10. Deutsches Wörterbuch (wie Anm. 7), hier Sp. 1106.

11. Ebd. Sp. 1129 f. — Zur Verwendung beim jungen Marx vgl. insbesondere MEW Erg. Bd. 1 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte — 1844), S. 541.

12. Deutsches Wörterbuch (wie Anm. 7), Sp. 1147 f.

13. Ebd.

14. Sauter 1982 (wie Anm. 8), S. 14: „*Sinn bezeichnet von nun an die Welt dessen, was für den Menschen und von ihm her bedeutsam ist. Das ist die hermeneutische Bedeutung von 'Sinn'*“.

15. Ebd. S. 16.

16. Vgl. ebd. S. 17.

17. Zum sprach- und begriffsgeschichtlichen Befund vgl. vor allem: Richard Schaeffler, Art. Sinn, in: HPhGB 5, S. 1325–1341 (Sinn als Zweck, Bedeutung und Ziel); Reinhard Lauth, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953 (Sinn als „konstituierende Hinordnung“, Bedeutung, Zweck und Wert); Helmut Gollwitzer, Krummes Holz — Aufrechter Gang, München 1970, bes. S. 46 ff.; Gerhard Sauter 1982 (wie Anm. 8). — Eine exakte begriffsgeschichtliche Untersuchung ist nach wie vor Desiderat. Die Frage, ob der Sinnbegriff in gewissen Formen bereits im 19. Jahrhundert unter übergreifenden bzw. konkret metaphysischen Aspekten Verwendung gefunden hat, hat der Verfasser in vier (noch ungedruckten) Aufsätzen positiv beantworten können; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, „Im Anfang war der Sinn“ — Der Sinnbegriff in Goethes 'Faust'. — „Der tiefe Sinn der Idee“. Zur Interpretation eines Satzes aus Hegels „Philosophie der Geschichte. — „... um menschlichen Sinn zu schaffen“ — Der Sinnbegriff beim jungen Marx. — „Der Übermensch ist der Sinn der Erde“ — Sinnfrage und Sinnbegriff in Nietzsches 'Zarathustra', Manuskripte Münster 1984.

18. Vgl. Schaeffler (wie Anm. 17); auch Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2, München 1980, S. 384 f.; Die von Sauter (wie Anm. 8), S. 27 ff., durchgehend getroffene Unterscheidung von 'sinnhaft' und 'sinnvoll' soll hier nicht nachvollzogen werden, da sie im Rahmen der vorgelegten Begrifflichkeit als nicht notwendig erscheint. (Unter 'sinnhaft' versteht Sauter den eher formalen Aspekt der rationalen Zuordnung, Verständlichmachung einer Handlung, während der Begriff 'sinnvoll' ziel- und wertgefüllte Implikate enthält. — Sauter benötigt diese Differenzierung zur Entfaltung seines theologischen Anliegens).

19. SchopZA I § 28, bes. S. 206 f.

20. SchopZA III, S. 383.

21. MEW 2 (Die heilige Familie), S. 98.

22. S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XI, 5. Aufl. Frankfurt/Main 1969.

23. G.W.F. Hegel; Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 2 Hälften (I: Die Vernunft in der Geschichte; II: Die orientalische Welt — Die griechische, die römische Welt — die germanische Welt), Hg. Johannes Hoffmeister (Philos. Bibl. Meiner Nr. 171a), unveränd. Nachdr. d. 5. Aufl. 1955 (1. Aufl. Georg Lasson 1917), Hamburg 1968, S. 149, 155; vgl. auch Hegel ThWA 12, S. 74, 86.

24. Vgl. vor allem MEW 13 (Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“), S. 8 f.

25. Gerade die Drei-Stadien-Theorie der moralischen Entwicklung zeigt diese Problematik. Habermas unterscheidet — anhand der Untersuchungen Piagets zur kognitiven Entwicklung des Kindes — in der Weltgeschichte zwischen der „vorkonventionellen“, „konventionellen“ und „postkonventionellen“ Moral, wobei er zugleich die Utopie einer Idealgesellschaft auf der Basis des herrschaftsfreien Diskurses beibehält. Gerade hier lauern nicht nur metaphysische Implikate, sondern klassische Analogieschlüsse: Bekanntlich hatte schon Augustinus eine Beziehung zwischen Schöpfungstagen, Weltzeitaltern und Entwicklungsstufen des menschlichen Lebens konstruiert und theologisch-teleologisch in jene Form gebracht, die während des gesamten Mittelalters führend wurde. Der deutsche Idealismus hat diese Gedanken ebenfalls verarbeitet. — Zur gegenwärtigen Diskussion der Drei-Stadien-Theorie vgl. Willi Oelmueller (Hg.) Paderborner Kolloquien, Bd. I: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (utb 779), Paderborn 1978;

Bd. II: Normenbegründung – Normendurchsetzung (utb 836); Bd. III: Normen und Geschichte (utb 896), Paderborn 1979, bes. Bd. I mit Beiträgen von Apel, Habermas, Krings u. v. a.; zur Popularisierung der Drei-Stadien-Theorie vgl. insbesondere: Funkkolleg Praktische Philosophie – Ethik, Hg. v. Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Wiss. Team: K.-O. Apel, D. Böhler, O. Höffe u. v. a., Weinheim, Basel (Beltz) 1980.

26. Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt/M. 1976, S. 38.

27. Zit. ebd. S. 74 nach Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1963, S. 14.

28. Weischedel (wie Anm. 26), S. 37.

29. K. Jaspers (wie Anm. 27), ebd.

30. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, Nov. 1955, Vortragsende: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“ – Dieses Zitat deutet schon an, daß Heideggers Deutung in eine andere Richtung geht als die oben im Text vorgelegte.

31. Jacques Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, 2. Aufl. München 1971, S. 204.

32. SchopZA I, S. 201 f., 204, 229; III S. 365 f., 230 f., 233; V 238 u. a.

33. SchopZA III, S. 231.

34. Ebd.

35. André Malraux, zit. nach: Rupert Neudeck, André Malraux' heroischer Agnostizismus, in: H.R. Schlette (wie Anm. 3), S. 174.

36. Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos, Das Absurde und der Selbstmord*, zit. nach: ders., *Das Frühwerk*, Düsseldorf (Karl Rauch) 1967, S. 397 (auch in Einzelausgaben erhältlich).

37. Ebd. S. 397 f.

38. Ebd. S. 397.

39. Nietzsche KGA VI 2 S. 24.

40. Ebd.

41. KrV B 833, S. 522.

42. Ebd. S. 523.

43. Camus (wie Anm. 36), S. 402.

44. Vermutlich liegt dieser Trugschluß in der abendländisch-scholastischen Tradition begründet, und zwar in der Frage nach dem Verdienst für die menschlichen Werke. Die detaillierte Kasuistik des Thomas von Aquin (mit der Differenzierung von '*meritum de congruo*' und '*meritum de condigno*'), die Polemik Luthers gegen diese Art von Heils- und Gerechtigkeitsdenken, schließlich die lange polemische Diskussion des Jansenismus und seiner augustinisch orientierten Gnadenlehre sind der historische Boden, auf welchem die Frage gestellt wird, ob das Leben sich lohne. Es ist z. T. ein Derivat der Frage, wie der Mensch gerechtfertigt werde, ob durch Werke oder durch reine Gnade. – Zu den Literaturangaben etc. vgl. A. Seigfried, Art. Lohn, 5 (theologisch), in: HWbPh V Sp. 511 f.

45. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Wiss. Sonderausgabe in 3 Bdn, Bd. 1 (Kap. 1–32), Frankfurt/M. 1970, S. 1.

46. Vgl. hierzu auch (aus psychoanalytischer Sicht): E. Fromm, *Sein als Wirklichkeit*, in: *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976, S. 98 ff.

47. Gleichnamiger Titel eines Liedes von André Heller (LP *Neue Lieder* 1973, Seite a, Nr. 2).

48. Vgl. J. W. v. Goethe, *Faust I*:

„Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkungskraft und Samen,
Und tu nicht mehr in Worten kramen . . .“

49. Plat. Pol. 508 d/509 b.

50. Arist. *de anima*; *de parte anim.* A, 1; 641 a 17 – b 10; *De gen. anim.* B, 3; 736 b 27; Thomas von Aquino, *De verit.* q. 1, a. 1, c.