

„Sinn des Lebens“

**Systematische Überlegungen
im Ausgang von Robert Reininger**

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Klaus-Peter Pfeiffer

aus
Mettlach/Saar

Bonn 2001

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Siglen	5
Einleitung	7
1. Teil: Robert Reiningers egozentrische Sinngebung.....	27
A. Die Frage nach dem Sinn des Lebens in Reiningers Werk, insbesondere der „Wertphilosophie und Ethik“.....	27
I. „Metaphysik der Wirklichkeit“	36
II. „Wertphilosophie und Ethik“	48
1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als „Grundfrage“ der Ethik.....	50
2. Wertphilosophie.....	60
III. Zwischenergebnis	78
B. Die Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens bei Reininger	79
I. Die Fragesituation	80
<i>Exkurs: Die Frage nach dem Sinn des Lebens im Leben von Robert Reininger</i>	101
II. Der Begriff „Sinn“ oder das „Gefragte“	112
III. Der Begriff des Lebens als das auf seinen Sinn hin zu Befragende	118
IV. „Sinnggebung durch Bestimmung“ oder: Natur, Geschichte und Transzendenz als „Befragte“	124
1. Natur	126
2. Geschichte.....	128
3. Transzendenz	133
4. Zwischenergebnis: die Sinn-losigkeit von allem	136
V. „Sinnggebung durch einen Oberwert“ oder: das „Erfragte“	140
1. Leben als Oberwert.....	144
2. Glück als Oberwert	147
3. Vollkommenheit als Oberwert.....	154
4. Zwischenergebnis	159
5. Moral und Ethos.....	160
VI. Rückbezug auf die Fragesituation	183
C. Resümee	193

2. Teil: Kritik und Weiterführung der Position Reiningers: Die gesellschaftlich-politische Dimension der Frage nach dem Sinn des Lebens	202
<i>I. Konstruktiver Pessimismus: Bestimmte Negation</i>	214
<i>II. Einige Einwände</i>	244
1. Die Beantwortung der Sinnfrage durch deren Verbot	245
2. Die Sinnfrage – eine Scheinfrage? Ein kurzer Blick auf Rudolf Carnap	254
3. Die Reduzierung der Sinnfrage. Die Position von Odo Marquard	260
<i>III. Konstruktiver Optimismus: Bestimmte Affirmation</i>	284
<i>IV. Beschluß: Sinn des Lebens, Sinn des Ganzen: Plädoyer fürs Fragmentarische</i>	293
Literatur	316
<i>I. Texte von Robert Reininger</i>	316
<i>II. Weitere verwendete Literatur</i>	318

Verzeichnis der Siglen

- HphG Handbuch philosophischer Grundbegriffe,
 hrsg. v. Hermann Krings, Hans Michael Baum-
 gartner und Christoph Wild,
 München: 1973/1974
- HWP Historisches Wörterbuch der Philosophie,
 hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer,
 Darmstadt: 1971 ff.

Die folgenden Angaben beziehen sich auf die Werke von
ROBERT REININGER:

- Wph. u. E. Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach
 dem Sinn des Lebens als Grundlage einer
 Wertordnung. Wien/Leipzig: 1939, ³1947.
- M. d. W. Metaphysik der Wirklichkeit, Bde. I und II.
 Wien/Leipzig: 2., gänzl. Neubearb. u. erw.
 Aufl. 1947/48 München: ³1970. [Sofern auf die
 1. Aufl. von 1931 Bezug genommen wird, wird
 dies ausdrücklich vermerkt.]
- J Jugendschriften 1885–1895, in: Jugendschrif-
 ten 1885–1895 und Aphorismen 1894–1895,
 ausgew. u. eingel. v. Karl Nawratil.
 Wien: 1974 (= Sitzungsberichte der Österrei-
 chischen Akademie der Wissenschaften, philo-
 sophisch-historische Klasse, Bd. 296. Veröf-
 fentlichungen der Kommission für Geschichte
 der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v.
 Friedrich Kainz, H. 15).
- A Aphorismen 1894–1948, in: ebd.

NA Nachgelassene philosophische Aphorismen,
hrsg. v. Erich Heintel, Wien: 1961 (= Sitzungs-
berichte der Österreichischen Akademie der
Wissenschaften, philosophisch-historische
Klasse, Bd. 237, Abh. 5. Veröffentlichungen
der Kommission für Geschichte der Erziehung
und des Unterrichts, hrsg. v. Richard Meister,
H. 5).

[Die Zahlen hinter J, A und NA beziehen sich
auf die Nummern der Jugendschriften bzw.
Aphorismen.]

Die Zitationsweise der Autoren wurde beibehalten.

Einleitung

Philosophie ist heute in vielfacher Hinsicht „angefragt“.

Der Auszug der Wissenschaften aus der Philosophie, der rasante und alles beherrschende Fortschritt von Technik und Wissenschaft, kann die Frage aufkommen lassen: Was kann, was soll hier noch Philosophie? Zumal, wenn bedacht wird, was „Philosophie seit ihren Anfängen, vor allem aber seit Sokrates, primär auf den Weg gebracht hatte: Es war die Frage nach dem Ganzen und nach dem richtigen menschlichen Leben in ihm [...]“¹ Was kann, was soll Philosophie aber in einer Situation leisten, in der, um nur eines zu nennen, das Ganze durch die Explosion des Wissens – ein sich fortsetzender Prozeß – gar nicht mehr überschaubar, sondern immer nur in vorläufigen Annäherungen zu erreichen ist?

Es ist sicher richtig, daß auch für sie heute „kein Alleingang außerhalb der modernen Informationsnetze und Dokumentationssysteme denkbar [ist], keine Forschung realisierbar ohne die entsprechende Spezialisierung, Institutionalisierung und Finanzierung.“² Dies hat aber zur Folge, daß Philosophie immer mehr in den Sog des in der Technik und Wissenschaft herrschenden „rechnenden“ Denkens gerät, in dem der Nutzen und „konkret nachweisbare Resultate“³ gefordert sind – und dies so nicht leisten kann. Insofern droht „die Entwicklung zur Hochspezialisierung [...] denn auch die für den Vollzug philosophischen Denkens konstitutive Fähigkeit des kritischen Fragens und Hinterfra-

¹Herbert Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, in: Friedrich Hermanni/Volker Steenblock (Hrsg.), Philosophische Orientierung [= FS Willi Oelmüller], München: 1995, 25–39, 37.

²Franco Volpi, Warum praktische Philosophie? Zum Problem einer Sinnorientierung im Zeitalter der Technik, in: Günter Figal/Jean Grondin/Dennis J. Schmidt (Hrsg.), Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen: 2000, 325–333, 325.

³Ebd.

gens, das aufs Ganze aus ist und gegenüber den spezialisierten Einzeldisziplinen und Diskursgattungen auch transgenerisch und transversal vorgehen muß, zu ersticken.“⁴

Nun ist die Frage nach dem Zweck und den Möglichkeiten der Philosophie nicht neu. Schon Adorno hatte – sicher nicht als erster – 1964 die Frage formuliert: „Wozu noch Philosophie?“⁵ Und seither wurde immer wieder nach der Zukunft der Philosophie⁶ und ihren Aufgaben gefragt – in letzter Zeit sicher auch im Zusammenhang mit neuen Wissenschaftszweigen wie Biotechnologie, Ökologie, Informationstechnologie etc., die auch neue Aufgaben bereithalten.⁷ Man mag aber auch ganz allgemein die Ansicht vertreten, daß es zum Grundbestand philosophischen Nachdenkens gehört, sich auch über „Sinn und Funktion“⁸ der Philosophie selbst Rechenschaft abzulegen.⁹

Insofern versteht sich Anfrage an die Philosophie sowohl als Anfrage der Philosophie an sich selbst im Sinne einer kritischen

⁴Ebd.

⁵Eingriffe. Neun kritische Modelle, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 10.2, 459–473.

⁶S. Heinz Robert Schlette (Hrsg.), Die Zukunft der Philosophie, Olten: 1968; Marlis Gerhardt (Hrsg.), Die Zukunft der Philosophie, München: 1975. Aus der Fülle der Literatur seien genannt: Jürgen Habermas, Wozu noch Philosophie?, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt: 1971, 11–31; Hans Michael Baumgartner, Wozu noch Philosophie?, in: ders., Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin: 1991, 51–71; ders., Die Idee der Transzendentalität, ebd., 94–111. Es sei darauf hingewiesen, daß sich Baumgartner immer wieder mit dieser Thematik auseinandergesetzt hat. S. dazu: ebd. [Lit.].

⁷S. z. B. Vittorio Hösle/Peter Koslowski/Richard Schenk (Hrsg.), Die Aufgaben der Philosophie heute, Wien: 1999.

⁸So findet sich im Artikel „Philosophie“ des Handbuchs philosophischer Grundbegriffe ein Abschnitt über Sinn und Funktion der Philosophie: Hans Michael Baumgartner/Hermann Krings/Christoph Wild, Art. Philosophie, in: HphG, München: 1973, 1071–1087, 1084–1087.

⁹In pointierter Form wendet sich Wolfgang Marx gegen diese philosophische Selbstbezüglichkeit und plädiert stattdessen dafür, die unerledigten und unerledigbaren Aufgaben der Philosophie unter den heutigen Bedingungen anzugehen. Wolfgang Marx, Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität, Würzburg: 1998.

Selbstreflexion als auch als kritische Anfrage ob ihrer Nützlichkeit und Funktionalität in einer sich stetig verändernden Welt.

Andererseits ist aber auch eine Anfrage an die Philosophie zu bemerken, die als erneutes Interesse an ihr zu deuten ist. Philosophie wird angefragt, ist gefragt wie selten. Das Aufblühen philosophischer Cafés, der große Erfolg von „Sofies Welt“¹⁰ – jetzt auch als Bühnenfassung und Film – und anderer Romane¹¹, philosophische Seminare in Bildungseinrichtungen u. v. m. – man mag das bewerten, wie man will – mögen dafür ein Indiz sein. Mehr noch: Das Wort Philosophie scheint zu einem Modewort geworden zu sein. Kaum ein Unternehmen vom Fitneßstudio bis zum Großunternehmen scheint ohne eine auf sie zugeschnittene „Philosophie“ auszukommen. Daß dies mit Philosophie im herkömmlichen Verständnis oft nichts mehr gemein hat, muß hier nicht eigens erwähnt werden.

Aber auch von der Philosophie her gibt es eine Hinwendung zu Themen und Tätigkeiten für außerakademisch Interessierte. So initiierte Gerd B. Achenbach in den 80er Jahren eine Bewegung, die Philosophie außeruniversitär als philosophische Praxis mit inzwischen weltweiten Vereinigungen betreibt¹², es gibt philosophische Beratungen mannigfacher Art für Einzelpersonen und

¹⁰Jostein Gaarder, *Sofies Welt*. Roman über die Geschichte der Philosophie, München: 1993, 1999.

¹¹S. zum Thema dieser Arbeit: Carlo Fruttero/Franco Lucentino, *Der rätselhafte Sinn des Lebens*. Ein philosophischer Roman, München/Zürich: ³1995.

¹²Gerd B. Achenbach, *Philosophische Praxis* [= Schriftenreihe zur philosophischen Praxis Bd. 1], Köln: 1984; Odo Marquard, *Art. Praxis, philosophische*, in: *HWP* 7 (1989), 1307 f.; einen Überblick über weltweite Organisationen, Berater und Fachzeitschriften findet sich bei Lou Marinoff, *Plato, not Prozac! Applying Philosophy to everyday problems*, New York: 1999, 289–300.

Organisationen.¹³ Es erschließen sich neue Interessengruppen, es gibt „Philosophie für Manager“¹⁴, für Kinder¹⁵ etc.

Darüber hinaus richten sich die philosophischen Anstrengungen heute verstärkt auf Fragen der Lebenskunst¹⁶, die, in Anknüpfung an antike Traditionen, „Philosophie als Lebensform“¹⁷ ins Spiel bringen. Es ist eine Rehabilitierung des Themas Glück in der Ethik¹⁸ zu beobachten und damit u. a. eine Integration von Strebens- und Sollensethik.¹⁹ Ferner richten sich Denkbemühungen auf philosophisches Orientierungswissen²⁰. In diesem Zusam-

¹³S. z. B. Eckhart Ruschmann, *Philosophische Beratung*, Stuttgart: 1999 [Lit.].

¹⁴S. Rupert Lay, *Philosophie für Manager*, Düsseldorf: 1991; Richard Egger, *Die philosophische Werkzeugkiste. Praktische Philosophie für Manager*, Zürich: 1997.

¹⁵Auch hier gibt es eine Fülle an Publikationen. S. z. B. Detlef Horster, *Philosophieren mit Kindern*, Opladen: 1992. Dazu und zum Gesamtzusammenhang s. Volker Steenblock, *Auszug aus dem Elfenbeinturm. Einladung zum Blick auf Einheit und Vielfalt der Arten und Orte des Philosophierens*, in: Friedrich Hermanni/Volker Steenblock (Hrsg.), *Philosophische Orientierung*, a. a. O., 187–214 [Lit.].

¹⁶S. Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt: 3. korr. Aufl. 1999 [Lit.].

¹⁷Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin: 21991.

¹⁸S. z. B. Joachim Schummer (Hrsg.), *Glück und Ethik*, Würzburg: 1998.

¹⁹Darum kreisen vor allem die Arbeiten von Hans Krämer. S. ders., *Integrative Ethik*, Frankfurt: 1992.

²⁰Hier muß vor allem auf die Anstöße von Willi Oelmüller hingewiesen werden. Exemplarisch seien genannt: *Philosophisches Orientierungswissen*, in: *Philosophisches Jahrbuch 95*, (1988), 96–106; *Philosophisches Orientierungswissen für unser Erkennen, Handeln und Leiden*, in: ders. (Hrsg.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn u. a.: 1988 [= *Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie 11*], 79–92; s. auch die Bibliographie der Veröffentlichungen Oelmüllers, in: Friedrich Hermanni/Volker Steenblock (Hrsg.), *Philosophische Orientierung*, a. a. O., 291–299. Vgl. auch Hermann Lübke (Hrsg.), *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Freiburg/München: 1982; Hans Michael Baumgartner, *Wertorientierung durch Wissenschaft*, in: ders., *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, a. a. O., 34–50.

menhang ist sicher auch das erneute Interesse am Thema Weisheit zu sehen.²¹

Es ist sicher zu begrüßen, wenn Philosophie auch außerhalb des vielgeschmähten „Elfenbeinturms“ auf Interesse stößt und ihre besondere Kompetenz bei der Lösung der anstehenden Probleme einbringt. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dies nicht ohne Gefahren für das philosophische Fragen und Nachdenken ist. Wenn sich Philosophen heute verstärkt in der Öffentlichkeit betätigen, also wie Sokrates auf dem Marktplatz philosophieren, dann besteht die Gefahr darin, daß sie heute zunehmend genötigt sind, sich den Gesetzen des Marktes anzupassen: sich in das Konzept eines rechnenden Denkens einzufügen, das auf Funktionalität, Nützlichkeit und schnelle, einfache Antworten auf überkomplexe Sachverhalte abzielt; den „Beweis“ erbringen zu müssen, daß Plato besser als ein Antidepressivum²² ist; sich als „Philosophie light“ verkaufen zu müssen, als Lieferant leichtbekömmlicher Sentenzen und Garnitur für Reden und so auf dem Markt der Möglichkeiten ihre Haut zu Markte zu tragen.

Was dies aber im einzelnen bedeutet, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Zum „Wesen“ philosophischen Fragens scheint es aber doch zu gehören, daß es ein Denken voraussetzt, das Heidegger, mit einer zumindest von heute aus eher unglücklich erscheinenden Wendung, das „besinnliche Denken“ genannt hat.²³ Dazu gehört sicher auch das Stellen und Aushalten von Fragen, auf die eine Antwort nicht sofort oder überhaupt nicht gefunden werden kann, das Ausgreifen auf das Ganze menschlicher Wirklichkeit. Dieses Denken ist insofern „gefragt“, weil es etwas von

²¹S. Willi Oelmüller (Hrsg.), Philosophie und Weisheit [= Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie 12], Paderborn u. a.: 1989. Als Beispiel und praktische Anwendung philosophischer Lebensweisheit kann das Buch des Philosophen Tom Morris gelten: True Success. A new philosophy of excellence, New York: 1994.

²²So der Anspruch von Lou Marinoff, Plato, not Prozac!, a. a. O.

²³S. Martin Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen: 1959, 71982.

dem bereithält, was Technik und Wissenschaft in ihrer notwendigen Spezialisierung nicht zu leisten vermögen. Der Blick auf das Ganze, wenn auch nur fragmentarisch möglich und gelingend, eröffnet die Perspektive, in einer divergierenden und unübersichtlichen Wirklichkeit so etwas zu finden wie Orientierung oder Sinn.

Die Frage nach dem Sinn – als Frage nach dem Sinn des Lebens, der Geschichte etc. – fragt nicht nach einem zusätzlichen Wissen, das die Wissenschaften liefern könnte, sondern nach einem Zusammenhang, danach, wie das, was wir erfahren oder uns widerfährt, zu verstehen oder zu deuten ist. Letztlich bezieht sie sich auf einen Gesamtzusammenhang – also nicht nur auf einzelne Erfahrungen –, ein Ausgreifen auf einen Zusammenhang „höherer Ordnung, bis wir schließlich bei dem Sinn im Singular, dem Sinnzusammenhang aller Sinnzusammenhänge ankommen.“²⁴

Damit geht es aber um Grundsätze, um Grundsätzliches, das das menschliche Leben insgesamt umfaßt. Das Nachdenken über Grundsätze, das Finden von Orientierungspunkten – und das wird allzu selten bedacht – bedarf auch „äußerer“ Faktoren: eines Ortes oder Raums, vielleicht einer Landschaft und Zeit, vielleicht sogar – kontrapunktisch zur herrschenden Zeitverknappung – einer Zeitverschwendung.²⁵ Nur der Weg ins Grundsätzliche verspricht „am ehesten [...], in die Nähe jenes großen, orientierenden Singulars zu führen, der aber aus Gründen der Endlichkeit unserer Vernunft nur als regulative Idee gelten kann.“²⁶

Doch ist die Frage nach dem Sinn, primär die nach dem Sinn des Lebens, nicht nur als Orientierungsfrage an und im Bestehenden aufzufassen. In dieser Arbeit wird die Frage auch so verstanden,

²⁴Herbert Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, a. a. O., 38 f.

²⁵Vgl. Klaus-Michael Kodalle (Hrsg.): Zeit-Verschwendung. Ein Symposium, Würzburg: 1999.

²⁶Herbert Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, a. a. O., 39.

daß sie als kritische Anfrage an das Bestehende zu deuten ist. Nicht nur das Aufdecken, Finden oder Herstellen von Sinnzusammenhängen kann Aufgabe der Philosophie sein, sondern auch das Absprechen von Sinn, die Negation dessen, was ist.

Wenn die Philosophie „ihr Eigenstes in der interpretativen Orientierungsaufgabe“ sieht und „ohne Verleugnung ihrer inneren Pluralität“, d. h. der „Diskurse, die [...] [sie] sonst noch zu führen hat und an denen sie sich beteiligt – im logischen, theoretischen, praktischen und ästhetischen Feld“ [...] „an dieser Priorität“²⁷ ausrichtet, dann bedarf dies mindestens zweierlei: einerseits einer ins Grundsätzliche führenden theoretischen Reflexion, die aber andererseits ihr praktisches Interesse nicht aus dem Auge verliert und überdies eine Ausgewogenheit zwischen beiden bewahrt.²⁸

Dadurch ist es dann möglich, erneut in einen Dialog mit anderen Wissenschaften zu treten. Denn gerade die Frage nach dem Sinn des Lebens ist nicht nur eine rein philosophische Frage. Sie gehört nicht oder zumindest nicht allein in den „Innenraum“ eines abstrakten, „akademischen“, philosophischen Nachdenkens. Auch andere Wissenschaften, wie z. B. Theologie und Psychologie, greifen diese Frage auf und behandeln sie in ihren jeweiligen fachspezifischen Kontexten, mit ihren jeweiligen Methoden und Zielsetzungen.²⁹ Aber auch außerhalb der Wissenschaften, in der

²⁷Ebd.

²⁸Wolfgang Marx hat es in bezug auf die Ethik auf die Formel gebracht: „Fundamenteethik ohne Anwendung ist leer – angewandte Ethik ohne theoretische Begründung ist blind“ (Wolfgang Marx, *Angewandte Ethik. Fundamenteethik ohne Anwendung ist leer – angewandte Ethik ohne theoretische Begründung ist blind*, in: Gerd Bruder Müller (Hrsg.), *Angewandte Ethik und Medizin* [= Schriften des Instituts für angewandte Ethik e. V., Bd. 1), Würzburg: 1999, 13–21.

²⁹Aus der Fülle der Literatur zur Sinnfrage seien exemplarisch folgende Titel genannt: Im Bereich der **Theologie**: Helmut Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München: 1970, ³1971; Gerhard Sauter, *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München: 1982 [= Kaiser Traktate 53]; Hans Waldenfels, *Religionen als Antworten auf die menschliche Sinnfrage*, München: 1980. Im Bereich der **Psychologie**: Alfred Adler, *Der*

Sinn des Lebens (1933), Frankfurt: 1980; Erich Neumann, Die Sinnfrage und das Individuum, in: Eranos Jahrbuch 1957, Bd. XXVI, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1958, 11–55; insbesondere ist auf die Werke des Begründers der Logotherapie Viktor E. Frankl und seiner Schule zu verweisen, in deren Zentrum gewissermaßen die Sinnthematik steht: Viktor E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn: zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Freiburg/ Basel/Wien: 1972; ders., Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute, Freiburg: 1977; ders., Der Mensch auf der Suche nach Sinn, in: Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie in Wien, hrsg. v. Leo Gabriel, Bd. VI, Wien: 1971, 17–28; Elisabeth Lukas, Auch Dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundung, Freiburg/Basel/Wien: 1980. Insgesamt ist zu beobachten, daß in manchen psychologischen Arbeiten der Übergang von der Wissenschaftlichkeit zu Lebenshilfeangeboten fließend ist. (Bernhard Grom und Josef Schmidt versuchen in ihrem Buch: Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, Freiburg/Basel/Wien: 1975, ganz bewußt, diese Frage aus unterschiedlichen Perspektiven – so stehen Beiträge aus Psychologie, Theologie und Religionsphilosophie neben Meditationen zur Sinnfindung – anzugehen; vgl. auch Peter Lauster, Der Sinn des Lebens, Düsseldorf/Wien/New York: 1989). Es sei darauf hingewiesen, daß auch von seiten der **Biologie** die Sinnfrage gelegentlich thematisiert wird. S. Adolf Portmann, Sinndeutung als biologisches Problem, in: Eranos Jahrbuch 1957, Bd. XXVI, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1958, 477–510; Wolfgang Wickler, Die Sinn-Frage im evolutionsbiologischen Menschenbild, in: Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie, hrsg. v. Norbert A. Luyten/Leo Scheffczyk, Freiburg/München: 1987 [= Grenzfragen. Veröffentlichungen des Institutes der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Naturwissenschaft-Philosophie-Theologie, 15], 51–79; Jacob von Uexküll, Der Sinn des Lebens. Gedanken über die Aufgaben der Biologie mitgeteilt in einer Interpretation der zu Bonn 1824 gehaltenen Vorlesung des Johannes Müller: „Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung“ (mit einem Ausblick von Thure von Uexküll), Stuttgart: 1977 [= Scheidewege: Vierteljahresschrift für skeptisches Denken, Beiheft 4, [zuerst: München: 1947]. Im Bereich der **Medizin**: Josef Neumann, „Sinn“: Das letztbegründende Prinzip medizinischen Erkennens und Handelns. Eine sinntheoretische Grundlegung medizinischer Ethik, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 49–67; Herbert Csef (Hrsg.), Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit [= Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wyss], Würzburg: 1998. Darin finden sich auch Aufsätze aus den Bereichen Philosophie, Pädagogik, Psychologie, Psychiatrie, Psychoanalyse, Kunst und Mythos. Es sei angemerkt, daß im Horizont von biotechnischen und gentechnischen Entwicklungen Fragen nach der Bewertung von Leben, Lebensqualität und damit Sinnfragen virulent werden und ein entschiedenes Engagement von philosophischer Seite erfordern. Aus **soziologischer** Sicht s. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh: 1995.

nennt, wird die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt und oft mit „existentiellem Interesse“ eine Antwort gesucht, falls man nicht von vornherein in ein resignatives Schweigen ob der Sinnlosigkeit „des Ganzen“ verfällt.³⁰

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der auch in der Philosophie verwendete Terminus „Sinn des Lebens“ im Gegensatz zu anderen philosophischen Termini allgemein verständlich ist. Denn er wird auch oder vielleicht sogar ursprünglich in der Umgangssprache benutzt. Daher mag es an dieser Stelle genügen, kurz auf die Bedeutungsvielfalt des Begriffs „Sinn“ hinzuweisen. Der Begriff „Sinn“ ist „einer der am wenigsten erhellten, ja einer der mißbrauchtesten philosophischen Begriffe“.³¹ Schon die Etymologie ist unklar.³² Sinn wird verwendet zur Bezeichnung des Vermögens der Wahrnehmung. Dabei wird noch einmal unterschieden zwischen dem Wahrnehmen äußerer – durch die fünf Sinne (= äußerer Sinn) – und innerer Vorgänge (= innerer Sinn). Ein weiteres, großes Bedeutungsfeld von Sinn findet sich dort, wo es um die Verständlichkeit von etwas geht. Dazu gehört der *Bedeutungssinn* oder semasiologische Sinn von Zeichen, wie

³⁰Eine Zusammenstellung von Texten aus der Philosophie, Literatur, Film etc. findet sich in: Christoph Fehige/Georg Meggle/Ulla Wessels, *Der Sinn des Lebens*, München: 2000.

³¹Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2, München: 1985, 165.

³²S. Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, völlig neu bearb. v. Elmar Seebold, Berlin/New York: 23., erw. Aufl. 1999, 764. Zur Bedeutungsvielfalt des Sinnbegriffs s. *Deutsches Wörterbuch*, hrsg. v. Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 10, 1. Abt., Leipzig: 1905, 1103–1152; Reinhard Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München: 1953, 28 ff.; Johannes Erich Heyde, *Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes*, in: *Sinn und Sein*, hrsg. v. Richard Wisser, Tübingen: 1960, 69–94; Richard Schaeffler, *Art. Sinn*, in: *HphG*, 1325–1341; Donatus Thürnau, *Art. Sinn/Bedeutung*, in: *HWP* 9 (1995), 808–815; Volker Gerhardt, *Art. Sinn des Lebens*, in: *ebd.*, 815–824; Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, a. a. O., 165–170; Odo Marquard, *Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*, in: *ders.*, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: 1986, 33–53, hier: 33–38.

Sprache, Rede und Schrift. Wenn Handlungen verständlich, bedeutsam sind (eine Bedeutung haben), spricht man auch von *Handlungssinn*. Handlungen können auch insofern sinnvoll sein, als sie eine Funktion erfüllen, also zweckdienlich sind. Der *Funktionssinn* bezieht sich z. B. auch auf Gegenstände, die zur Ausführung einer Handlung besonders tauglich sind.

Von diesen sehr vielfältigen und sich teilweise überschneidenden Bedeutungsmöglichkeiten des Begriffs „Sinn“ hebt sich der sogenannte emphatische Sinnbegriff ab, der auf handlungs- und textsinntranszendente Bestände wie Geschichte, Leiden, Welt etc. bezogen ist. In diesem Sinne spricht man auch vom „Sinn des Lebens“. Der *Begriff* „Sinn des Lebens“ taucht erst im späten 19. Jahrhundert auf.³³ Im 20. Jahrhundert gibt es dann eine Fülle von Publikationen unter diesem Titel.

Das oben Ausgeführte bildet den Horizont, in dem sich die vorliegende Arbeit ‚Sinn des Lebens‘. Systematische Überlegungen im Ausgang von Robert Reininger“ bewegt. Dabei ist deutlich zu machen, was unter „Ausgang“ zu verstehen ist.

Der österreichische Philosoph Robert Reininger (1869–1955) hat sich zeitlebens mit der Frage nach dem Sinn des Lebens befaßt. Seine Überlegungen kulminieren in seinem 1939 veröffentlichten

³³Als erste Fundstelle für den emphatischen Sinnbegriff gibt Odo Marquard Wilhelm Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ aus dem Jahre 1883 an und, bezogen auf das menschliche Dasein, „Die fröhliche Wissenschaft“ von Friedrich Nietzsche aus dem Jahr 1886 (s. Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 37). Allerdings scheint es, als ob sich schon mehr als 10 Jahre früher zumindest Anklänge an den sogenannten emphatischen Sinnbegriff finden lassen. Eduard von Hartmann gebraucht den Ausdruck „sinnlos“ im Zusammenhang seiner Betrachtungen über die Welt; dies ist um so bemerkenswerter, da die Konversationslexika der damaligen Zeit diesen Terminus noch nicht in jenem emphatischen Bedeutungsgehalt aufführen (s. Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewußten, Berlin: 3. beträchtlich vermehrte Aufl. 1871, 796). S. Volker Gerhardt, Art. Sinn des Lebens, in: HWP 9 (1995), 815–824; Heinrich Schmüdinger, Über die Entstehung der Sinnfrage, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1993–1995, Salzburg: 1997, 11–33.

Buch „Wertphilosophie und Ethik“, in dem er die Frage nach dem Sinn des Lebens als „Grundlage einer Wertordnung“ zu fassen versucht. Diese Arbeit, wie überhaupt sein Gesamtwerk, spielt im Denken der Gegenwart kaum noch eine Rolle. In vielen Philosophielexika taucht der Name Reininger überhaupt nicht auf³⁴ und Darstellungen seiner Philosophie sind äußerst rar.³⁵

Reiningers Auffassung von Philosophie, die wohl am zutreffendsten als ein „einsames Selbstdenken“ zu charakterisieren ist, sperrte sich ohnehin gegen eine strenge Schulbildung und damit einer weitreichenden Verbreitung seines Denkens. Eine gewisse Wirksamkeit erfolgte durch die Vermittlung und Weiterentwicklung seines wohl bekanntesten Schülers Erich Heintel.³⁶

Dies schlägt sich natürlich auch auf den *Forschungsstand* im engeren Sinne nieder. Die geringfügige Rezeption bezieht sich überdies nur auf Reiningers Hauptwerk aus dem Bereich der theoretischen Philosophie, die „Metaphysik der Wirklichkeit“.³⁷

Reiningers zweites Hauptwerk „Wertphilosophie und Ethik“,³⁸ das die Frage nach dem Sinn des Lebens thematisiert, wurde fast

³⁴Stellvertretend für fast alle Lexika sei genannt: Metzler Philosophenlexikon. 300 biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, hrsg. v. Bernd Lutz, Stuttgart: 1989.

³⁵Eine Gesamtdarstellung und Würdigung Reiningers in einem Werk über die Philosophie des 20. Jahrhunderts findet sich lediglich in: Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. 1, Stuttgart: ⁶1978, 288–314.

³⁶In besonderem Maße hat sich auch Karl Nawratil durch die Herausgabe von Reiningers posthum veröffentlichten Schriften sowie durch zahlreiche Aufsätze um das Werk von Reininger verdient gemacht; s. Fußnote 37.

³⁷Wien/Leipzig: (1931) 2., gänzl. Neubearb. u. auf zwei Bde. erw. Aufl. 1947/48. Besonders erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Monographie – es ist die einzige, die es überhaupt zur Philosophie Reiningers gibt – von Karl Nawratil: Das Problem des Geistes in der Philosophie Robert Reiningers, Wien: 1961 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 236, Abh. 3]. (S. ferner auch im Literaturverzeichnis S. 334)

³⁸(Untertitel:) Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung, Wien/Leipzig: 1939, ³1947.

gar nicht rezipiert. Bislang gibt es keine ausführliche Darstellung und Interpretation der Sinnfrage im Denken Robert Reiningers. Die vorliegende Arbeit kann sich daher auf so gut wie keine Sekundärliteratur stützen.³⁹ Reiningers Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens spielt überdies, soweit ich sehe, in der gegenwärtigen Diskussion dieses Problems keine Rolle. Dies geschieht m. E. zu Unrecht.

³⁹Der einzige kurze Aufsatz, der sich direkt mit der Sinnfrage bei Robert Reininger befaßt, ist der *Nekrolog* von Wolfgang Dürrhein (Robert Reiningers Kampf um den Sinn des Lebens: Zum Tode des bedeutenden österreichischen Philosophen am 17. Juli 1955, in: *Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik*, Jg. 2, H. 6, Wien: 1955/56, 21–25). Er kommt ebensowenig über eine reine Deskription hinaus wie die beiden in diesem Zusammenhang noch zu erwähnenden Aufsätze von Hubert Razingier (Robert Reininger und der Pessimismus, in: *Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers*, o. Hrsg., Wien: 1949, 192–197) und Karl Dürrhein (Der ethische Mensch, in: ebd., 184–191). Das gleiche gilt im Grunde auch für die Darstellung von Werner Woschnak (Moral und Ethos. Systematische Bemerkungen zur Ethik Robert Reiningers, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIII* (1991), 155–167). In noch stärkerem Maße trifft dies auf Herbert Kessler dort zu, wo er Reiningers „Wertphilosophie und Ethik“ referiert (s. *Philosophie als Lebenskunst, Sankt Augustin*: 1998, 294–297). Der Aufsatz von Robert Friedmann (Wert und Sinn. Skizzen zu einer existenziellen Wertphilosophie, in: *Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers*, Wien: 1949, 170–183) kann weder als Darstellung noch als Interpretation der praktischen Philosophie Reiningers gelten. Die „Wertphilosophie und Ethik“ lag ihm bei Abfassung des Aufsatzes aus Gründen der Zeitumstände nicht vor. Ohnehin ist seine Position letztlich mit der von Reininger unvereinbar. Wenn sich Friedmann im Nachwort bemüht, eine Übereinstimmung mit Reininger herzustellen – er zitiert einige Sätze aus den letzten Seiten der „Wertphilosophie und Ethik“, ohne allerdings den Gesamtzusammenhang zu bedenken, in dem sie stehen –, so mag dies vielleicht verständlich sein – sein Beitrag erschien immerhin in einer Festschrift für Reininger –, es ist aber dennoch unrichtig.

Eine gewisse Rezeption erfährt die „Wertphilosophie und Ethik“ bei Erwin Ringel (s. *Das Werterleben der Selbstmörder*, in: *Selbstvernichtung*, hrsg. v. Charles Zwingmann, Frankfurt: 1965, 144–164). In seiner Studie versucht Ringel zu zeigen, daß in der Entwicklung des präsuizidalen Syndroms eine Veränderung und Störung des Werterlebens und der Wertverwirklichung symptomatisch ist. Dabei greift er auf wertphilosophische Theorien zurück. In diesem Zusammenhang erwähnt er Reininger und führt die „Wertphilosophie und Ethik“ im Literaturverzeichnis auf; jedoch geht er nicht ausführlich auf Reininger ein.

Dabei ist Reiningers Denken in mindestens zwei Hinsichten bedenkenswert. Zum einen geht er bei der Sinnfrage von dem Zusammenbruch sämtlicher tradiertter Sinngewißheiten aus. Weder der Bezug zu einer Gemeinschaft noch der Rückgriff auf einen den Menschen umfangenden Sinn – der Welt, Natur, Geschichte, Transzendenz – sind für eine sinnvolle Gestaltung des Lebens möglich. Wenn überhaupt, so vermag der einzelne nur selbst einen Sinn angesichts der Sinnlosigkeit des Ganzen zu setzen. Damit wird sein pessimistisches Grundmotiv deutlich, das sicher auch heute, gerade heute aktuell ist. Daß sich sein Denken vor und abseits jedes Modischen – auch in seiner Zeit Modischen⁴⁰ – bewegt, macht ihn besonders „authentisch“.

Ein weiteres Element scheint mir noch wichtig zu sein. Reiningers Denken – und das zeigt sich gerade bei der Sinnfrage – ist geleitet von lebenspraktischem Interesse. Für ihn waren Leben und Lehre eins. Grund und Ziel seines Philosophierens war stets Lebensweisheit. Dabei war für ihn der Durchgang durch die Theorie unerlässlich. So wendet er sich kritisch gegen Strömungen seiner Zeit, die allzu schnell zu praktischer Anwendung vor-

⁴⁰Erich Heintel schreibt, daß Reiningers „mit seiner Leistung an der Wiener Universität eine neue Überlieferung begründet [hat], die fundamentalphilosophisch an Kant und der Transzendentalphilosophie orientiert ist [...] [Trotzdem] war Reiningers kein Neukantianer.“ (Nachwort zur 3. Aufl. der M. d. W., München: 1970, 215 f.) In diesem Zusammenhang ist ausdrücklich auf die differenzierte Studie von Kurt Walter Zeidler hinzuweisen (Der Neukantianismus Robert Reiningers. Ein Beitrag zur Geschichte des „Österreichischen Neukantianismus“, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIX (1997), 135–146). Er kritisiert, daß man Reiningers nur im Horizont der Marburger bzw. der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus betrachtet hat, zu der er nicht zu rechnen sei. Für Zeidler ist Reiningers – neben Alois Riehl und Richard Höningwald – ein Vertreter des „Österreichischen Neukantianismus“, „wobei unter diesem Terminus die um den Begriff des ‘Erlebens’ zentrierte Spielart des realistischen Kritizismus verstanden werden soll [...]“. (Ebd., 143) Für den „Österreichischen Neukantianismus“ sind drei Grundgedanken charakteristisch: er setzt beim Erlebnis „als dem Ort der Einheit von Wirklichkeit und Bewußtsein“ an und ist durch einen „monistisch-monadologischen“ sowie „sprach-kritischen“ Zug bestimmt. (Ebd.)

stoßen wollen und bei denen dies zu Lasten einer gründlichen wissenschaftlichen Reflexion geht. Bei jeder theoretischen Erörterung versucht er aber, den „Standpunkt der Wirklichkeitsnähe“ beizubehalten. Damit meint er den Ausgang von dem, was erlebnismäßig gegenwärtig ist. Das Denken soll sich also so nah wie irgend möglich am Erlebten orientieren. In der Ethik ist es z. B. der Ausgang davon, daß Werte erlebt werden, und nicht, daß es Werte gibt. Dieser „Standpunkt der Wirklichkeitsnähe“, von Reininger in erster Linie als Methode aufgefaßt, wird in der vorliegenden Arbeit in einem weiteren Sinn verstanden und auf Reininger selbst und den Inhalt seiner Philosophie, genauer: den Ansatz seines Denkens hinsichtlich der Sinnfrage, bezogen.

Im **ersten Teil** dieser Arbeit geht es zunächst darum, Reiningers Position hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des Lebens herauszuarbeiten. Die Intention geht aber darüber hinaus. Es soll nicht bloß um die Vergegenwärtigung einer vergangenen oder vergessenen Gestalt von Philosophie als einer solchen gehen, sondern in der Vergegenwärtigung einer fast vergessenen Position soll eine Perspektive deutlich werden, die bei der systematischen Behandlung des Problemfeldes „Lebenssinn“ vielleicht übersehen wird oder nicht in ausreichender Weise zum Ausdruck kommt. In einer Interpretation der Äußerungen Reiningers zum Sinnproblem soll herausgearbeitet werden, worin die hier vorausgesetzte Originalität besteht.

In Abschnitt A „Die Stellung der Frage nach dem Sinn des Lebens in Reiningers Werk, insbesondere der 'Wertphilosophie und Ethik'“ wird kurz auf das Gesamtwerk eingegangen. Es geht dabei besonders um die Klärung wichtiger philosophischer, vor allem wertphilosophischer Begriffe und Positionen, die für das Gesamtverständnis unerlässlich sind. Darüber hinaus soll deutlich gemacht werden, an welchem Ort und mit welcher Begründung

im Gesamtwerk die Frage nach dem Sinn des Lebens auftaucht. Ferner soll aufgezeigt werden, daß die Sinnfrage für Reininger auch dort ein wichtiges Motiv seines Denkens ist, wo er sich nicht ausdrücklich mit dieser Frage befaßt hat. Denn sein Philosophieren steht unter einem ganz bestimmten Anspruch, der erst in der Ethik, in deren Zentrum die Lebenssinnfrage steht, eingelöst werden kann. Um diese ursprüngliche Intention zu erreichen, sind andere, wichtige philosophische Anstrengungen nötig.

Abschnitt B „Die Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens bei Robert Reininger“ stellt das Hauptstück des ersten Teils dieser Arbeit dar. Dort wird Reiningers Beitrag zur Sinnfrage herausgearbeitet. Die vorgelegte Interpretation bezieht sich hauptsächlich auf die „Wertphilosophie und Ethik“. Dies hat seinen Grund darin, daß Reininger in diesem Werk die Sinnfrage systematisch entfaltet.⁴¹ Ihm geht es in seinem Werk nicht primär um die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn des Lebens als einer solchen, sondern im Kontext seiner Ethik dient sie als „Leitgedanken“ zur Auffindung des für die Ethik Wesentlichen. Die vorliegende Studie versucht nun gewissermaßen den umgekehrten Weg zu gehen, indem die Ethik Reiningers nur insoweit berücksichtigt wird, als sie einen Beitrag zur Problematik des Lebenssinns leistet. Es werden aber auch Reiningers Aussagen aus anderen Schriften herangezogen, sofern sie zur Erhellung des Problems beitragen.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zu den Aphorismen Reiningers erlaubt. Aus der Zeit von 1885 bis 1954, also kurz vor Reiningers Tod, liegen insgesamt nahezu zweitausend Aphoris-

⁴¹An dieser Stelle sei auf eine Eigentümlichkeit Reiningers hingewiesen: Sehr oft fehlen seinen Zitationen die genauen Stellenangaben, so daß eine Überprüfung meist unmöglich war. Die Zitate aus Reiningers eigenen Werken wurden in ihrer ursprünglichen orthographischen, grammatikalischen etc. Form belassen.

men und kurze Abschnitte von Reininger vor.⁴² Auch sie wurden für diese Arbeit ausgewertet. Doch kommt ihnen nicht die gleiche Bedeutung zu wie den von Reininger selbst publizierten Werken.

Als heuristisches Prinzip zur Herausarbeitung von Reiningers Beitrag zur Frage nach dem Sinn des Lebens wird in dieser Arbeit die Fragestruktur verwendet, wie sie teilweise von Martin Heidegger vorgelegt wurde.⁴³ Heidegger spricht vom „Gefragten“, „Befragten“ und „Erfragten“. In der Frage nach dem Sinn des Lebens wird nach einem *Sinn* gesucht. Ausgehend vom Vorverständnis des Begriffes Sinn muß genauer in den Blick kommen, was damit gemeint ist, wenn nach Sinn *gefragt* wird. (II)

„Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ...“⁴⁴

Es ergibt sich daher, daß zunächst dort „angefragt“ wird, worauf sich die Frage nach dem Sinn des Lebens richtet. Es wird nach dem Sinn des *Lebens* gefragt, nicht nach dem Sinn der Welt, der Wirklichkeit im Ganzen etc. Das Leben ist somit zunächst das *Befragte*. (III)

Dieses Befragen des Lebens auf seinen Sinn hin wird von Reininger selbst nicht vollzogen. Im Kontext dessen, was er „Sinnggebung durch Bestimmung“ nennt, werden aber Natur, Geschichte und Transzendenz daraufhin befragt, ob dem menschlichen Dasein von dort her ein Sinn vorgegeben ist. (IV)

⁴²Robert Reininger, Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948, ausgew. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1974 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 296. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v. Friedrich Kainz, H. 15]; Robert Reininger, Nachgelassene philosophische Aphorismen 1948–1954, hrsg. v. Erich Heintel, Wien: 1961 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 237, Abh. 5. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v. Richard Meister, H. 5].

⁴³S. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: 15. an Hand der GA durchges. Aufl. 1979, 5 [EA ebd.: 1927].

⁴⁴Ebd.

Die ursprüngliche Intention der Frage zielt auf das *Erfragte*. Im Erfragten kommt die Frage „ins Ziel“,⁴⁵ d. h., sie findet ihre Beantwortung. (V)

Vor diesen formalen Strukturmomenten der Frage liegt die *Fragesituation*. Auf die Erörterung der Fragesituation wird in dieser Arbeit besonderes Gewicht gelegt. Die leitende Frage dabei ist, ob und inwiefern Reininger auf jene Lebenssituationen Bezug nimmt, die die Frage nach dem Sinn des Lebens erst entstehen lassen. Es wäre möglich, daß Reiningers herausragender Beitrag zur Sinnproblematik u. a. gerade darin besteht, daß sein Denken dem Phänomen der Sinnfrage besonders verbunden ist und bleibt, der rein methodische „Standpunkt der Wirklichkeitsnähe“ sich auch inhaltlich manifestiert, selbst wenn Reininger dies nicht ausdrücklich so formuliert und dies erst in einer Interpretation deutlich werden kann. (I)

Insofern Reiningers Denken als eine Einheit von Lehre und Leben gefaßt werden muß, ist ein Exkurs „Die Frage nach dem Sinn des Lebens im Leben von Robert Reininger“ angezeigt. In einer Rekonstruktion wird deutlich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens bei Reininger ihren ursprünglichen Ort in seinem eigenen Leben hat. Die zu beobachtende Konvergenz von Leben und Denken hat auch Konsequenzen für Reiningers systematische Erörterung des Sinnproblems; damit ist schon angedeutet, worin *ein* wichtiger Aspekt seines herausragenden Beitrags zur Sinnfrage liegt.

Es liegen eine Fülle von nur chronologisch geordneten Tagebuchaufzeichnungen und Aphorismen aus Reiningers Leben vor. Im Exkurs werden vor allem die Tagebucheintragungen unter dem systematischen Leitgedanken der Frage nach dem Sinn des

⁴⁵Ebd.

Lebens untersucht. Erst dadurch gelingt es, mehrere Stränge herauszuarbeiten, die dann philosophisch ausgewertet werden.

Diesem Interpretationsansatz dient es auch, daß nach dem Durchgang durch das „Ge-, Be- und Erfragte“, das Ergebnis des Reiningerschen Gedankenganges noch einmal auf die Fragesituation zurückbezogen wird. (VI)

Reiningers Konzeption einer Sinngebung des Lebens ist egozentrisch. Damit ist gemeint, daß nur der einzelne seinem Leben einen Sinn zu verleihen vermag – unabhängig von allem anderen, z. T. mit Apathie gegen den „Weltlauf“, weil nur sein eigenes Streben in seiner Macht liegt; ein Sinn, der in einem „heroischen Trotzdem“ der Sinnlosigkeit abgerungen ist.

Von diesem Resultat seiner Überlegungen ausgehend, werden im **zweiten Teil** dieser Arbeit systematische Überlegungen zur Sinnfrage angestellt. Es sind vor allem zwei Gedanken Reiningers, die als Ausgangspunkte dienen: eine pessimistische Betrachtungsweise und der Verlust von vorgegebenen Sinngewißheiten. Diese bilden in gewisser Weise das Fundament, um dann aber von Reiningers Position aus-, d. h. wegzugehen. Vor allem die ausschließliche Fokussierung auf den einzelnen wird kritisiert, weil Reiningers zum einen die Bedingung der Möglichkeit einer rein individuellen Sinngebung nicht zureichend reflektiert und zum anderen die Sinnfrage selbst quasi zu einer Privatsache reduziert. Demgegenüber soll gezeigt werden, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens eine gesellschaftlich-politische Dimension hat. Dabei wird der Ausdruck „gesellschaftlich-politisch“ in einem weiten Sinne verstanden. Insofern der Lebenssinn auch bedingt und beeinflusst ist durch „Welt“ als Natur und Geschichte, muß die Lebenssinfrage diese Dimension ebenfalls entfalten. Dies erfordert eine Transformation des pessimistischen Ansatzes, was exemplarisch in Rezeption von Gedankengängen Blochs entwickelt wird. (I)

Die Entfaltung der gesellschaftlich-politischen Dimension der Sinnfrage im Horizont eines konstruktiv verstandenen Pessimismus kann aber nur gelingen, wenn den dagegenstehenden Einwänden begegnet wird. (II)

In der Darstellung der Mystik durch Alois Haas (II.1) ist versucht worden, die Sinnfrage als Frage zu verbieten.

Durch die sprachanalytisch begründete Kritik *aller* Metaphysik von Rudolf Carnap (II.2) wird auch die Sinnfrage zur Scheinfrage.

Odo Marquard (II.3) wiederum versucht, sie zu reduzieren.

Im III. Abschnitt „Konstruktiver Optimismus: Bestimmte Affirmation“ erfolgt sodann die notwendige Ergänzung und Erweiterung des pessimistischen Grundansatzes durch einen nicht allgemeinen und deshalb konstruktiv verstandenen Optimismus und dessen Verzahnung mit bestimmter Negation.

Schließlich wird im IV. Abschnitt: „Beschluß: Sinn des Lebens, Sinn des Ganzen – Plädoyer fürs Fragmentarische“ – die Quintessenz aus dem Bisherigen ziehend – auf die neu zu fassende Bestimmung des Verhältnisses von individueller Sinngebung und ihrer gesellschaftlich-politischen Dimension eingegangen.

Die vorliegende Arbeit verfolgt somit mehrere Intentionen:

Insofern das Denken Robert Reiningers interpretiert und als Ausgangspunkt für systematische Überlegungen präsent bleibt, kann sie auf einer ersten Ebene als ein Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Forschung betrachtet werden.

Auf einer zweiten Ebene möchte diese Arbeit jedoch verstanden werden als Plädoyer für eine skeptisch-pessimistische Position und ihr konstruktives Potential im Zusammenspiel mit einem sich transformierenden Optimismus, so daß eine Haltung jenseits

des Spannungsgeflechts Optimismus–Pessimismus erreicht wird und die konstruktiven Potentiale beider Sichtweisen integriert werden. Hier nimmt diese Arbeit ihren Ausgang vom pessimistischen Denken Reiningers und vertritt eine andere Position.

Zentral ist das Anliegen, die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht nur als rein individuelle aufzufassen. Auch hier werden Ansätze Reiningers aufgenommen, doch liegt diese Intention jenseits dessen, was Reininger im Blick hatte.

Schließlich bleibt zu hoffen, daß in Rezeption und Erweiterung dessen, was Reininger Wirklichkeitsnähe nennt, offensichtlich wird, daß Philosophie im Durchgang durch die theoretische Reflexion in bezug auf die Sinnfrage eine nicht nur „akademische“, sondern auch „praktische“ Relevanz besitzt.

1. Teil: Robert Reiningers egozentrische Sinngebung

A. Die Frage nach dem Sinn des Lebens in Reiningers Werk, insbesondere der „Wertphilosophie und Ethik“

Betrachtet man Reiningers Gesamtwerk, so lassen sich hauptsächlich drei Arbeitsbereiche ausmachen, die im wesentlichen in folgender chronologischer Reihenfolge auftauchen:

Erstens handelt es sich um Arbeiten zur Philosophiegeschichte, zweitens finden sich Arbeiten zur theoretischen Philosophie (Erkenntnistheorie, Ontologie und Metaphysik) und drittens zu Fragen der Wertphilosophie und Ethik.⁴⁶

Zu Beginn von Reiningers philosophischen Publikationen stehen Arbeiten zur Philosophiegeschichte. Seine Dissertation handelt

⁴⁶Es ist erwähnenswert, daß Reininger sich eingehend mit indischer Philosophie beschäftigt hat. So hielt er mehrfach Vorlesungen über indische Philosophie und verfaßte einen Aufsatz über „Die Religion der Inder“ (in: Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen, Leipzig/Wien: 1929; = Wissenschaft und Kultur, Bd. 2, 63–84).

Zu den „drei höchsten Worten der Philosophie“ rechnet er an erster Stelle die indische Gleichsetzung von Atman und Brahman (s. A 418 ohne Datum, ca. August/September 1921). Obwohl man die Beschäftigung mit indischer Philosophie nicht als einen eigenen Strang im Werk Reiningers auffassen kann, ist es doch bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit er deren Terminologie zur Bezeichnung eigener Gedankengänge aufgreift (zur Sinnproblematik s. bes. A 1063 v. 19.11.1941 mit Zusatz; zur Thematik insgesamt: Susanne Schmida, Die älteste und die jüngste Philosophie. Ein Vergleich zwischen den Hauptthesen der Vedantalehre und den Resultaten der Philosophie Reiningers, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers, o. Hrsg., Wien: 1949, 254–277. Die zahlreichen, erst später veröffentlichten Aphorismen Reiningers zu diesem Themenkomplex konnten in der Arbeit von Schmida noch nicht berücksichtigt werden). S. auch Karl Nawratil, Die Frage des Urerlebnisses in der indischen Philosophie. Eine Bitte an philosophierende Indologen, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XVII (1995), 101–108. Urerlebnis ist ein zentraler Begriff in der theoretischen Philosophie Reiningers.

über Kant und Schopenhauer.⁴⁷ Als Habilitationsschrift reicht er eine Arbeit über Kant ein.⁴⁸ In seinem ersten größeren Werk⁴⁹ behandelt er ebenfalls philosophiehistorische Themen, allerdings hier bereits unter systematischem Aspekt. In den Bereich seiner philosophiegeschichtlichen Arbeiten fallen auch sein Buch „Locke, Berkeley, Hume“⁵⁰ sowie seine Arbeit über Kant.⁵¹

Die Beschäftigung mit Philosophiegeschichte bildet somit einen Schwerpunkt in Reiningers Werk. Bemerkenswert ist, daß er auch dort als Philosophiehistoriker berücksichtigt wird, wo man seine systematischen Arbeiten nicht zur Kenntnis nimmt.⁵² Die Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte besitzt für Reininger nicht nur historische, sondern genuin philosophische Relevanz. Sie kann zudem als Lehrmeisterin der (eigenen) Philosophie fungieren.⁵³ Vielleicht könnte zusammenfassend gesagt werden, daß die philosophiegeschichtlichen Arbeiten das Fun-

⁴⁷Robert Reininger, *Über Schopenhauers Kritik der kantischen Lehre vom Objekt der Erfahrung*, Wien: 1892. Auszüge daraus finden sich in: ders., *Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948*, a. a. O., 65–68.

⁴⁸Robert Reininger, *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, Wien/Leipzig: 1900. Als Ergänzung dazu folgte „Das Causalproblem bei Hume und Kant“, in: *Kantstudien* 6 (1901), 427–458.

⁴⁹*Philosophie des Erkennens*, Leipzig: 1911.

⁵⁰München: 1922 [= *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Bd. 22/23].

⁵¹*Kant, seine Anhänger und Gegner*, München: 1923 [= *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Bd. 27/28].

⁵²S. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, II: Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien: 9., verb. Aufl. 1976. Dort werden Reiningers Werke über Locke, Berkeley, Hume und Kant in den jeweiligen Literaturangaben erwähnt. Bemerkenswert und in gewisser Hinsicht auch aufschlußreich ist, daß Winfried Weier in seiner umfangreichen Bibliographie zur Sinnproblematik zwar Reiningers Buch zur Sinnfrage bei Friedrich Nietzsche erwähnt, nicht aber seine systematische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn des Lebens in der „Wertphilosophie und Ethik“ (s. Winfried Weier, *Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung*, Salzburg/München: 1970, 598; = *Salzburger Studien zur Philosophie*, hrsg. v. Viktor Warnach, Bd. 8).

⁵³S. Robert Reininger, *Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft* (Vortrag vom 04.06.1928), in: ders., *Philosophie des Erlebens*, ausgew., hrsg. und eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976, 31–40.

dament legen, auf dem Reininger seine eigenen systematischen Themen erörtert. Aufgrund seiner persönlichen Situation war er schon von Jugend an mehr an den systematischen, speziell ethischen Fragen (und damit an der Frage nach dem Sinn) interessiert.⁵⁴ Kant und Nietzsche sind dabei wohl diejenigen Gestalten der Philosophiegeschichte, die für ihn besonders einflußreich waren. Reiningers Buch über Nietzsche gehört zwar in den Rahmen seiner philosophiegeschichtlichen Arbeiten, beschäftigt sich aber inhaltlich bereits mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Sein Titel lautet: „Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens“.⁵⁵ Reiningers Intention ist nicht rein historischer, sondern systematischer Natur. Für ihn geht es um die Frage: „Was kann die Ethik von Nietzsche und an Nietzsche lernen?“⁵⁶ Das Buch über Nietzsche stellt die Vorarbeit für eines der systematischen Hauptwerke Reiningers, die „Wertphilosophie und Ethik“, dar.⁵⁷

Wenn auch Sinnfragen in Reiningers Arbeiten zur theoretischen Philosophie gestreift werden – worauf noch zurückzukommen

⁵⁴S. Robert Reininger, Lebenslauf, in: Karl Nawratil, Robert Reininger. Leben – Wirken – Persönlichkeit, Wien: 1969 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 265, 2. Abhandlung; Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes, Heft 9], 13 u. 15. Vgl. auch A 658 v. 27.12.1931.

⁵⁵Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik, Wien/Leipzig: 1922, 2., durchges. u. erg. Aufl. 1925.

⁵⁶Ebd., VI.

⁵⁷Wph. u. E., IV. S. auch: Karl Nawratil, Das Problem des Geistes in der Philosophie Robert Reiningers, Wien: 1961 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 236. Bd., 3. Abhandlung], 74; Werner Woschnak, Moral und Ethos. Systematische Bemerkungen zur Ethik Robert Reiningers, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIII (1991), 155–167, 156. In der vorliegenden Arbeit wird das Buch über Nietzsche insoweit berücksichtigt, als in ihm eine über die Interpretation Nietzsches hinausreichende Erörterung der Sinnproblematik erfolgt, sofern sie sich nicht mehr in der ausgereiften Form der „Wertphilosophie und Ethik“ findet.

sein wird –, so hat die Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens ihren Ort in der Praktischen Philosophie, und zwar in der Ethik. „Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung“ ist der Untertitel seines letzten großen Werkes der „Wertphilosophie und Ethik“.⁵⁸ Will man die besonderen Merkmale von Reiningers Thematisierung der Sinnfrage herausarbeiten, so bedarf dies einer Reflexion darüber, wie er Philosophie, ihre Aufgabe und ihr Ziel auffaßt. Ferner gilt es, einige seiner theoretischen Überlegungen zu referieren, da diese, wie auch der Philosophiebegriff, für die Erörterung der Sinnfrage grundlegend und mitbestimmend sind.

Nach Reininger hat die Philosophie ihren „Anfang“ individuell und auch geschichtlich im Streben nach Weisheit. Wodurch aber wird die Suche nach Weisheit inauguriert? Philosophie beginnt nicht mit einer reinen Theorie, sondern sie hat von Anfang an ein bestimmtes praktisches Anliegen. „Weisheit beruht zunächst nicht auf rein theoretischem Interesse, sondern auf dem Wunsch, sich in Welt und Leben zu orientieren und im Zwiespalt der Meinungen sicheren Fuß zu fassen.“⁵⁹ Weisheit unterscheidet sich nach Reininger vom bloßen Wissen durch Auswahl und Gesamtzusammenhang des Wissensstoffes. Dadurch wird ferner eine klare Geistesverfassung und scharfe Urteilsfähigkeit bewirkt und der Charakter und die Lebenseinstellung des Menschen insge-

⁵⁸Wien/Leipzig: 1939, ³1947. Die Überarbeitung seines theoretischen Werkes erfolgte später.

⁵⁹Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, aufgrund des nachgel. Manuskripts hrsg. v. Karl Nawratil, Wien: 1978 [= Sitzungsberichte der österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 342. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes, hrsg. v. Erich Heintel, Heft 19], 11. S. auch A 1506 v. 11.03.1948; NA 2/91 v. 16.10.1948; Wph. u. E., 1 (dort wird Weisheit auf den Begriff „praktische Lebensweisheit“ präzisiert). Kündigt sich bei der Suche nach Lebensorientierung nicht schon hier – am Anfang der Philosophie – jene Frage nach dem Sinn des Lebens an?

samt geprägt, so daß eine Einheit von Denken und Leben entsteht. Weisheit und weise Lebensführung sollen aber – und das ist die *Conditio sine qua non* für den Begriff der Philosophie – aus einem Wissen, aus einer Bewußtheit erwachsen, im Gegensatz zu einer als instinktiv vorgestellten Lebensführung. An dieser Stelle nun kommt das Primat der Theorie ins Spiel. Erst nach und aufgrund von Theorie – diese wird hier zunächst als die sich selbst vergewissernde, rational bestimmte Reflexion verstanden – kann das ursprüngliche Interesse nach einer lebenspraktischen Orientierung eingelöst werden. „Im Begriff der Philosophie als Weisheit durchkreuzen sich also zwei Bestimmungen: a) Praktische Lebenskunst, b) Theoretische Erkenntnis (Welt- und Menschen-, vor allem Selbsterkenntnis!). Der ‘Philosoph’ im klassischen Sinne des Wortes“, und diese Beschreibung hat für Reininger auch in der Gegenwart Gültigkeit, „ist der Mann praktischer Lebenskunst aufgrund theoretischer Einsicht.“⁶⁰ Daraus ergibt sich, daß die die Philosophie eigentlich bestimmenden Interessen nur mittelbar, auf dem Weg über die theoretische Philosophie, befriedigt werden können. Erst in der praktischen Philosophie erfolgt der Rückbezug auf die ursprünglichen Intentionen. Der Weg zur Orientierung in der Welt und im eigenen Leben aufgrund fester Wertgesichtspunkte ist nicht unmittelbar zu erreichen und fordert unabdingbar die Anstrengung der Theorie. Aus dieser Perspektive ist nun auch zumindest nachvollziehbar, warum Reininger die Lebensphilosophie kritisiert. Ihr nämlich wirft er vor, daß sie den „lange[n] Weg, den das Denken bis zur ‘Weisheit’ einzuschieben lernte, nicht ertragen“ habe, und sie sei daher ein „Verfallszeichen“.⁶¹ Obwohl oder gerade weil Weisheit, Orientierung für Reininger stets der unverrückbare Endpunkt auch noch der lebensfernsten Spekulation ist – mögen in

⁶⁰Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 12.

⁶¹A 531 v. 15.06.1924.

der Geschichte der Philosophie Theorie und Praxis auch noch so weit auseinanderklaffen – darf und kann sich Philosophie, will sie sich nicht selbst aufgeben, nicht in den Dienst der **unmittelbaren** Lebensbewältigung stellen.⁶² In etwas pathetischer Weise schreibt er: „Die Philosophie darf vor nichts haltmachen, sollten auch ihre Ergebnisse ans Herz greifen (Nietzsche) und seinen ‘Gemütsbedürfnissen’ (seinen menschlichen Wünschen) schnurstracks zuwiderlaufen oder in einer Resignation des Nicht-Wissens enden.“⁶³ Eine Philosophie, die sich selbst unter den Anspruch des „rechnenden“, planenden, auf Nützlichkeit und praktische Verwertbarkeit bedachten Denkens stellt, würde – so Reininger – zugrunde gehen.⁶⁴ Da die Philosophie immer auch Ausdruck der geistigen Situation ihrer Zeit ist,⁶⁵ würde – sollte die Philosophie der skizzierten Gefahr erliegen – nicht nur sie selbst sich auflösen, sondern auch die Zeit, man könnte auch sagen die Gesellschaft, Kultur etc. „innerlich verarmen“.⁶⁶

⁶²Vgl. A 376 v. 25.02.1920.

⁶³NA 2/91 v. 16.10.1948. Wie noch später mehrfach auffallen wird, ist Reiningers Denken ein „heroischer“ Zug eigen.

⁶⁴S. Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 13. Der Interpret hat die Gefahr, die nicht nur für die Gesellschaft, sondern – vielleicht unter dem Druck derselben – für die Philosophie selbst besteht, nämlich daß das Denken sich stets unter die Kategorie der Nutzenanwendung für die Praxis stellt, als „rechnendes“ Denken charakterisiert, wohl wissend, daß damit Anklänge an Martin Heideggers Unterscheidung von „rechnendem“ und „besinnlichem“ Denken verbunden sein könnten (s. Martin Heidegger, Gelassenheit, Pfullingen: 1959, 71982, bes. 12 ff.). Es sei bemerkt, daß sich bei Reininger der Terminus „Besinnung“ zur Kennzeichnung der philosophischen Denkungsart des öfteren findet. Ob sich dies aber mit Heideggers Auffassung von „Besinnung“ deckt, soll hier nicht weiter erörtert werden.

⁶⁵S. Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 26.

⁶⁶Ebd., 44. Es sei bemerkt, daß durch die Feststellung der Verflochtenheit von Philosophie mit ihrer Zeit und den angedeuteten Gefahren eine Zeit- oder Gesellschaftskritik potentiell vorhanden ist. In bewußter Entgegensetzung zu einer Zeit, die mehr und mehr der Verzweckung des menschlichen Denkens und Handelns anheimfällt, könnte Philosophie ihre Weise des Denkens produktiv ins Spiel bringen und der „innerlichen Verarmung“ entgegenwirken, anstatt – wie Reininger das tut – es bei der bloßen Feststellung zu belassen und davon auszugehen, daß eine Gesellschaft sich

Aus dem bisher Dargestellten geht hervor, daß philosophisches Denken von zwei Momenten geprägt ist. Auf der einen Seite stehen die lebenspraktischen Interessen und Bedürfnisse. Auf der anderen Seite die Forderung, philosophisches Denken dürfe „vor nichts haltmachen“, müsse also radikales Fragen sein.⁶⁷ Es kann daher zu einer auszuhaltenden Spannung kommen, wenn beide Momente nicht unmittelbar zur Deckung gebracht werden können. Wie ist die Korrelation zwischen Reflexion und den lebenspraktischen Interessen, die das Denken gewissermaßen erst in Gang setzen und denen es letztlich auch dienen soll, genauer bestimmt?

Es hat nun den Anschein, daß auf der Ebene der Theorie die ursprüngliche Intention quasi aufgegeben wird. Reiningers vertritt, so scheint es, den Gedanken einer sogenannten „reinen Theorie“. Das heißt, einer Theorie, die Erkenntnis um ihrer selbst willen erstrebt, jedwedes „Interesse“ ausgeklammert wissen will und den Anspruch erhebt, **wertfreie** Wissenschaft zu sein. Theorie und Praxis fallen auseinander. Die Philosophie „hat es gelernt, den strengen Maßstab der Wissenschaftlichkeit an ihre Ergebnisse anzulegen. Die Wissenschaft als solche ist aber wertungsfrei [...]. Daher ist das unmittelbare Ziel der Philosophie Erkenntnis,

niemals wirklich und vollends von einer Philosophie um ihrer selbst willen entfernen könnte. Woher Reiningers diese Hoffnung nimmt, ist unklar (vgl. auch Robert Reiningers, *M. d. W.*, Vorw. zur 2. Aufl., VIII). Mit vollem Recht hat daher Karl Nawratil, der Herausgeber der „Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie“ unmittelbar anschließend an obiges Zitat folgendes angemerkt: „Ob allerdings die gewaltige Unruhe, die große Teile der Menschheit erfaßt hat, der **Selbstbesinnung** und damit der Philosophie förderlich sein oder eine **gegenteilige Wirkung** haben wird, ist noch völlig unklar.“ (ebd., Hervorhebung von mir).

⁶⁷S. a. den Aphorismus aus dem Jahr 1949, in dem Reiningers diese Position – mit Anklängen an die Sinnfrage! – zusammenfaßt: „Zum Philosophen wird ein Mensch, der ein ernstes und nachhaltiges Bedürfnis fühlt, sich über sich, die Welt und seine Stellung zu ihr Rechenschaft zu geben, für den also das Leben seine fraglose *Selbstverständlichkeit* verloren hat. [...] Voraussetzung ist die Unbestechlichkeit des Denkens gegenüber dem Wunsche nach vorzeitigem Abschluß. Wer nicht auch den Zweifel ertragen kann, ist zum Philosophen nicht geboren.“ (NA 3/15 v. 01.04.1949)

wenn auch Erkenntnis eigener Art, und nichts außerdem. Ihre Aufgabe ist, nach einem Worte Hegels, zu begreifen, was ist, nicht das, was sein soll.“⁶⁸ Philosophie ist nach Reininger somit Theorie im Sinne von wertfreier, objektiver und interessenloser Wissenschaft, wenn auch diese Objektivität nie absolut, sondern im Transzendieren des eigenen Standortes immer weiter anzustreben ist. Praktische Philosophie bezeichnet den Ort, an dem Fragen zur Sprache kommen, die „eine praktische Stellungnahme des Menschen erheischen“,⁶⁹ während unter Praxis die Anwendung der Theorie verstanden wird. Dies ist nicht mehr Aufgabe der Philosophie. Ob, wie und von wem philosophische Erkenntnis in die Praxis umgesetzt wird, bleibt völlig offen und unbedeutend. Reininger gebraucht zur Kennzeichnung der philosophischen Position das Beispiel der Kartographie: Ein Kartograph erstellt eine Landkarte, „die mannigfache Wege zu verschiedenen Zielen deutlich vor Augen legt, während die Auswahl dieser Ziele und Wege dem Wanderer überlassen bleibt“.⁷⁰ Durch einen solchen Vergleich wird noch einmal Reiningers Intention verdeutlicht: Er wendet sich gegen eine als dogmatisch verstandene Philosophie, die definitiv und allgemeinverbindlich bestimmen will, wie die Wirklichkeit im ganzen zu betrachten und das Leben im einzelnen zu führen sei. Eine gewisse Wirkung auf das Handeln der Menschen hat Philosophie aber dann, wenn „die Handelnden“ von der Erkenntnis der Philosophie Notiz nehmen und sie anwenden.

Im Vergleich von Philosophie und Kartographie spricht sich m. E. ein objektivistisches Wissenschaftsverständnis aus, und es ist sehr fraglich, ob die Naturwissenschaften heute ein solches Wissenschaftsverständnis noch für sich reklamieren würden. Ist nicht auch die Erstellung von Karten von gewissen „Interessen“

⁶⁸Wph. u. E., 2.

⁶⁹Ebd.

⁷⁰Ebd., 3.

geleitet? Ferner und bedeutsamer: Ist der Gegenstandsbereich der Philosophie nicht wesensmäßig so sehr von dem der Kartographie verschieden, daß auch ein Vergleich in bezug auf die Praxis der Erkenntnisleistungen beider Wissenschaften unzulässig ist? Müßte die Philosophie auf der Ebene der Theorie nicht ihre ursprüngliche Motivation mit in den Bereich der Reflexion aufnehmen, um diese auf der Ebene der Theorie – eventuell kritisch – zu reflektieren? Müßten nicht die Fragen der Praxis, der Anwendung von Erkenntnissen, in der Theorie selbst zur Sprache kommen? Kann sich die Philosophie – wenn überhaupt – andernfalls davor bewahren, daß ihre Erkenntnisse völlig willkürlich benutzt und ideologisch mißbraucht werden? Selbst wenn man Philosophie als reine Theorie versteht und diese gegen „theorieblinde Praxis des alltäglichen Lebens“⁷¹ abgrenzt, so muß dies nicht heißen, daß sie sich völlig von der „Praxis“ abtrennt. Im Gegenteil: Sie vermag den „verhüllten und verdeckten Theorieanteil (der Praxis, Anm. von mir) reflexiv“ freizulegen.⁷² Damit „bindet sie sich zugleich an die reflektierte Gegenständlichkeit, in deren Rücken sie sich ansiedelt“.⁷³ Wenn, so muß gefragt werden, Theorie als antidogmatische, sich der Verzweckung verschließende Theorie, praktische Lebensweisheit als ihr Endziel aber dennoch festhalten will, ist sie dann nicht auch an „Praxis“ gebunden, und zwar durchaus im positiven Sinne? Muß sie dieses Ziel nicht ebenfalls reflektieren, oder darf sie sich in der Tat als interesselos gebärden?⁷⁴

⁷¹Elisabeth Ströker, *Ich und die anderen. Die Frage der Mitverantwortung*, Frankfurt: 1984, 5.

⁷²Ebd.

⁷³Ebd.

⁷⁴Reininger erklärt nicht, wie sich die Loslösung der Theorie von ihren Antrieben vollziehen soll. Des weiteren scheint er davon auszugehen, daß eine Umsetzung von Theorie in die Praxis ohne weiteres möglich ist. Die „Umsetzung“ von Theorie in Praxis ist aber selbst wiederum ein philosophisches Problem. Wenn Lebensorientierung aufgrund von theoretischer Erkenntnis zugelassen, ja befördert werden soll, dann ist es fraglich, ob dies ohne eine Praxisanalyse, eine Theorie der Praxis und einer Anmessung der

Reininger behandelt die hier angedeuteten Fragen nicht. Dennoch wird sich insbesondere bei der Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens zeigen, daß sein Denken zumindest größtenteils geprägt ist von der Frage, was Philosophie, besonders Wertphilosophie und Ethik, dem „kämpfenden und leidenden Menschen“⁷⁵ zu sagen hat.

I. „Metaphysik der Wirklichkeit“

Reiningers systematische Anstrengungen im engeren Sinne beziehen sich zunächst auf die theoretische Philosophie. Sie münden in seinem Hauptwerk, der „Metaphysik der Wirklichkeit“, das zuerst 1931 und dann 1947/48 in einer erheblich überarbeiteten und auf zwei Bände erweiterten Auflage erschien.⁷⁶ Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins ist nicht Gegenstand der in diesem Buche durchgeführten erkenntnistheoretischen

Theorie an die Lebensverhältnisse möglich ist. S. dazu Rüdiger Bubner, Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion, Frankfurt: 1971. Bezüglich des Verhältnisses von Erkenntnis und Interesse ist auch auf die Arbeiten von Jürgen Habermas zu verweisen (s. Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’, Frankfurt: 1969, 146–168, bes. 163 f.; ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt: 1968).

⁷⁵Wph. u. E., 188.

⁷⁶Wien u. Leipzig. Die 3. gegenüber der 2. unveränderten Auflage erschien München: 1970. In die 2. Auflage der „Metaphysik der Wirklichkeit“ wurde ein frühes Werk Reiningers in überarbeiteter und gekürzter Form integriert (es handelt sich dabei um: „Das psycho-physische Problem. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Unterscheidung des Physischen und Psychischen überhaupt, Wien/Leipzig: 1916, 2., verb. Aufl. 1930. In diesem Werk versucht Reininger zum ersten Mal, seinen eigenen philosophischen Standpunkt zu formulieren. „Das psycho-physische Problem“ in der Erstauflage von 1916 ist im übrigen das einzige Werk Reiningers, das in die Liste der von Philosophen zu lesenden Bücher aufgenommen wurde. S. Annemarie Pieper/Urs Thurnherr: Was sollen Philosophen lesen?, Berlin: 1994, 116.)

schen oder metaphysischen Reflexionen. **Eine** Frage aber, die sich im Kontext der von Reininger vorgelegten theoretischen Philosophie ergibt, ist die nach dem **Sinn des Ganzen**. Das „Ganze“ meint die Totalität der dem Menschen erlebnismäßig gegenwärtigen Wirklichkeit. Nur skizzenhaft kann und soll hier auf die „Metaphysik der Wirklichkeit“ eingegangen werden, an deren Ende das Sinnproblem von Reininger berührt wird und die einige für das Verständnis relevante erkenntnistheoretische Grundlagen behandelt.⁷⁷

Metaphysik ist für Reininger die „Erörterung der letzten oder höchsten Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens“.⁷⁸ Der Begriff „Metaphysik“ sagt noch nichts darüber aus, was als Ergebnis der Erörterung erscheinen wird. Erkenntnistheoretische und logische Untersuchungen sind der notwendige Grund jeder Metaphysik. Daher nehmen diese auch einen breiten Raum in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ ein. Da es in der Metaphysik um das „Letzte“ geht, mündet jede Philosophie auch in ihr. Eine spekulative Metaphysik versucht ins Transzendente vorzustoßen. Sie ist für Reininger aber nichts anderes als ein „Phantasieren in Begriffen unter Mißbrauch der Logik“.⁷⁹ Dagegen ist die „kritische Metaphysik“ „als O n t o l o g i e [...] eine immer tiefere Besinnung auf das, was i s t, nicht ein Suchen nach dem, was dahinter steht“.⁸⁰ Die Philosophie hat die Aufgabe, sogar die Pflicht, zu sagen, was in den verschiedenen Problembereichen,

⁷⁷Eine ausführliche und kritische Darstellung von Reiningers theoretischer Philosophie findet sich bei Kurt Walter Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels [= *Studien zum System der Philosophie, Beiheft 1*], Bonn: 1995, 245–283.

⁷⁸M. d. W., 1. Aufl., Vorrede, V.

⁷⁹Robert Reininger, *Philosophie*, in: ders., *Nachgelassene philosophische Aphorismen*, a. a. O., 32.

⁸⁰Ebd. Reininger kennt noch eine dritte Art von Metaphysik. Es ist die „stumme Metaphysik“. Er versteht darunter die „Andacht vor dem Mysterium des Seins“ (ebd.).

die den Menschen immer schon wichtig waren – man kann sie mit den drei Fragen Kants umreißen⁸¹ – ,für sie das zuletzt Er-

⁸¹Die erste Frage kommt in der „Metaphysik der Wirklichkeit“, die zweite und dritte Frage Kants kommen in der „Wertphilosophie und Ethik“ zur Sprache. Aufgrund der starken Anlehnung Reiningers an Kant – im Vorwort zur 1. Auflage der „Metaphysik der Wirklichkeit“, 6, spricht er ausdrücklich von den drei Fragen Kants, zu denen die Philosophie Stellung beziehen soll – fällt auf, daß er die vierte, die drei vorhergehenden umfassende Frage Kants „Was ist der Mensch?“ nicht thematisiert (s. Immanuel Kant, Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX, 1. Abteilung, Berlin/Leipzig: 1923, 25). Reiningner hat keine philosophische Anthropologie vorgelegt. (Miß)versteht man unter philosophischer Anthropologie bloß die anthropologischen Aussagen einer Philosophie, das Menschenbild, das sich in einer Philosophie ausdrückt, so ließe sich durchaus eine Anthropologie Reiningers entwickeln. Es finden sich bei Reiningner sehr wohl Aussagen über „den Menschen“, die oft negativ sind (s. A 602 v. 18. und 26.01.1931; A 1471 v. 31.05.1945; A 1465 v. 28.08.1944; A 587 v. 02.05.1928. Besonders bemerkenswert und „modern“ ist ein Aphorismus – er findet sich nur in: Karl Nawratil, Robert Reiningner, a. a. O., 83 – vom 17.10.1901: „Vielleicht wäre der bewußte Selbstmord des Menschengeschlechtes durch Enthaltung von der Fortpflanzung die einzig wahre große Tat, ... die einzige auch vielleicht, die sein jahrtausendlanges Tun und Treiben auf dieser Erde rechtfertigen und sühnen könnte.“). Karl Nawratil hat versucht, das Menschenbild Reiningers zu umreißen (ebd., 134). Reiningner hat selbst zum Thema „Anthropologie“ kurz, aber dezidiert Stellung bezogen. Im Vorwort zur 2. Auflage der „Metaphysik der Wirklichkeit“ unterscheidet er die „hintergründigen“, zur damaligen Zeit aber zurückgedrängten Grundfragen der Philosophie – und damit meint Reiningner die drei ersten Fragen Kants (er erwähnt nicht einmal, daß Kant noch eine vierte Frage kennt) – von den aktuellen, vermeintlich wirklichkeitsnäheren und praktischeren Nutzen versprechenden Fragen der Anthropologie, Psychologie und Kulturphilosophie (VIII). Reiningner räumt ein, daß diese interessanten und auch berechtigten Fragen aufgrund der Zeitumstände – gemeint ist der 2. Weltkrieg – in den Vordergrund treten. Er bestreitet aber vehement, daß sie philosophische Fragen sind. Sie können auch nicht an die Stelle der Philosophie treten, da sie der Grundlagen entbehren. Reiningner meint, Anthropologie sei auch stets Randgebiet der Philosophie gewesen (ebd.; sowie A 1277 v. 14.08.1942). Für ihn ist Anthropologie – dies bezieht sich vor allem auf seine eigene Zeit – „eine unklare Mischung von Biologie und Psychologie“ (A 921 v. 09.09.1940 mit Zusatz), eine „Naturwissenschaft, obwohl wesentlich Geschichte des menschlichen Geschlechts“ (A 103 v. 25.08.1909). Ihre Einstellung ist peripher – die Termini ‘periphere’ und ‘zentrale Einstellung’ werden bei der Darstellung von Reiningers theoretischer Philosophie näher erläutert werden –, da es in ihr nur um das empirische Ich geht, d. h. um das Verhalten des Menschen als Gattungswesen in Bezug zur Welt (s. A 1277 v. 14.08.1942). Die zentrale Betrachtungsweise der Philosophie hingegen geht von dem primären Ich

reichbare ist, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann.⁸² Zunächst mag es scheinen, daß dort, wo über das „Letzte“ und „Höchste“ nachgedacht wird, „Wirklichkeit“ als fremd, nicht in diesen Zusammenhang gehörig, betrachtet wird. Für Reiningers sind aber gerade „Wirklichkeit“ und alle Probleme, die damit zusammenhängen, eminent wichtig. Man kann vielleicht sagen, daß „Wirklichkeit“ ein Grundwort seines Philosophierens ist.

Philosophie und damit Metaphysik, als Wissenschaft betrieben, sucht nach den allerletzten Prinzipien. Dies bedeutet, daß „es für sie nichts geben darf, was sie als selbstverständlich und keiner Untersuchung bedürftig hinnehmen dürfte. In allem und jedem, was uns irgendwie gegeben oder von uns gedacht werden kann, ist Prinzipielles verborgen“.⁸³ Daraus folgt, daß die Voraussetzungen der Philosophie möglichst minimiert werden sollen. „Denn jede Voraussetzung, die sie ihrerseits zu machen gezwungen ist, hätte ja selbst den Rang eines Prinzips, und zwar eines ungeprüft eingenommenen, und entzöge sich damit ihrer Aufgabe. Die Philosophie ist so ihrer Idee nach die absolut voraussetzungslose Wissen-

aus, über das keine Aussagen gemacht werden können (s. A 1033 v. 21.10.1941 mit Zusatz), da es „unsagbares Augenblickserlebnis, reine Aktualität“ ist (A 976 v. 09.01.1941). Nur über das zum Objekt gewordene Ich können Aussagen gemacht werden. Die periphere, d. i. nichtphilosophische, anthropologische Blickrichtung zielt z. B. auf „ein Verhalten des Körpers, um grundsätzlich Beobachtbares, sowohl der ‘Ursache’ wie der ‘Wirkung’ nach“ (A 1066 v. 23.11.1941, gek.). Bei der zentralen philosophischen Blickrichtung handelt es „sich immer nur um Erlebnisse anschaulicher und unanschaulicher Art und ihren Zusammenhang (auch jede anatomische Entdeckung beruht wieder auf Erlebnissen des Anatomen)“ (ebd.). Inwiefern Reiningers Einschätzung der philosophischen Anthropologie berechtigt ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

⁸²S. Robert Reiningers, M. d. W., 1. Aufl., VI, sowie das Vorwort zur 2. Aufl., VIII; ferner: ebd., Bd. 1, 2 f. Für Reiningers gibt es eine Verflochtenheit von Metaphysik und Erkenntnistheorie, so daß für ihn „die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis die letzte Grundfrage der Philosophie überhaupt [ist]“ (ebd., 3).

⁸³M. d. W., Bd. 1, 3.

schaft.⁸⁴ Ob diese Forderung der Voraussetzungslosigkeit in der Praxis des Philosophierens erreicht wird bzw. je erreicht werden kann, ist eine andere Frage. Der Philosoph hat sich aber ihrer Voraussetzungen bewußt zu werden und sie möglichst zu reduzieren.

Reininger wählt deshalb als Ausgangspunkt seines Philosophierens, was unzweifelhaft gewiß ist.⁸⁵ Das ist aber nicht eine Wahrheit, sondern nur die Wirklichkeit. Was jetzt „ist“, d. h., was mir jetzt erlebnismäßig gegenwärtig ist, ist unzweifelhaft gewiß. Dieses gegenwärtige Erleben und der Inhalt desselben, das Erlebte, bilden eine ursprüngliche Einheit. Reininger nennt sie das „Urerlebnis“. Das Urerlebnis ist intentionsfrei. Erst durch Überhöhung und Transformation des Bewußtseins – etwa in Erlebnisaussagen und Urteilen – kommt es zu einer Intentionalität. Im Urerlebnis erfolgt ein Erleben der Wirklichkeit im unmittelbaren Jetzt, genauer: „Das Urerlebnis des Jetzt [...] ist die Wirklichkeit selbst und zwar das G a n z e der Wirklichkeit, die uns überhaupt erschlossen ist.“⁸⁶ Und an einer anderen Stelle heißt es: „Wirklichkeit ist Urerlebnis. Wirklich nennen wir das, dessen wir im unreflektierten Seinsbewußtsein unmittelbar inne sind.“⁸⁷

⁸⁴Ebd.

⁸⁵Vgl. zum folgenden: ebd., 7 ff.

⁸⁶M. d. W., II, 201.

⁸⁷Ebd., I, 116. Dadurch, daß Reininger das Urerlebnis nicht als „Tor zur Wirklichkeit“, sondern als „Urwirklichkeit“ selbst faßt, wird, so lautet – von Schelling herkommend – die Kritik Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, es der Philosophie verunmöglicht, „zum existierenden Anderen der Natur, zum existierenden Anderen des Du [und] zum existierenden Anderen Gottes“ zu gelangen (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Urerlebnis und Ekstasis. Zu Reininger und Schelling, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 13–26, 25).

Zum Gesamtkomplex s. auch: Johann Reikerstorfer, Urerlebnis und Glaube bei Robert Reininger, in: ebd., 1–11; s. auch: Karl Nawratil, Das Urerlebnis in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Kleine Studien zur Philosophie Robert Reiningers, in: ebd. XII (1979), 84–123, XIII (1980), 107–123 u. XIV (1981), 45–72; ders., Kleine Nachlese zum Thema: Das Urerlebnis in der Geschichte des abendländischen Denkens (Wiener Jahrbuch für Philosophie, XII–XIV, 1979–1981), in: ebd., XVIII (1986), 191–195; Renate Christensen, Lebendige Gegenwart und Urerlebnis. Zur Konkre-

Aus dem unmittelbar gegenwärtigen Jetzt des Urerlebnisses folgt die Zeitlosigkeit desselben. Erst im Übergang zur intentionalen Bewußtseinsvielfalt entsteht nach Reininger Zeit. Zeit ist Aussageform, da im reflektierten Bewußtsein alle Aussagen zeitlich bestimmt sind. Die Zeit ist kein reales Etwas, sondern wird erst durch unsere unvermeidbare, aber logisch unberechtigte Verdinglichung und Substantivierung des Vergangenen und Zukünftigen zu einem Seienden, wie das Gegenwärtige es ist. Da es kein spezifisches Zeiterleben gibt und alles Wirkliche nur im unmittelbaren Jetzt des Urerlebnisses begründet liegt, ist die Zeit **unwirklich**. Das Denken, das immer mit einem Wissen über das Urerlebnis einsetzt, kann sich zwar nicht von der zeitlichen Aussageform lösen, kann aber den Gedanken der Unwirklichkeit der Zeit denken. Dieser selbst kann dann sogar zu einem Erlebnis werden.

Es soll an dieser Stelle noch nicht auf die Sinnproblematik eingegangen werden, doch hat gerade der Gedanke der Unwirklichkeit der Zeit Konsequenzen für die Frage nach dem Sinn des Lebens, auf die Reininger, ohne daß er in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ eine systematische Untersuchung dieser Frage vornimmt, verweist, wenn er schreibt: „Dieses [das Erlebnis der Unwirklichkeit der Zeit, Anm. v. mir] kann sich aber auch zur Überzeugung verdichten, daß überhaupt nichts, was in der Zeit steht und vergänglich ist, in einem letzten metaphysischen Sinne ‘ernst’ zu nehmen ist, weil es, vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen, sich nur in einer Scheinwirklichkeit abspielt. Damit vermag jener Gedanke auch unser Lebensgefühl zu beeinflussen und sogar etwas Tröstliches und Beglückendes gewinnen, weil

tisierung des transzendentalen Apriori bei Husserl und Reininger [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 389; Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik, hrsg. v. Erich Heintel, H. 20].

durch ihn auch das Leid des Lebens seinen schmerzlichsten Stachel verliert und leichter tragbar erscheint.“⁸⁸

Für Reininger ist das Urerlebnis das Gewisseste, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann. Dies ist ein entscheidender Gesichtspunkt. Es bedeutet nämlich, daß Reininger das „nur“ subjektive Erleben ernst nimmt und von dort aus zu philosophieren beginnt. Die Erlebniswirklichkeit ist für ihn nicht so etwas wie eine Art Durchgangsstadium, das möglichst schnell verlassen werden soll, um in einen vermeintlich objektiven Gegenstandsbereich zu gelangen. Im Gegenteil: Für ihn wird das Reale in der Beziehung zum Erlebnis zu einem Problem, das er im 3. Teil der „Metaphysik der Wirklichkeit“ unter dem Titel „Wirklichkeit und Realität“ ausführlich diskutiert.⁸⁹ Unter „Realität“ versteht Reininger „die Welt objektiver Dinge und Ereignisse, der es ihrem Begriffe nach nicht wesentlich ist, einem Erlebniszusammenhange anzugehören“,⁹⁰ während „Wirklichkeit“ die „Erlebniswirklichkeit in ihrer Unmittelbarkeit“⁹¹ meint. Wirklichkeit ist zudem der umfassendere Begriff, da es möglich ist, daß etwas wirklich ist, d. h., erlebnismäßig gegenwärtig ist, ohne real zu sein. Umgekehrt ist das aber nicht möglich. Von einer

⁸⁸M. d. W., I, 138. S. auch ebd., II, 203–214. Der Gedanke der Unwirklichkeit der Zeit hat auch Konsequenzen für die Behandlung des Problems der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit. Auf diese beiden Probleme geht Reininger in der M. d. W., I, 138 f. nur kurz ein. Ausführlicheres dazu findet sich in der „Wertphilosophie und Ethik“, 143–187 u. 197–205. Auf Reiningers Lehre von der „Idealität der Zeit“ wurde hier nur deshalb eingegangen, um auf die Verflochtenheit eines erkenntnistheoretischen Problems bzw. Reiningers erkenntnistheoretischen Ansatzes mit der Frage nach dem Sinn des Lebens hinzuweisen. Die „Wertphilosophie und Ethik“ ist der systematische Ort, an dem Reininger diese Frage zur Sprache bringt. Im Abschnitt B der vorliegenden Arbeit wird ausdrücklich und von einem anderen Ausgangspunkt die Sinnfrage aufgerollt werden. Erst am Ende von Reiningers Gedankengang, der von mir im Horizont der Fragestruktur aufgerollt wird, dient der Gedanke der Unwirklichkeit der Zeit dazu, einige „Restprobleme“ zu lösen.

⁸⁹M. d. W., II, 3–140.

⁹⁰Ebd., I, 8.

⁹¹Ebd.

Realität können wir nur im Erlebnis Kenntnis erhalten. Es ist ein Wesensmerkmal des Urerlebnisses, daß es nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit existiert, wenn wir uns seiner bewußt werden. Das bedeutet, daß Philosophie notwendigerweise immer mit einem Wissen über das Urerlebnis anfängt und nie direkt aus diesem heraus philosophiert werden kann. Das birgt die Möglichkeit von Vormeinungen und Vorurteilen. Durch Selbstbesinnung muß daher das Urerlebnis in das reflektierte Bewußtsein erhoben werden. Es geht um das „Nacherleben dieses Erlebnisses auf einer höheren Stufe der Bewußtheit“.⁹² „Selbstbesinnung“ besagt die ausdrückliche Berücksichtigung des Erlebenden. Daß „ich“ es bin, der Wirklichkeit erfährt, wird von den Wissenschaften nicht berücksichtigt. Reiningers nennt ihre Einstellung peripher im Gegensatz zu der genau dies reflektierenden zentralen Einstellung der Philosophie.⁹³

Ihr Vorgehen ist daher ein methodischer Solipsismus und der Ansatz ist die Wirklichkeitsnähe; denn die Ebene der Erlebniswirklichkeit soll nicht weiter verlassen werden, als es für die Lösung der Probleme unbedingt nötig ist. Reiningers fordert ferner, daß jeder erreichte Standpunkt weiter transzendiert wird. Philosophieren wird dadurch letztlich zu einem unendlichen Prozeß der immer stärkeren „Annäherung“ an das „Letzte“.⁹⁴ „Die transzendente Methode bedingt so zwar die Relativierung vieler Wahrheiten durch Aufzeigung der Ebene, auf der sie allein ihre Geltung behaupten, aber nicht eine Relativierung der Wahrheit selbst.“⁹⁵

⁹²Ebd., 9.

⁹³Vgl. dazu auch: Wph. u. E., 6 ff., sowie Robert Reiningers, Philosophie, in: ders., Nachgelassene philosophische Aphorismen, a. a. O., 32 f.

⁹⁴Vgl. auch Josef Simon, Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie (Ingeborg Heidemann zum 70. Geburtstag), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986), 489–519, hier bes. 512.

⁹⁵M. d. W., I, 16. Zum Wahrheitsproblem insgesamt s. ebd., 178–223, bes. 209–223.

Wie läßt sich zusammenfassend der philosophische Standort Reiningers insgesamt charakterisieren? Sein Standpunkt ist „realistisch insofern, als ihm das Ganze des ichartigen Erlebniszusammenhanges als an sich und durch sich selbst wirklich gilt. Er ist aber doch wieder insofern vorwiegend idealistisch, als er, in möglicher Wirklichkeitsnähe sich haltend, echte Transzendenz des Erkennens ablehnt und mit der Bewußtseinswirklichkeit sein Auskommen zu finden trachtet. Er steht sogar dem ungenau ‘Solipsismus’ genannten Standpunkte insofern nahe, als er infolge richtiger Durchführung seiner Methode theoretisch nur *einen* solchen ichartigen Wirklichkeitszusammenhang als real anerkennt: er ist monistischer Idealismus.“⁹⁶ „Monistisch“ ist dieser Standpunkt, „weil ihm zufolge alles Seiende seiner Wirklichkeit nach gleicher Art ist und Physisches, Psychisches und Geistiges nicht als ontisch gesonderte Seinsgebiete gelten. Der monistische unterscheidet sich vom subjektiven Idealismus dadurch, daß er nichts in das Subjekt zurücknimmt, da sein ‘Subjekt’, das primäre Erlebnisich, einen Innenraum überhaupt nicht besitzt, wenn es auch alle Inhalte begleitet und umfängt. Er darf eben deshalb nicht Psychomonismus heißen, weil ihm zufolge das Psychische nicht für sich allein vorkommt, sondern nur die Erlebnisseite der Inhalte bildet. Ebenso wenig ist er mit dem Empfindungsmonismus vom Typus Mach identisch, denn der Begriff des Erlebens ist hier viel weiter gefaßt, als bloß im Sinne atomisierter Empfindungen. Der monistische Idealismus will nichts anderes sein als die auf einfache Selbstbesinnung gegründete, schlichte Charakterisierung der dem Denken vorliegenden Gesamtwirklichkeit. Vom Positivismus aber, dem er insofern nahesteht, unterscheidet er sich grundsätzlich durch seine zentrale Einstellung, die nicht von

⁹⁶M. d. W., II, 100 f.

‘objektiven’ Tatsachen ausgeht, sondern Tatsachen als Werk einer kategorialen Umformung von Erlebnissen begreift.⁹⁷

Wenn die Wirklichkeit als stets erlebnismäßig gegenwärtige den Ausgangspunkt des Denkens bildet, so muß fast zwangsläufig im Gang der Reflexion die Frage entstehen, ob denn die Erlebniswirklichkeit, so wie sie sich uns darbietet, einen inneren Grund, eine Notwendigkeit, einen vielleicht nicht auf den ersten Blick

⁹⁷Ebd., 152 f. Karl Nawratil betont, „daß Reiningers ‘Idealismus’ bzw. ‘Transzendentalismus’ nicht den Einwänden unterliegt, die oftmals gegen die Transzendentalphilosophie erhoben werden: sie sei abstrakt, realitätsfremd. Das Urerlebnis ist nicht nur Ursynthese im Sinne der transzendentalen Apperzeption Kants, sondern zugleich die Totalität alles Wirklichen in seiner vollen Konkretheit. Deshalb spricht Reininger vom ‘Standpunkt der Wirklichkeitsnähe’. Seine Philosophie ist weder ein Akosmismus noch ein Solipsismus, denn auch das konkrete Du hat dieselbe Realität wie das konkrete empirische Ich, welche beide vom Urerlebnis umschlossen sind und eben dadurch nicht in einer bloß akzidentiellen Beziehung stehen. Die besondere Bedeutung des Begriffes ‘Urerlebnis’ liegt gerade in Gegensatz zu den abstrakten Formen des Transzendentalismus“ (in: ders., Robert Reininger, a. a. O., 97, Anm. 3).

An dieser Stelle sei eine kurze Bemerkung zu Reiningers Lehrern und den für ihn bedeutsamen Philosophen eingeschoben. Reiningers diesbezügliches Selbstverständnis kann vielleicht am ehesten mit „einsames Eigendenken“ charakterisiert werden. Wichtige Anregungen empfing er von Adolf Stöhr. Allerdings bezeichnete sich Reininger nicht als dessen Schüler im engeren Sinn (s. Robert Reininger, Lebenslauf, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 13). Man wird wohl auch nicht davon ausgehen können, daß Reininger zum engeren Schülerkreis seiner Habilitationsväter Jodl und Müllner gehörte. Mit ihnen trat er erst in Kontakt, als er sich auf den Rat Stöhrs hin habilitieren wollte. Ein bedeutender Anknüpfungspunkt für seine eigene philosophische Position ist zweifelsohne Immanuel Kant, obwohl er sich „nur mehr in sehr eingeschränktem Maße als ‘Kantianer’ bezeichnen kann“ (ebd., 14). Als Bezugspunkt speziell für seine Ethik ist neben Kant auch Friedrich Nietzsche zu nennen. Bei beiden sieht er eine Gemeinsamkeit in wesentlichen Aspekten ihrer Ethik (s. Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik. Wien/Leipzig: zweite, durchges. u. erg. Aufl. 1925, 181–189, bes. 183 f.). Von besonderer Bedeutung für Reininger waren ebenfalls Goethe und Schopenhauer (s. Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 119–125). Reininger hat es stets vermieden, sich eingehend mit der zeitgenössischen Philosophie auseinanderzusetzen (s. M. d. W., IX). S. auch: Karl Nawratil, Robert Reininger und die Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Informationsdienst für Bildungspolitik und Forschung, Dokumentation Nr. 42, Wien: 15.06.1967, 8 f.

erkennbaren Zweck hat oder auch ein Ziel, auf das sie zusteuert: es ist die Frage nach dem „Sinn des Ganzen“. Das „Ganze“ meint die Mannigfaltigkeit der erlebten Wirklichkeit. Ohne daß näher spezifiziert wird und werden muß, was Sinn genau meint, ist dies die Frage nach einer Art Ursprung und Begründbarkeit der Erlebniswirklichkeit. Der Mensch wird in seinem Wollen und Wünschen mit Erlebnissen konfrontiert, die sich seinem verändernden Eingreifen entziehen. Daher entsteht dann die Frage, ob es etwas außerhalb seiner selbst gibt, das diese Erlebnisse veranlaßt, ob die Erlebniswirklichkeit nicht anders oder überhaupt nicht sein könnte.⁹⁸ Reininger kommt zu dem Schluß, daß es keine Berechtigung gibt, „von einer objektiven Notwendigkeit des Seins und Geschehens zu sprechen“.⁹⁹ Dies bedeutet, daß es keinen objektiven Sinn der Wirklichkeit, keine Einbettung der Erlebnisse in einen größeren Sinnzusammenhang gibt. Hinter die Erlebniswirklichkeit kann nicht zurückgegangen werden. „Was einmal wirklich ist, gibt keiner Möglichkeit mehr Spielraum. Es ist eben und hat damit für uns den Charakter des Unabänderlichen. Und daher bleibt auch nichts übrig, als das Dasein und Sosein der Gesamtwirklichkeit, so wie sie sich eben darbietet, nämlich in einem ichartigen Erlebniszusammenhange, einfach als Urtatsache hinzunehmen. Hier besteht eine schlechthin letzte Grenze unseres Erkennens.“¹⁰⁰ Der Schritt in ein wie auch immer verstandenes Transzendentes würde nach Reininger die Problematik nur verschieben, nicht lösen.

⁹⁸Vgl. bereits J 47 v. Februar 1891; J 91 v. Mai 1895; sowie A 446 v. 04. u. 05.09.1922.

⁹⁹M. d. W., II, 178.

¹⁰⁰Ebd.; s. a. NA 3/1 v. 08.03.1949: „Der Blick der Philosophie ist auf das schlechthin *Ganze* gerichtet. Das Ganze aber läßt sich nicht [...] ‘erklären’, weil es nichts außer sich hat, aus dem es abgeleitet werden könnte. Aufgabe der Philosophie kann daher nur eine denkmäßige *Orientierung innerhalb jenes Ganzen* sein: sich in ihm zurechtfinden. [...] Alles ist, was es ist, und wie es ist. Nur auf dieses Was und Wie des Seienden kann der Erkenntniswille gerichtet sein, nicht auf ein Woher? und Warum?“

Wenn auch von der Erkenntnistheorie her ein Sinn des Ganzen nicht erkannt werden kann, so bleibt doch noch die Frage offen, ob denn auf der Ebene der praktischen Philosophie und auf der Ebene des Handelns, der Bewertung etc. ein Sinn nicht vielleicht doch gegeben werden kann.¹⁰¹ Somit zeigt sich, daß sich am Ende von Reiningers erkenntnistheoretischen Überlegungen – und dies gilt für beide Auflagen der „Metaphysik der Wirklichkeit“ – fast zwangsläufig Sinnfragen ergeben. Die Frage nach dem Sinn des Lebens gehört noch nicht in diesen Kontext. Sie ist aber jene, in der die Frage nach dem Sinn des Ganzen „auf das engste verwurzelt“ ist.¹⁰² Der von Reiningger vertretene Idealismus bereitet im Gegensatz zu Naturalismus und Realismus erst den Boden für eine Beantwortung dieser Frage, die uns – so Reiningger – „näher angeht und mehr am Herzen liegt als irgendeine andere“.¹⁰³ Es ist unübersehbar, daß mit dieser erkenntnistheoretischen Position Reiningers gewisse Vorentscheidungen bezüglich der Frage nach dem Sinn des Lebens gefallen sind. Wenn ein „objektiver Sinn“ der **Gesamtwirklichkeit** nicht ausgemacht werden kann, so wird man kaum erwarten dürfen, daß Reiningger für das menschliche Dasein einen solchen annimmt. In der „Wertphilosophie und Ethik“ nimmt er – wie gezeigt werden wird – diese Problematik noch einmal auf. Im Kapitel „Sinnggebung durch Bestimmung“¹⁰⁴ befaßt er sich mit einer möglichen Antwort auf die Sinnfrage, die durch die Einbettung des individuellen Daseins in den Gesamtzusammenhang von Natur, Geschichte und Transzendenz erfol-

¹⁰¹Für die Darstellung besteht ein gewisses Problem darin, daß Reiningger in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ einiges von dem vorwegnimmt, was erst ausdrücklich in der „Wertphilosophie und Ethik“ aufgerollt wird, und er sich – in der 2. Auflage der „Metaphysik der Wirklichkeit“ – wiederum auf die Ergebnisse seiner „Wertphilosophie und Ethik“ zurückbezieht.

¹⁰²M. d. W., II, 197.

¹⁰³Ebd.

¹⁰⁴Wph. u. E. , 70–80. Man kann den geringen Umfang, den Reiningger diesem Thema widmet, bereits als Indiz dafür nehmen, daß er diesen Weg der Beantwortung nicht für gangbar erachtet.

gen könnte. Aber im Grunde liegt die Stoßrichtung seiner Beantwortung der Lebenssinfrage schon in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ offen zutage. Sinn kann es nur in einer **Sinn-Gebung** der Erlebniswirklichkeit des eigenen Lebens, so wie sie ist, geben.

Von daher ist vielleicht einsichtig, warum Reininger die Frage nach dem Sinn des Lebens in der Ethik thematisiert. Dort geht es – verallgemeinernd gesagt – um ein „Tun“ im Sinne von handelndem Eingreifen in die Wirklichkeit und wertender Stellungnahme zu ihr. Dies ist, kurz gesagt, die Perspektive, von der aus Reininger auf dem Fundament seiner theoretischen Philosophie an die Frage nach dem Sinn des Lebens herangeht. Eine andere Denkbewegung hätte sich auch noch angeboten: Wenn Sinn, z. B. des eigenen Lebens, nur dann entsteht, wenn er vom Menschen gesetzt wird, so könnte doch vielleicht auch der Wirklichkeit insgesamt ein Sinn gegeben werden, den sie ohne diese Setzung nicht hat, und der Mensch würde sich in diesen Gesamtzusammenhang einordnen und von daher wiederum den Sinn des eigenen Lebens empfangen.¹⁰⁵

II. „Wertphilosophie und Ethik“

Die Frage nach dem Sinn des Lebens hat bei Reininger ihren systematischen Ort in dem Werk: „Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertord-

¹⁰⁵Auf das Verhältnis von Lebenssinn und „Sinn des Ganzen“ wird im zweiten Teil dieser Arbeit näher eingegangen.

nung.¹⁰⁶ Dieses Buch, 1931 noch unter dem Titel „Metaphysik der Werte“¹⁰⁷ angekündigt, stellt neben der „Metaphysik der Wirklichkeit“ das zweite Hauptwerk Reiningers dar und soll „sie zu einem System der Philosophie“ abrunden.¹⁰⁸ Dadurch vollendet sich gleichfalls das von Reininger selbst bestimmte und bereits dargestellte Ziel von Philosophie. Denn in der Ethik und zwar erst in ihr, d. h. nach dem langen, aber notwendigen Durchgang durch die theoretische Philosophie, kehrt das Denken zu seinem ursprünglichen Anliegen, der Suche nach Lebensweisheit, zurück. „Mit der Ethik mündet die Philosophie als Wissenschaft ein in die Philosophie als Weisheit.“¹⁰⁹ Die philosophischen Anstrengungen Reiningers, so könnte man folgern, kulminieren in der Ethik und damit in der Frage nach dem Sinn des Lebens. Bevor jedoch auf die Lebenssinnsproblematik *expressis verbis* eingegangen werden kann, muß genauer geklärt werden, warum

1. die Frage nach dem Sinn des Lebens in der Ethik ihren systematischen Ort haben soll und
2. auf welchen wertphilosophischen Grundlagen Reiningers Ethik beruht.

¹⁰⁶Wien/Leipzig: 1939, ³1947.

¹⁰⁷M. d. W., 1. Aufl., VIII.

¹⁰⁸Wph. u. E., III.

¹⁰⁹Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 48. Dies besagt freilich nicht, daß die Vorgehensweise der Ethik unwissenschaftlich ist. Aus der Ethik als Wissenschaft können allerdings Konsequenzen für die eigene Lebensführung gezogen werden. In seinem Nietzschebuch unterscheidet Reininger z. B. zwischen dem Ergebnis von Nietzsches Philosophie für die „Ethik als Wissenschaft“ und der „Ethik als Lebenskunst“ (s. Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 166–181). Diese Unterscheidung hält Reininger im Grunde bei. Im Kapitel „Praktische Ethik“, dem letzten der „Wertphilosophie und Ethik“, zieht Reininger einige Konsequenzen, die sich aus der Ethik als Wissenschaft für das Leben des einzelnen ergeben können, wobei er es allerdings strikt ablehnt, konkrete Verhaltensnormen o. ä. aufzustellen (s. Wph. u. E., 188–205).

1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als „Grundfrage“ der Ethik

Für Reininger ist „die Frage nach dem Sinn des Lebens [...] die eigentliche Grundfrage jeder Ethik“.¹¹⁰ Es ist sehr erstaunlich, daß Reininger eine solch fundamentale Behauptung aufstellt, ohne eine weitergehende Begründung zu liefern. Handelt es sich bei dieser These etwa um Allgemeingut, so daß eine Rechtfertigung überflüssig wäre? Dies kann allerdings zunächst nicht angenommen werden, da erstens der Begriff „Sinn“, in seiner emphatischen Bedeutung als „Sinn des Lebens“, „Sinn der Geschichte“ etc., ein sehr junger Begriff ist, d. h., bis ins 19. Jahrhundert hinein dieser Begriff in der philosophischen Tradition gar nicht vorkommt. Zweitens ist die Frage nach dem Lebenssinn im allgemeinen nicht explizit Grundlage ethischer Theorien.¹¹¹ In

¹¹⁰Wph. u. E., 9; s. auch ebd., 56.

¹¹¹Vgl. z. B. Annemarie Pieper, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München: 1985; Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u. a.: 1983 [= Grundkurs Philosophie 4]; Heinz-Horst Schrey, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt: 1977. Auch Walter Schulz sieht in seinem Buch „Grundprobleme der Ethik“ (Pfullingen: 1989) anscheinend keine Notwendigkeit darin, die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundproblem der Ethik expressis verbis zu thematisieren. Reinhard Lauth spricht ausdrücklich davon, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens *nicht* in die Ethik gehört (s. Reinhard Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München: 1953, 26). Zwar findet sich im „Lexikon der Ethik“ (hrsg. v. Otfried Höffe, München: 3., neu bearb. Aufl. 1986) ein Artikel über „Sinn“ (s. Wilhelm Vossenkuhl, Art. Sinn, in: ebd., 223 f.), aber es findet sich kein Hinweis darauf, daß die Ethik als ihre Grundfrage die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt oder stellen soll. (Reininger wird auch im Literaturverzeichnis nicht erwähnt.) Auch Wilhelm Weischedel behandelt im Abschnitt über „Grundprobleme der Ethik“ in seinem Werk „Skeptische Ethik“ (Frankfurt: 1980, 111–176) die Sinnproblematik nicht. Im Kontext seiner eigenen Konzeption einer skeptischen Ethik taucht diese Problematik allerdings auf. Dies geschieht in der Hinsicht, daß eine solche Ethik neben anderen Grundentschlüssen auch den nicht selbstverständlichen „Grundentschluß zum Dasein“ voraussetzt. Ihm folgt dann der „Grundentschluß zur Gestaltung des Daseins“ (s. ebd., 183–186; s. auch: Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2, München: 1979, 165–183). Der Unterschied der Positionen von Robert Reininger und Hans-Eduard Hengstenberg

diesem Zusammenhang soll aber auf zwei Autoren verwiesen werden, die der Sinnfrage in der Ethik einen Platz einräumen, wenn auch nicht unbedingt so, wie das bei Reininger der Fall ist. Hans Krämer hat ein *integratives* Ethikkonzept vorgeschlagen.¹¹² Es soll die Sollensethik, für die Ethik Moralphilosophie ist und seit Kant bis heute dominierend ist, mit der Strebensethik, die das ausschließliche Ethikkonzept der Antike und des Mittelalters war, verbinden. Die Frage nach dem Sinn des Lebens gehört für ihn in den Bereich der Strebensethik als Frage nach dem gelingenden Leben. „In der Tat ist Sinn mit dem gelingenden Leben synonym, und die Sinnfrage betrifft zuletzt und vor allem das Welt- und Selbstverhältnis und die richtige Koordination von Selbst und Welt im ganzen. Alle Zielkategorien der Strebensethik lassen sich auch als Sinnbegriffe explizieren und ferner alle speziellen Lebensziele als regionale oder temporäre Auffäucherungen des Sinnbegriffs in die einzelnen Sinngestalten hinein verstehen.“¹¹³ Es bleibt dennoch festzuhalten, daß die Sinnfrage auch in dieser Konzeption nicht als Grundfrage *der* Ethik, was Sollens- und Strebensethik meinen würde (auch nicht der integrativen), verstanden wird, wohl aber in ihr einen nicht unwichtigen Platz einnimmt.

In seinem Essay „Truth, Invention and the meaning of life“ setzt sich David Wiggins mit verschiedenen Ethikaffassungen auseinander.¹¹⁴ Dabei benennt er die Frage nach Wahrheit und die Frage nach dem Sinn des Lebens als die zentralen Fragen der Moralphilosophie. Wenn Moralphilosophie mehr sein soll, als

ist fundamental und unüberbrückbar, doch kommt – wenn überhaupt – letzterer Reiningers Versuch, die Ethik auf der Grundlage der Sinnthematik zu entfalten u. U. noch am nächsten (s. Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart u. a.: 1969; ders., *Sinn und Sollen. Zur Überwindung der Sinnkrise*, Kevelaer: 1973).

¹¹²Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt: 1992.

¹¹³Ebd., 296.

¹¹⁴In: *The Proceedings of the British Academy*, Vol. LXII, 1976, London: 1977, 331–378.

„the casuistry of emergencies, the question of meaning is a better focus for ethics and meta-ethics than the textbook problem 'What shall I do?'“¹¹⁵ Die Frage nach Sinn führt dann direkt zur Frage nach Wahrheit. Wiggins unterscheidet die Sinnfrage von der nach Glück. In der herkömmlichen Moralphilosophie wird die Frage nach Sinn dadurch behandelt, daß nach dem Ziel (end) gefragt wird. Dieses wird dann meist mit Glück (happiness) gleichgesetzt. Prima facie mag dies zutreffen, denn Glück ist, so Wiggins, der Zustand eines Menschen, dessen Leben Sinn hat. „But on any natural account of the relation of point and end, this claim is actually inconsistent with the equation 'Happiness = The End' (Unless happiness can consist in simply having happiness as one's end.)“¹¹⁶ Sinn läßt sich nicht notwendigerweise unter der Bezeichnung Glück subsumieren. „It is also worth observing that, in the very special cases where it is straightforward to say what the point of someone's life is, we may say what he stands for, or may describe his life's work. [...] The remarkable thing is that these specifications are not even categorially of a piece with happiness. That does not prove that happiness is *never* the point.“¹¹⁷ Als einen weiteren Punkt fügt er hinzu, daß in der Philosophie immer davor gewarnt wurde, Glück zum Ziel zu machen. (Ein Argument dafür wäre die behauptete Indirektheit von Glück, daß also Glück nicht direkt angestrebt werden kann.) Wenn dies zutrifft, dann sollte man auch Glück nicht zum Sinninhalt machen. An die Stelle, an der die Philosophie üblicherweise das Thema Glück plaziert, sollte für ihn Sinn stehen.¹¹⁸ Wiggins entfaltet leider die Frage nach dem Sinn als Thema der Ethik nicht systematisch. Obwohl er es selbst zugibt – „I have little research and even less settled conclusion to report under

¹¹⁵Ebd., 331 f.

¹¹⁶Ebd., 373.

¹¹⁷Ebd.

¹¹⁸Ebd., 332.

this head¹¹⁹ –, glaubt er doch – und das ist für diese Arbeit bedeutsam – sagen zu können, daß „der Niedergang“ bestimmter Ethiken damit zu tun habe, daß sie die Frage nach dem Sinn nicht genügend beachtet haben. „It would be interesting and fruitful to pick over the wreckage of defunct and discredited ethical theories and see what their negligence of the problem of life’s having a meaning contributed to their ruin. [...] But it does seem plain that the failure of naturalistic theories, theories identifying or reducing the Good or the End and some natural reality, has been bound up with the question of meaning. Surely the failure of all the reductive naturalisms of the nineteenth century – Pleasure and Pain Utilitarianism, Marxism, Evolutionary Ethics – was precisely the failure to discover in brute nature itself (either in the totality of future pleasures or in the supposedly inevitable advance of various social or biological cum evolutionary processes), anything which the generality of untheoretical men could find reason to invest with any overwhelming *importance*. These theories offered nothing which could engage in the right way with human concerns or give point or focus to anyone’s life.“¹²⁰

Ganz in Übereinstimmung mit Reiningers Denken – das keine Erwähnung findet – soll die Sinnfrage nicht irgendwie noch an eine ethische Theorie angehängt werden. Wenn sie in irgendeiner Weise von zentraler Bedeutung ist, dann gehört sie in den Mittelpunkt, und das von Anfang an. „If life’s having a point is at all central to moral theory then room must be made for these things right from the very beginning.“¹²¹ Genau dies erfüllt – wie noch gezeigt wird – Reiningers „Wertphilosophie und Ethik“.¹²²

¹¹⁹Ebd., 375.

¹²⁰Ebd.

¹²¹Ebd., 378.

¹²²Zu Wiggins‘ Position insgesamt vgl. auch James O. Bennett, ‘The Meaning of Life’: A Qualitative Perspective, in: Canadian Journal of Philosophy XIV, No. 4, December 1984, 581–592.

Die radikale Frage nach dem Sinn des Lebens taucht – so Reininger selbst – im Altertum und im Mittelalter gar nicht auf.¹²³ Ferner spricht er an anderer Stelle davon, daß die kantische Frage „Was soll ich tun?“ – die stets als **die** Frage der Ethik aufgefaßt wird – in der Gegenwart einen weiteren Sinn hat, als es noch bei Kant der Fall war. Sie sei als die Frage nach der Sinngebung des Lebens aufzufassen. Doch steht die Frage „Was soll ich tun?“ bei Reininger in einem – wie noch zu zeigen ist – völlig anderen Kontext – nämlich am Ende der Ethik – und kann somit hier nicht weiterhelfen.¹²⁴

Wenn man nun unterstellt, daß in dem oben zitierten Satz, der die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundfrage der Ethik, und zwar als „eigentliche“ Grundfrage „jeder“ Ethik, bestimmt, keine völlig willkürliche Behauptung Reiningers vorliegt, so müßte gefragt werden, ob das, wonach in der Frage nach dem Sinn des Lebens gefragt wird, zwar nicht begriffsgeschichtlich, wohl aber **problemgeschichtlich** Thema, und zwar eigentliches, d. h. verhülltes und verdecktes Thema der philosophischen Ethik ist.¹²⁵

Dies würde allerdings u. a. bedeuten, daß philosophische Ethiken seit der Antike auf diese Problematik hin befragt werden müßten. Das kann hier selbstverständlich nicht geleistet werden. Es soll nur ganz kurz angedeutet werden, worin eine gewisse Plausibilität für Reiningers These bestehen könnte.

Verallgemeinernd und alle Ausdifferenzierungen beiseite lassend kann man davon sprechen, daß der Frage nach dem Glück, der

¹²³S. Wph. u. E., 65.

¹²⁴Die kantischen Fragen zeigen nach Reininger nur noch den Ort an, an dem Fragen an den Menschen herantreten. S. Wph. u. E., 1; A 720 v. 01.06.1932; A 778 v. 24.05.1933; A 682 v. 12.02.1933 mit Zusatz vom 13.02.1933; vgl. auch A 638 v. 25.08.1931.

¹²⁵Zur Entstehung der Sinnfrage vgl. auch: Heinrich Schmidinger, Über die Entstehung der Sinnfrage, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1993–1995, Salzburg: 1977, 11–33.

Zur Frage nach dem Sinn als Frage der Metaphysik: ders., Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXXVIII (1993), 93–106.

Eudaimonia, in den antiken Ethiken eine zentrale Rolle zukommt.¹²⁶ Erst mit oder seit Kant ist diese Frage – vielleicht mit Ausnahme des Utilitarismus – in Mißkredit geraten.¹²⁷ In der Gegenwart fehlt es indes nicht an Versuchen, die in der Frage nach dem Glück angesprochene Problematik wieder zu einem Thema der Philosophie und speziell der Ethik zu machen.¹²⁸ Das mit

¹²⁶Dies gilt besonders für Aristoteles. Hans Reiner schreibt, daß für Aristoteles „die Eudämonie überhaupt eigentlicher und letzter Gegenstand der Ethik“ ist (Hans Reiner, Art. Eudämonismus, in: HWP 2 (1972), 820). Vgl. auch Horst Seidl, Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, in: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975), 31–53. Pierre Aubenque spricht sogar davon, daß „schon jedes moralische System der Antike ohne Ausnahme als eine Lehre vom Glück verstanden werden [kann], als der jeweilige theoretisch fundierte Inbegriff derjenigen Regeln, die dem Menschen erlauben sollen, die von ihm von Natur aus angestrebte Glückseligkeit zu erreichen und (was für die Alten als nicht weniger wichtig galt) jede Form des Unglücks zu vermeiden“ (Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, in: Die Frage nach dem Glück, hrsg. v. Günther Bien, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1978, 45). Zu den drei Formen, in denen die Lehre von der Glückseligkeit aufgetreten ist, s. Hans Reiner, Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart, Heidelberg: 1964, 47 ff. Zum Thema Glückseligkeitsethik s. bes. Johannes Thyssen, Glückseligkeitsethiken und das Äquivokative des Ethischen. Der immanente Sinn des ethischen Strebens, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, hrsg. v. Richard Wisser, Tübingen: 1960, 575–593.

¹²⁷Zu Kants Stellung zur Glückseligkeit s. u. a.: Hans Reiner, Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit, in: Kant-Studien, 54 (1963), 129–165; Manfred Sommer, Kant und die Frage nach dem Glück, in: Günther Bien (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, a. a. O., 131–144; Johannes Thyssen, Glückseligkeitsethiken und das Äquivokative des Ethischen. Der immanente Sinn des ethischen Strebens, a. a. O.; Ingeborg Heidemann, Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des 2. Abschnittes im „Kanon der reinen Vernunft“, in: dies./Wolfgang Ritzel (Hrsg.), Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981, Berlin/New York: 1981, 233–305.

¹²⁸Dies versucht z. B. Ernst Tugendhat (Antike und moderne Ethik, in: ders., Probleme der Ethik, Stuttgart: 1984, 33–56) auf der Grundlage der Kantischen Philosophie. Die Bedeutsamkeit der eudämonistischen Ethik, die zur normativen Ethik hinzukommen soll und die danach fragt, „wie wir leben können“, betont Wilhelm Kamlah (Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim u. a.: 1972, bes. 152 ff.). S. auch Emil Angehrn, Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 92 (1985), 35–52. Vgl. auch die „Zweite

dem Problemkreis „Glück“ Anvisierte wird mit Formulierungen wie „gelingendes Leben“, „gutes Leben“ und „richtiges Leben“ umschrieben.¹²⁹ Ferner wird vorgeschlagen, statt von Glück und Glückseligkeit in der Gegenwart, eher von „Bedingungen der

Grundfrage“ der Ethik bei Nicolai Hartmann (Ethik, Berlin: ⁴1962, 9 f.). Vgl. auch: Joachim Schummer (Hrsg.): Glück und Ethik, Würzburg: 1998.

¹²⁹In diesem Kontext sind besonders die Arbeiten von Hans Krämer zu nennen: s. Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens, in: Philosophisches Jahrbuch, 83 (1976), 71–97; ders., Selbstverwirklichung, in: Günter Bien (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück, a. a. O., 21–43; ders., Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike, in: Josef Simon (Hrsg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München: 1977, 239–270, bes. 258–270; ders., Moralisches Sollen, Autonomie und gutes Leben. Zur neueren Ethik-Diskussion, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, 12 (1986) 295–322; ders., Integrative Ethik, Frankfurt: 1992, ²1995; ders., Integrative Ethik, in: J. Schummer (Hrsg.): Glück und Ethik, a. a. O., 93–107.

S. auch: Wilhelm Schmid: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt: 3. korr. Aufl. 1999 [Lit.]; ders., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt: 2000.

An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß diese Begriffe nicht immer synonym verwendet werden. Norbert Hinske und Richard Schaeffler unterscheiden hier noch einmal zwischen der Frage nach dem geglückten und der Frage nach dem richtigen Leben. Nach Norbert Hinske (Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1986, bes. 137–147) ist eine „der Ursprungssituationen der Philosophie“ die Frage nach dem geglückten Leben. Das ist die Frage nach den Lebensinhalten, die in einem Lebensentwurf resultieren. Wenn aber der Lebensentwurf, in den der Mensch zunächst einmal hineingestellt ist, fraglich wird, dann taucht die Frage auf, woran man sich orientieren kann. Die Frage nach dem richtigen Leben, ebenfalls eine „Ursprungssituation der Philosophie“, ist die nach dem richtigen Ethos. Die Konfrontation mit anderen Verhaltensweisen kann zunächst zu einer Relativierung des eigenen Ethos führen, dann aber auch zu einer philosophischen Reflexion darüber, welche Normen und Werte für das Handeln bestimmend sein sollen. Richard Schaefflers Überlegungen kreisen um die „Fähigkeit zum Glück“ (Zürich u. a.: 1977). Die Anleitung zum Glück, seit alters her Aufgabe der Philosophie, ist – so Schaeffler – in Vergessenheit geraten. Sie ist sogar stark kritisiert worden. Dies geschah von zwei Seiten. Die Ethik auf der einen Seite will nicht oder nicht mehr eine Anleitung zum glücklichen, sondern zum rechten, zum richtigen Leben geben. Auf der anderen Seite steht die Behauptung, das Glück ließe sich nicht planen, nicht herstellen. Schaeffler versucht nun zu zeigen, daß die drei Arten von Ethik, die zur Diskreditierung einer Anweisung zum glücklichen Leben geführt haben – die Leistungsethik, die Anspruchsethik und die Anspruchsaskese – erst in einer Ethik des Glücks ihre Vollendung finden.

Bewahrung von Identität sowie der *Vermeidung von Entfremdung*, von *Selbstaktualisierung* und *Selbsterfüllung als Mensch* (über die Selbstverwirklichung und -erfüllung von bloßen inneren Möglichkeiten hinaus)¹³⁰ zu sprechen.

Könnte es nicht sein, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens derlei Fragen in gewisser Weise einschließt, sie aber von einer anderen Perspektive angeht? Wenn man von einem Vorverständnis des Terminus „Sinn des Lebens“ ausgeht, so könnte man in der Tat gewisse Berührungspunkte mit den oben genannten Fragen feststellen.

Odo Marquard geht sogar noch weiter und setzt Sinn und Glück gleich: „Sinn ist ein Deckname für Glück.“¹³¹ Das Auftreten der Sinnfrage in ihrer von ihm sogenannten emphatischen Form – als Frage nach dem Sinn des Lebens, der Geschichte etc. – im 19. Jahrhundert erklärt er gerade damit, daß die Frage nach dem Glück infolge der Kantischen Ethik aus der Philosophie „verbannt“ wurde, „und zwar so sehr, daß auch noch dort, wo – weil man das Glücksproblem als zentrales Positivproblem nicht auf Dauer aus der Philosophie verbannen kann – das Glücksproblem wiederkehrte, das Problem des Glücks nicht mehr unter seinem eigenen Namen auftreten durfte, sondern nur mehr unter Decknamen: dann also – zunächst und seither immer wieder – als Problem des Sinns.“¹³² Sinn ist dabei nur eine Form der „Pseudonymisierung“ der Frage nach dem Glück. Er nennt eine Reihe weiterer Pseudonyme, die seiner Meinung nach alle das gleiche meinen: „Eigentlichkeit, das Prinzip Hoffnung, das unbeschädigte Leben, die Emanzipation, die Lebensqualität, die Selbstverwirklichung, die Authentizität.“¹³³

¹³⁰Günther Bien, *Die Philosophie und die Frage nach dem Glück*, in: ders. (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, a. a. O., XVI.

¹³¹Odo Marquard, *Zur Diätetik der Sinnerwartung*, a. a. O., 33–53, 42.

¹³²Ebd., 42 f.

¹³³Ebd., 43.

Dabei wäre allerdings zu beachten, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens eine Zuspitzung und Verschärfung dieser Fragen darstellt. Dies insofern, als man fragen kann, ob die lebensimmanente Stoßrichtung der Frage nach dem Glück so etwas wie Lebenssinn gewähren kann; oder, ob Leben, selbst als geglücktes Leben – wenn ein solches denn überhaupt möglich sein sollte –, einen Sinn hat. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wäre dann die „eigentliche“ Frage und Glück nur eine mögliche Antwort darauf. Die Sinnfrage würde die Frage nach dem Glück in gewisser Weise einschließen, sie aber aus ihrem ursprünglichen, eigenständigen Kontext lösen und sie unter die noch zu erarbeitenden Bedingungen stellen, die für die Sinnhaftigkeit des Lebens gelten. Es wird dann nicht mehr nur nach Bedingungen eines gelingenden Lebens gefragt, sondern danach, ob jene Güter, die – nach der Reflexion über die Frage nach dem Glück – insgesamt als Güter gelten, die ein geglücktes Leben verheißen, sowohl erreichbar sind als auch – was noch wichtiger ist – ein Leben sinnvoll machen. Ferner umgreift die Sinnfrage die Frage nach dem geglückten Leben auch dahingehend, daß eine Sinnggebung des Lebens durchaus vorstellbar ist, wenn z. B. auf der Basis einer pessimistischen Grundhaltung bezweifelt wird, daß ein glückliches Leben überhaupt möglich ist. Auf der anderen Seite wäre natürlich zurückzufragen, ob ein sinnvolles Leben, das jedweder Fragmente von Glück entbehrt, noch sinnvoll genannt werden kann.

Der skizzierte Gedankengang ist u. a. auch deshalb von Bedeutung, weil in der Ethik Reiningers das Thema Glück tatsächlich zur Sprache kommt, und zwar unter genau dem hier geschilderten Aspekt: der Frage, ob das Streben nach Glück einen Sinn des Lebens zu gewährleisten vermag. Aber auch dort versucht Reininger keine ausdrückliche und befriedigende Begründung seiner These, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens die

Grundfrage der Ethik ist. Ebenfalls stellt er keine Verbindung zwischen der Frage nach dem Glück und der nach dem Sinn her.

Zusammenfassend muß folgendes festgehalten werden: Erstens ist nicht völlig zureichend begründet, warum die Erörterung der Sinnproblematik der philosophischen Disziplin Ethik zugeordnet wird oder werden muß. Reininger gibt zwar einige Indizien: Erkenntnistheoretisch kann ein Sinn der Wirklichkeit nicht festgestellt werden, und so ist die Beantwortung der Sinnfrage auf das wertende und handelnde Eingreifen in die Lebenswirklichkeit des Menschen verwiesen. Das Handeln und Werten ist aber im allgemeinen Thema der Ethik. Es ist zweitens nicht zwingend, warum die Frage nach dem Sinn des Lebens die **Grundfrage** der Ethik sein soll. Was Reininger wahrscheinlich im Blick hat, ist, daß das menschliche Handeln erst im Gesamtkontext einer Sinn-erfüllung des Lebens Motivation und Zielsetzung erhält.¹³⁴ Die von mir mit vielen Vorbehalten vorgetragene Plausibilisierungsthese kann nicht nachholen, was Reininger versäumt hat. Zur Herausarbeitung bedürfte es zudem einer genaueren Begriffsbestimmung von Glück sowie einer Klärung der Frage, ob bzw. inwieweit Glück zum Gegenstandsbereich der Ethik gehört und gehören soll; ferner müßte ausführlicher auf die Konvergenzen und Divergenzen der Fragestellungen nach Lebensglück und Lebenssinn eingegangen werden. Dies würde aber den Rahmen der Arbeit sprengen. Des ungeachtet und vielleicht bedeutsamer, gilt es festzuhalten, daß Reiningers Ethik einen Versuch darstellt, eine Ethik zu entwickeln, deren Handlungsregeln davon abge-

¹³⁴ „Die Frage nach dem Sinn des Lebens wäre im System der Ethik das erste und das Urproblem, denn von der Beantwortung dieser Frage hängt unsere gesamte Einstellung zum Leben ab, nur von dieser aus läßt sich begreifen und ableiten, wie man sich im einzelnen zu verhalten habe.“ (Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 256.) Warum das individuelle Verhalten von der Sinngebung des Lebens abgeleitet werden soll und nicht z. B. von dem Streben nach Glück, zeigt Reininger aber nicht.

leitet werden sollen, ob sie zu einer sinnhafteren Existenz beitragen. Dann könnte es sein, daß moralische Anforderungen selbst mehr Sinn und Gewicht bekommen. Wenn man Sinn des Lebens darüber hinaus nicht nur versteht als individuellen Sinn – als Frage danach, wie ich mich dem Leben gegenüber verhalte –, sondern als kollektiven Sinn, d. h. als Sinn der Menschheit, der Existenz überhaupt, dann sind auch Probleme eines globalen Ethos, einer ökologischen Ethik u. v. m. einbezogen.

2. Wertphilosophie

Wenn Reininger davon spricht, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens Grundfrage der Ethik ist, so bedeutet dies auch, daß die Sinnfrage in die Ethik eingebettet ist und nicht umgekehrt. Mit anderen Worten: Reiningers Intention gilt in der „Wertphilosophie und Ethik“ primär der Ethik. Nur unter diesem Aspekt wird die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt thematisiert. Sie dient als „Leitgedanke“ zur Auffindung dessen, was innerhalb des Wertgebietes und speziell für die ethischen Werte fundamental und ausschlaggebend ist.¹³⁵ Dadurch ist auch schon angezeigt, daß Reininger kein vollständiges System von Tugenden und Pflichten beabsichtigt. Dies scheint ein Indiz dafür zu sein, daß Reiningers Wertphilosophie und seine Ethik einen formalen Charakter tragen werden.

Die „Wertphilosophie und Ethik“ gliedert sich in zwei Teile. Der I. Teil, die „Allgemeine Wertphilosophie“, ist der werttheoretische Teil und umfaßt die Kapitel „Die Wirklichkeitsgrundlage des Wertbewußtseins“, „Tatsachen des Wertbewußtseins“ und „Wertprobleme“. Statt „Praktische Philosophie“ nennt Reininger

¹³⁵Wph. u. E., III.

in Anlehnung an den damaligen Sprachgebrauch diesen Teil „Wertphilosophie“.¹³⁶ Der II. Teil, die „Ethik“, ist wesentlich umfangreicher und hat die Frage nach dem Sinn des Lebens zum Inhalt. Da es in dieser Arbeit um die Herausarbeitung von Reiningers Beitrag zur Lebenssinnproblematik geht und nicht unmittelbar um seinen Beitrag zur Ethik, soll nur das aus dem ersten wertphilosophischen Teil der „Wertphilosophie und Ethik“ zur Darstellung kommen, was für die Sinnfrage unmittelbar relevant ist.

Wie in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ sucht Reininger auch in der „Wertphilosophie und Ethik“ den Ausgang für seine Reflexionen von einem unzweifelhaft gewissen Fundament aus zu nehmen. Dieses besteht für ihn in der Tatsache, daß vielfältige Wertungen **erlebt** werden. Erst vom **individuellen** – die zentrale Betrachtungsweise ist auch hier leitend, was einen gewissen methodischen Solipsismus impliziert – **Wertbewußtsein** aus kann dann untersucht werden, was ein Wert ist, ob es objektive Werte gibt usw. Die Subjektbezogenheit von Reiningers Wertphilosophie läßt schon an dieser Stelle den Schluß zu, daß es auch in der Frage nach dem Sinn des Lebens primär um den Sinn des individuellen menschlichen Daseins geht und – wenn überhaupt – erst in zweiter Linie um so etwas wie den Sinn der Menschheit als Ganze. Die Wertphilosophie hat somit eine „empirische Grundlage“, sie beginnt mit einer „unmittelbare[n] Besinnung auf das im Wertbereich vorliegende“ und ist zunächst „reine Tatsachenwissenschaft, Psychologie des Wertbewußtseins“.¹³⁷

¹³⁶S. Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 235.

¹³⁷Wph. u. E., 6.

Zur Wertphilosophie gehört aber des weiteren, daß sie zu den vorgefundenen Wertungen als Wertungen Stellung nimmt.¹³⁸ Da es sich im Wertbereich um zur Sprache gebrachte Werterlebnisse handelt, können die Wertaussagen nicht unter logischen Gesichtspunkten nach wahr oder falsch bewertet werden – im Gegensatz zu Aussagen aus dem Bereich der Erkenntnistheorie. Soll die Beurteilung von Wertungen nicht bloß die Meinung des Wertphilosophen widerspiegeln, so kann diese nur **innerhalb** eines bestimmten Wertkontextes gemäß dem Gesetz des Widerspruchs vorgenommen werden. Ein solcher Wertungszusammenhang besteht schon im Wertbewußtsein jedes einzelnen Menschen. Dieses ist so beschaffen, daß in ihm bestimmte Erlebnisse stärker ausgeprägt sind als andere, d. h. bestimmte Wertungsweisen vorherrschend sind. Im individuellen Wertbewußtsein des einzelnen gibt es, so Reininger, eine – oft schwankende, teilweise unbewußte – **Rangordnung der Werte**. Ein Wertsystem ergibt sich dann, wenn diese Rangordnung klar bestimmt ist. An deren Spitze steht der höchste Wert, den Reininger – bewußt einen Terminus Nietzsches verwendend – **Oberwert** nennt. Anhand des Oberwertes vermag die Wertphilosophie zu beurteilen, ob ein bestimmtes Wertsystem dem Gesetz des Widerspruchs entspricht, d. h., ob die Unter- oder Mittelwerte widerspruchsfrei mit dem Oberwert übereinstimmen. Ist schon jedes Wertbewußtsein mit seiner Rangordnung der Werte ein Wertkontext, der eine Beurteilung durch die Wertphilosophie zuläßt, so weitet Reininger den Wertungszusammenhang aus und bestimmt einen Kontext, in dem auch die verschiedenen Oberwerte der jeweiligen Wertsysteme von der Wertphilosophie geprüft werden können. Dieser Gesamtzusammenhang wird dadurch hergestellt, daß gefragt wird, ob und inwiefern ein Oberwert einen **Lebenssinn** zu gewähren vermag. Die Sinnhaftigkeit des Lebens ist das Kriterium – und dieses muß wohl als ein Axiom Reiningers verstanden

¹³⁸S. ebd., 8.

werden –, unter dem alle Wertsysteme mit ihren jeweiligen Oberwerten betrachtet werden können. Die Wertphilosophie, so kann man sagen, ist eingebettet in die Ethik, in deren Zentrum die Frage nach dem Sinn des Lebens steht. „Der Feststellung eines für die Sinngebung geeigneten und insofern **höchsten** Oberwertes kommt aber innerhalb der Wertphilosophie dieselbe Bedeutung zu, wie der Feststellung letzter oder metaphysischer Wahrheiten in der theoretischen Philosophie.“¹³⁹

Was die „Wirklichkeitsgrundlage des Wertbewußtseins“ betrifft, so muß zunächst festgehalten werden, daß der Ursprung von Wertungen emotionaler, nicht intellektueller Art ist. Jedes emotionale Erleben ist primär Einheitserlebnis und wird durch Versprachlichung etc. gewissermaßen objektiviert. Die Subjektivität des emotionalen Erlebnisses ist aber nie ganz aufzulösen. Für eine „objektive“, rationale Erkenntnis liegt darin eine unüberwindbare Grenze. Doch die Wertphilosophie macht bezüglich der Psychologie des Wertbewußtseins gewisse Voraussetzungen. So unterscheidet Reininger zwei Gruppen emotionaler Erlebnisse, wobei er betont, daß diese nicht ganz rein auftreten oder auftreten müssen. Gefühle und Affekte gehören zu jener Gruppe, die als Erlebnisse passiver, verharrender Art im Sinne eines Zustandes gekennzeichnet werden. Die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Gefühle läßt es nach Reininger nicht zu, diese unter das Schema von Lust- und Unlustgefühlen zu subsumieren.

Die für die Wertphilosophie bedeutsamere zweite Gruppe ist dadurch gekennzeichnet, daß sie eine aktive, dynamische Eigenart

¹³⁹Wph. u. E., 9 (Hervorhebung von mir). Aus dem bisher Gesagten sowie aus dem noch Darzustellenden geht eindeutig hervor, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens Dreh- und Angelpunkt von Reiningers Ethik ist. Es muß daher als völlig unzutreffend bezeichnet werden, daß das Problem der Freiheit als „Mittelpunkt“ der Reiningerschen Ethik betrachtet wird, wie dies Erich Heintel tut (s. Erich Heintel, Robert Reininger, 1869–1955, in: ders., Gesammelte Abhandlungen Bd. 2, Zur Fundamentalphilosophie II, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1988, 109).

besitzt. Hierzu rechnet Reininger die Triebe, Begehungen und den Willen. Als Gattungsname wählt er den Terminus „Strebungen“. Von einem Streben kann nur als „Strebungs Erlebnis“ gesprochen werden, d. h., es gibt nicht auf der einen Seite ein Streben, das auf der anderen Seite irgendwann erlebt wird. **Antriebe**, oder **Triebe** als Gattungsbezeichnungen für Antriebe ähnlicher Richtung, sind die ins Bewußtsein tretenden Strebungen von grundlegender Art. Sie sind durch ein innerliches Getriebensein mit einer Bewegungstendenz zu charakterisieren. Ferner haben sie zwar eine bestimmte Richtung, aber kein Ziel. Es ist nach Reininger völlig falsch, z. B. den Nahrungstrieb Selbsterhaltungstrieb zu nennen und ihm dadurch nicht nur ein Ziel, sondern auch einen Zweck zu unterschreiben, was erst aufgrund der empirisch feststellbaren Folgen geschehen kann. „Jeder Antrieb verlangt vielmehr ausschließlich nach seiner Befriedigung, also nach seiner Aufhebung durch eine in dieser Hinsicht zweckmäßige Tätigkeit und nach nichts außerdem.“¹⁴⁰ Von den Antrieben unterscheiden sich die **Begehungen** dadurch, daß bei ihnen eine deutliche Zielvorstellung vorliegt. Da Antriebe und Begehungen etwas Dynamisches, Motorisches besitzen, korrespondieren ihnen Handlungen. Diese können insgesamt als **Triebhandlungen** bezeichnet werden. Bei sich widerstreitenden Antrieben kann es zu einer inneren Hemmung der Triebhandlung kommen. Der stärkste Antrieb wird dann die Handlung bestimmen. Der „stärkste“ Antrieb ist jener, der in einer konkreten Situation das Verhalten de facto bestimmt. „Auch wenn ein Antrieb zur Begehrung geworden ist, so empfängt die Zielvorstellung ihre Kraft doch nur durch den dahinter stehenden Antrieb. Sie wird dadurch zu einer treibenden Vorstellung, zu einem Motiv im weiteren Sinne des Wortes.“¹⁴¹ Wenn sich zwischen Antrieb und Handlung eine Überlegung über Erfolgsaussichten, Praktikabilität der

¹⁴⁰Wph. u. E., 19.

¹⁴¹Ebd., 20.

Mittel etc. einschaltet, kommt es ebenfalls zu einer Hemmung. Die Handlung kann dann bewußt ausgeführt werden oder unterbleiben. Es handelt sich hierbei aber immer noch um Triebhandlungen und nicht – wie Reininger sagt – um eine „Tat“. „Auf dieser Stufe sind ‘Motive’ nichts anderes als mechanische Ursachen eines Geschehens.“¹⁴²

Eine **Willenshandlung** liegt dann vor, wenn – vorausgesetzt es gibt einen Wettstreit der Motive – eine **Wahlentscheidung**, und zwar imperativischer Art, zugunsten eines bestimmten Motivs getroffen wird. Nicht die Triebstärke gibt bei dieser Entscheidung den Ausschlag zugunsten eines Motivs, sondern die Entscheidung fällt aufgrund von Wertgesichtspunkten. Hier ist nun das Wertbewußtsein des einzelnen am Werk. Es handelt sich somit nicht mehr um ein Getriebensein und daraus resultierenden mehr oder weniger automatisch ablaufenden Prozessen, sondern um „Beweggründe“, die von einem sich seiner selbst bewußten, sich von den Antrieben in gewisser Weise distanzierenden „Ich“ ins Spiel gebracht werden. Allerdings ist der richtungsgebende Willensakt stets auf die Antriebe angewiesen. „Das Motorische im Seelenleben beruht immer auf Antrieben, seien es solche naturhafter oder werthafter Art.“¹⁴³ Der imperativische Charakter unterscheidet den Willen deutlich vom bloßen Antrieb. Bei einer Wahlentscheidung werden die übrigen Antriebe imperativisch aufgefordert, sich der Entscheidung zugunsten eines bestimmten Motivs zu beugen. Daher kann man nach Reininger davon sprechen, daß schon in jedem Wollen ein Sollen liegt. Während die **innere** Wahlentscheidung noch nicht den Entschluß zur Tat mit einschließt, liegt dies bei der **äußeren** Wahlentscheidung vor. Aufgabe des Denkens, nicht des Willens ist es, die Mittel für die Handlung, ihre Folgen etc. in Erwägung zu ziehen. Die Ausführung des Willens liegt nicht mehr im Bereich des Willens selbst.

¹⁴²Ebd., 21.

¹⁴³Ebd., 22.

Es ist überdies ein Problem, wie es von einem Willensentschluß zur Ausführung desselben kommt. Daraus zieht Reininger die Konsequenz, daß nur das Wollen im Bereich des für den Menschen Möglichen liegt, nicht aber der „Erfolg“, d. h., das konkrete Geschehen selbst.¹⁴⁴ Auch beim Willenserlebnis handelt es sich um ein „ungeteiltes Einheitserlebnis“,¹⁴⁵ wohingegen das Denken die Erscheinungsform des Willens begrenzt und es nicht mit diesem unerlebten Willen selbst zu tun hat.

Im zweiten Kapitel des wertphilosophischen Teils der „Wertphilosophie und Ethik“ wendet sich Reininger dem zu, was er die „Tatsachen des Wertbewußtseins“ nennt. Er geht davon aus, daß das Werten ein Urphänomen ist, das durch keine Definition voll zu erfassen ist, sondern nur umschrieben werden kann. Jedes **bewußt** vollzogene Vorziehen bzw. Ablehnen ist ein Werten. In jedem Werten liegt eine Polarität von positiven und negativen Bewertungen vor – ihnen korrespondieren die Begriffe Wert und Un- bzw. Gegenwert –, und daher impliziert jedes Werten eine Rangordnung. Auch hinter Wertungen stehen Antriebe. Sie sind durch einen Optativ gekennzeichnet, der sich in bezug auf die Person des Wertenden zu einem Hortativ wandelt. Das hortative „Ich sollte“ und, bezogen auf das Wertobjekt, das „Es soll“ des Optativs, wandelt sich zu einem „Ich soll“, d. h. einem Imperativ, wenn eine Wahlentscheidung zwischen sich widerstreitenden Antrieben unumgänglich geworden ist. Der imperativische Zug gehört nicht wesentlich zum Wertbewußtsein, wohl aber der Forde­rungscharakter. Reininger übernimmt von Brentano¹⁴⁶ die

¹⁴⁴S. ebd., 23 f. Dieser Gedanke wird später für die Sinnfrage noch bedeutsam sein.

¹⁴⁵Ebd., 24.

¹⁴⁶S. Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, mit Einl. u. Anmerkungen hrsg. v. Oskar Kraus, Hamburg: 1969 (Nachdruck der 4. Aufl. 1955); ders., Grundlegung und Aufbau der Ethik, nach den Vorlesungen über „Praktische Philosophie“ aus dem Nachlaß hrsg. v. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern: 1952, bes. 144–147.

Termini „lieben“ und „hassen“ als Umschreibungen für die Eigenart der Wertantriebe. „Lieben“ wird im Sinne von Hinneigung verstanden, d. h., dem Lieben ist etwas Bewegendes, Aktives eigen. Das gleiche – nur mit umgekehrten Vorzeichen – gilt für das Hassen. In diesem Sinne will Reininger den Optativ bzw. Hortativ der Wertungen verstanden wissen. Auch bei den Wertungen greift die Einteilung in das Schema Lust-Unlust nicht, da z. B. bei der Schadenfreude Empfindungen vorliegen, die in gewisser Weise zwar lustbetont sind, aber im allgemeinen dennoch negativ bewertet werden. Auch umgekehrt gilt, daß etwas positiv bewertet wird, das keineswegs lustvoll ist, dem sogar die triebmäßigen Antriebe entgegenstehen, wie z. B. der Märtyrertod. Es sei darauf hingewiesen, daß Reininger an dieser recht frühen Stelle in der „Wertphilosophie und Ethik“ eine folgenreiche Option für jene Werte vornimmt, die nicht mehr an triebhafte Antriebe gekoppelt sind. „Es ist ja gerade das auszeichnende der Werte **höheren** und **höchsten** Ranges, daß sie ‘interesselos’, also rein um ihrer selbst willen geschätzt werden.“¹⁴⁷

Da eine Rückführung der Wertgefühle auf Gefühle von Lust und Unlust undurchführbar ist, hält es Reininger auch aus diesem Grunde für richtiger anzunehmen, daß alle Erlebnisse emotionaler Art auf Werterlebnissen einfachster Art beruhen. „In diesem Sinne läßt sich sagen, daß jeder Erlebnisaugenblick eine primitive Werttönung in sich schließt, ja, daß Wertgefühle elementarer Art eben das ausmachen, was man die Ichbezogenheit alles Gegebenen nennt und was es rechtfertigt, überhaupt von dem ‘Erleben’ eines Etwas zu sprechen, anstatt einfach von seinem Vorhandensein.“¹⁴⁸ Dies hat zur Folge, daß es eigentlich nichts im Wirklichkeitsbereich des einzelnen gibt, das völlig wertungsfrei

¹⁴⁷Wph. u. E., 29 (Hervorhebung von mir). Hier liegt eine Wertung Reiningers vor, die nicht zwingend erscheint.

¹⁴⁸Ebd.

wäre. „Unser Weltbild ist immer zugleich ein Wertbild.“¹⁴⁹ Den wertungsfreien Wissenschaften, die sich von Wertungsgesichtspunkten distanzieren und – daran hält Reininger fest – deren Erkenntnisse objektiv sind, liegt insofern natürlich auch eine Wertung zugrunde: eine Wertung zugunsten von Objektivität und Wahrheit.

Im Wertbewußtsein gibt es drei Bewußtseinsstufen. Die Transformation in einen höheren Bewußtheitsgrad ist in jedem Erleben angelegt. Jedes Erleben kann – wie schon gesagt – als Vorstufe eines Wertens betrachtet werden. Auf der untersten Bewußtseins-ebene stehen die **Wertgefühle**. Ihnen ist der optative bzw. hortative Zug eigen. Auf der nächsthöheren Bewußtseinsstufe steht die Versprachlichung dieser Wertgefühle in **Wertaussagen**. Hier liegt bereits eine gewisse Distanzierung zum ursprünglichen Erleben vor. Allerdings geschieht die Versprachlichung mehr oder weniger zwangsläufig und ohne eine bewußte Absicht. Daher gehören die Wertaussagen auch noch zum „Reich der Wirklichkeit“.¹⁵⁰ Die dritte und höchste Stufe des Wertbewußtseins bilden die **Werturteile**. Hier ist eine deutliche Distanzierung zum Erleben vorhanden. Im Werturteil wird eine bewußte Stellungnahme vorgenommen. Die Voraussetzung dafür besteht in einer Unvereinbarkeit von Wertaussagen über denselben Gegenstand. Ein Werturteil kann, wie auch jedes theoretische Urteil, von Zweifeln begleitet sein. Es kann aber auch mit „subjektiver Evidenz“ gefällt werden und beansprucht dann „subjektive Allgemeingültigkeit“, d. h., eine Forderung an die anderen, diesem Werturteil zu folgen, was aber nichts über die „objektive Richtigkeit eines Urteils“ aussagt.¹⁵¹ Werturteile besitzen für den Urteilenden eine absolute Gültigkeit, sofern sie nicht mehr von einem Revisionsurteil zurückgenommen werden.

¹⁴⁹Ebd.

¹⁵⁰Ebd., 32.

¹⁵¹Ebd.

Die Frage ist nun, ob es ein Kriterium für die Richtigkeit eines Werturteils gibt und worin dieses gegebenenfalls besteht. Anders als bei theoretischen Urteilen stehen nicht Aussagen qua Aussagen zur Entscheidung, sondern Wertungen selbst.¹⁵² Reininger sieht keine andere Möglichkeit, als wiederum eine Wertung und somit ein Wertgefühl als Entscheidungskriterium anzunehmen. Nur soll diese Wertung tiefer liegen. Sie soll aus den sogenannten „tiefen Schichten“ des Wertbewußtseins aufsteigen und die unhintergehbaren „Grundwertungen“ zum Ausdruck bringen. Auf ethischem Gebiet entspricht dem die Stimme des Gewissens. Selbstprüfung ist nach Reininger die einzige, wenn man so will, „Methode“, um die eigenen Grundwertungen zu Bewußtsein zu bringen. **Werterkenntnis** gibt es und kann es nur in dem Sinne geben, wie erkannt werden kann, ob ein Werturteil richtig, d. h. in Übereinstimmung mit den tiefen Schichten des Wertbewußtseins, ist. Die Grundwertungen können sprachlich ausgedrückt werden und werden im ethischen Bereich von Reininger **Maximen** genannt. Ein falsches Werturteil wäre sonach jenes, das nicht in Übereinstimmung mit den Grundwertungen erfolgt ist. Dieser **Wertirrtum** wird dadurch entlarvt, daß ein für richtig befundenes, aber „falsches“ Werturteil – willentlich werden keine falschen Werturteile gefällt – sich nicht **bewährt** und nicht durch weitere Werturteile **bestätigt** wird. „Werterkenntnis ist so im Grunde immer eine Selbsterkenntnis des Wertenden, nämlich Erkenntnis der zuweilen verdunkelten Rangordnung der Wertungen in seinem Wertbewußtsein.“¹⁵³

¹⁵²An dieser Stelle kritisiert Reininger Kants Lehre von der logischen Begründbarkeit des Verbots der Lüge. Kants Argumentation besteht nach Reininger darin, daß es nicht der Sinn einer Aussage ist, die Unwahrheit zu sagen. Hierin liegt nach Reininger aber eine „außerlogische Voraussetzung“ vor, die darin besteht, „daß nämlich einem Menschen an jenem ‘Sinn’ etwas liegt und er daher den Widerspruch gegen ihn scheut oder kurz, daß er Wahrhaftigkeit als Wert anerkennt“ (ebd., 34).

¹⁵³Ebd., 36.

Reiningers Methode, der Ausgang von der Erlebniswirklichkeit, hat dazu geführt, daß bislang nur von Wertungen und nicht von Werten gesprochen worden ist. Es ist nun aber eine unbestreitbare Tatsache, daß nicht nur in der Philosophie, sondern auch im Alltag weniger von Wertungen gesprochen wird als von Werten. Damit soll ausgedrückt werden, daß ein Wert etwas vom Subjektiven Losgelöstes, Objektives, ist. Man glaubt z. B. an einen bestimmten Wert. Aus diesem Tatbestand ergeben sich drei Aufgaben für die Wertphilosophie. Es ist erstens zu untersuchen, wie es von dem unmittelbar gegenwärtigen Werterlebnis zu einem „objektiven“ Wert kommt. Es ist zweitens der Wertbegriff zu klären. Daraus lassen sich dann drittens Schlüsse über die tatsächliche oder vermeintliche Objektivität von Werten ziehen.

Jede Wertung richtet sich auf ein Wertobjekt. Da das Werterlebnis in seiner elementarsten Form, im Wertgefühl, ein Einheitserlebnis ist, gibt es auf dieser Bewußtseinsstufe noch keine Aufspaltung in Wertsjekt und Wertobjekt. Auf der nächsthöheren Stufe tritt mehr und mehr eine Akzentverschiebung in die Richtung des Wertobjektes auf. Die Subjektbezogenheit – und das meint auch die Subjektivität aller Wertungen – wird durch die Versprachlichung in den Wertaussagen verschleiert. Was „ich halte etwas für wertvoll“ heißen müßte, wird in objektivierender Redeweise ausgedrückt: etwas „ist“ wertvoll. Es entsteht beim einzelnen der Eindruck, daß im Werturteil Werte zur Entscheidung stehen. In Wirklichkeit handelt es sich aber nur um Wertaussagen. In der Verschiebung des Akzents auf das Wertobjekt sieht Reiningger den psychologischen Grund dafür, daß von „Werten“ anstelle von Wertungen gesprochen wird. Dies führt dazu, daß die Subjektbezogenheit außer acht gelassen wird. Mit anderen Worten: Werte gibt es nur in Abhängigkeit von einem Wertsjekt.

Für die Bestimmung und Klärung des Begriffs Wert, die Reiningger unternimmt, ist als erstes zu beachten, daß nicht Dinge als

Dinge positiv oder negativ bewertet werden, sondern primär die Qualitäten an Dingen. Positiv bewertete Qualitäten heißen Werte. Un- bzw. Gegenwerte heißen die negativ bewerteten Qualitäten. Dinge können mittelbar als Träger von Qualitäten positiv – dann heißen sie Güter – oder negativ – dann heißen sie Übel – bewertet werden. Da Werte, die nur Werte sind in bezug auf ein wertendes Subjekt, nicht Dinge, sondern Qualitäten sind, ist ein Wert – Wert „definiert“ als „wertgehaltene Qualität“¹⁵⁴ – auch unabhängig davon ein Wert, ob er nun als Qualität einem existierenden Ding anhaftet oder nicht. „Hören wir Worte wie Echtheit, Erhabenheit, Tapferkeit, Güte oder Unechtheit, Niedrigkeit, Feigheit, Bosheit, so rufen sie in gleichem, ja oft in stärkerem Maße bestimmte Wertgefühle wach, wie es der Anblick von Gegenständen vermöchte, die mit diesen Eigenschaften behaftet sind.“¹⁵⁵ Diese Werte nennt Reininger „abstrakte Allgemeinwerte“.¹⁵⁶

Wie sind nun diese abstrakten Allgemeinwerte aufzufassen? Ihre Bestimmung als Wertbegriffe greift nach Reininger zu kurz, weil ein Begriff nie das Eigentümliche eines Wertes zum Ausdruck bringen kann. „Begriffe sind starr und tot. Werte sind etwas Lebendiges, von Gefühlen durchströmtes.“¹⁵⁷ Reininger faßt die abstrakten Allgemeinwerte auch in Abgrenzung zu den Wertgefühlen. Sie werden als „vorbestimmte Wertungsweisen oder Wertungsrichtungen“¹⁵⁸ bezeichnet und gehen allen durch Wertgefühle veranlaßten Wertungen voraus; ja, sie sind die Bedingungen der Möglichkeit für diese. Da diese Allgemeinwerte im Menschen selbst liegen, wir durch dieses „a priori unseres Wertbewußtseins, wenn auch vielleicht nur ein individuelles und relatives a priori“, so „veranlagt“ sind, bestimmte Zustände z. B. als

¹⁵⁴Ebd., 40.

¹⁵⁵Ebd., 41.

¹⁵⁶Ebd.

¹⁵⁷Ebd., 42.

¹⁵⁸Ebd.

schön zu betrachten, gelangen wir unabhängig von naturhaften Antrieben dazu, z. B. die Schönheit an Dingen zu suchen.¹⁵⁹ Die abstrakten Allgemeinwerte sind – wie gesagt – keine Wertbegriffe oder Wertgefühle, sondern **Wertideen**. In Abgrenzung zum platonischen Verständnis von Idee und in Anlehnung an Kant versteht Reininger Idee als „regulatives Leitprinzip [...], als an-dauernd richtungsgebende[n] Wirkungsantrieb“.¹⁶⁰ Im Gegensatz zum „starren“ Wertbegriff ist in dem Terminus Wertidee das dynamische, bewegende Moment enthalten, das, wie bei allen Wertungen und anders als bei naturhaften Antrieben, einen hortativen Zug trägt und tiefer als Wertgefühle liegt.

An dieser Stelle der „Wertphilosophie und Ethik“ taucht ein für die gesamte Lebenssinfrage folgenreicher Satz auf, der hier aber nicht weiter kommentiert werden soll. „Nicht alle Wertungen gehen natürlich auf Wertideen zurück, sondern nur solche **höheren** und **höchsten** Ranges, so insbesondere auch alle ethischen Wertungen, die in naturhaften Antrieben keine Grundlage besitzen.“¹⁶¹ Den Wertideen ist es eigen, daß sie inhaltlich nicht völlig bestimmbar sind, und immer auch als **Ideal** wirken, welches in jeder Verwirklichung von Werten kein Genüge findet.¹⁶² Wertideen wirken im Wertbewußtsein des einzelnen und geben ihm eine Ausrichtung.

Aus dem bisher Dargestellten ergeben sich die Konklusionen für die Frage nach der Objektivität von Werten. Reininger unterscheidet zwischen „objektivem Wert“, „Wert an sich“ und „ab-

¹⁵⁹Ebd.

¹⁶⁰Ebd., 43.

¹⁶¹Ebd., 43 (Hervorhebung von mir).

¹⁶²Reininger spricht auch an späterer Stelle nicht davon, wie viele Wertideen es genau gibt. Er sagt lediglich, daß sie zahlenmäßig begrenzt sind und daß es unter den Wertideen einen Zusammenhang gibt. Was den Inhalt der Wertideen betrifft, so hat Reininger wahrscheinlich das „Wahre, Gute und Schöne“ im Blick (s. ebd., 132 f.).

solutem Wert“. Unter einem „objektivem Wert“ ist ein Wert zu verstehen, der außerhalb der Beziehung zu einem wertenden Subjekt Bestand hat. Entstehen die Werte aufgrund von Wertungen oder bedingen objektiv bestehende Werte erst unsere Wertungen? „Objektiv“ meint „so viel wie transsubjektiv im Gegenverhältnis zum empirischen Ich des Selbstbewußtseins, nicht transzendent in bezug auf die Erlebnistotalität überhaupt.“¹⁶³ Diese Position wird dadurch unterstützt, daß wir – wie schon gesagt – in der Alltagserfahrung nicht von Wertungen, sondern von Werten als etwas Objektivem sprechen und daß nur die Beschaffenheit von bestimmten, einzelnen, nicht aber allen Dingen eine Wertung hervorruft, so daß eine Wertung scheinbar von etwas nicht Subjektivem abhängig ist. Aufgrund des gesamten Reiningerschen Ansatzes liegt es nun nahe, daß die Annahme von objektiven Werten verworfen wird. „Unsere Wertgefühle werden zwar durch bestimmte Beschaffenheiten der Dinge erregt, aber diese Qualitäten wären keine Werte, wenn sie nicht jene Gefühlsreaktion in uns auslösen würden.“¹⁶⁴ Mit anderen Worten: Wir werden zwar von Dingen bzw. Qualitäten von Dingen „affiziert“, aber dadurch, daß wir in unserem Wertbewußtsein eine Bereitschaft dazu haben, gewisse Qualitäten positiv zu bewerten, entstehen erst Werte. In einer Welt – so Reininger –, in der es keine Menschen gäbe, die Wertgefühle erleben könnten, bestünden die Qualitäten von Dingen im Grunde fort, nur wäre es völlig unsinnig, noch von Werten zu sprechen. Eine „gute“ Tat ist nur in Relation zu einem Wertsubjekt, dessen Wertbewußtsein in bestimmter Weise ausgerichtet ist, gut zu nennen. Ansonsten müßte man von einer wertindifferenten Tat sprechen. Objektivität kann auch noch in dem Sinne verstanden werden, daß Werte für alle Wertsubjekte verbindlich sind. Reininger räumt ein, daß das Wertbewußtsein mit den dazugehörigen Wertantrieben etc. nicht

¹⁶³Ebd., 45.

¹⁶⁴Ebd., 46.

erst ex nihilo vom Individuum kreiert wird. Natürliche Veranlagung, Erziehung etc. prägen das Wertbewußtsein und haben somit auch Einfluß auf unsere Wertungen. Doch Reininger hält an der Möglichkeit autonom gefällter Werturteile fest, die sich auch ganz bewußt gegen die „objektiven Werte“ – daß es bestimmte Wertungen gibt, die für alle Wertenden eine Geltung besitzen, erklärt sich z. T. aus allen Menschen gemeinsamen anthropologischen Gegebenheiten, ähnlichen Lebensbedingungen etc. – aussprechen können. Dadurch verlegt sich der Akzent wieder auf das Wertsjekt.

Die vermeintliche oder tatsächliche Objektivität der Werte kann aber auch auf die Wertideen bezogen werden. Dies würde dann so gedacht, daß die Allgemeingültigkeit als Eigenschaft bestimmten Werten innewohnt, ihre Geltung aber nicht vom Wertsjekt abhängig ist. Diese Werte wären dem Wertbewußtsein transzendent. Reininger nennt diese Art Werte Werte an sich. Die Frage ist nur, wie die Beziehung zwischen dem dem Wertbewußtsein transzendenten Reich der Werte an sich und dem Wertbewußtsein beschaffen sein müßte. Wenn diese Werte an sich – so lautet Reiningers Argument – Forderungen an den einzelnen stellen und Geltung beanspruchen, dann müßten sie – das liegt in der Natur der Sache – etwas real und nicht nur ideell Existierendes sein. Genau diese Form der Wirklichkeit kommt den Werten an sich aber nicht zu. Mit anderen Worten: Reininger wendet sich an dieser Stelle erneut gegen ein Verständnis der Wertideen im platonischen Sinne, wobei er zugesteht, daß vom Platonismus auch für den Wertphilosophen seiner Prägung ein Reiz ausgeht, der nicht völlig zu bannen ist, wenn er auch wissenschaftlich keinen Platz einnimmt.¹⁶⁵ Eine andere Frage ist, ob es eine Notwendigkeit gibt, Werte an sich anzunehmen. Es berechtigt und nötigt uns logisch nichts dazu – so Reiningers

¹⁶⁵Den üblicherweise in der Wertphilosophie anzutreffenden Gedanken eines Wertfühlers oder Wertvernehmens lehnt er als unzureichend ab.

Schlußfolgerung –, so etwas wie Werte an sich anzunehmen. Denn diese Annahme kann nicht die Tatsachen unseres Wertbewußtseins erklären. Es erfolgt lediglich eine Verschiebung der Probleme in einen dem Menschen nicht erkennbaren transzendenten Bereich hinein. Die Annahme eines persönlichen Gottes als Schöpfer der Werte scheidet aus, weil sie nicht auf ihre Wahrheit hin nachprüfbar ist. Überdies würde dadurch auch nicht erklärt, warum Gott nicht andere Ideen verwirklicht usw. Die Annahme von Werten an sich bedeutet nicht nur keinen Gewinn, sie würde der Eigenständigkeit des Werturteils quasi den Boden entziehen. Psychologisch gesehen zeugt sie ohnehin von einer Unsicherheit des Wertbewußtseins. Die Sicherheit und Gewißheit, die entsteht, wenn ein Werturteil mit subjektiver Evidenz gefällt wird, reicht nach Reininger vollkommen aus.

Wenn es keine objektiven Werte und auch keine Werte an sich gibt, greift dann nicht ein unerhörter Wertrelativismus um sich? Alles hängt vom einzelnen und seinen Entscheidungen in der Gegenwart ab. Eine Verlässlichkeit besteht nicht, denn jedes frühere Werturteil kann revidiert werden. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Reininger fordert, die Tatsache, daß Werte relativ sind, anzuerkennen. Mag man es nun für gut oder schlecht befinden, so ist es doch ein Faktum, daß letztlich immer der einzelne entscheidet, ob er den an ihn ergehenden Forderungen nachkommt oder nicht, und es kein Argument oder Kriterium gibt, einen Menschen zu einer bestimmten Wertung zu bewegen, wenn er dies nicht selbst will. „*Absolute Werte* in dem Sinne also, daß sie außerhalb jeder, wie immer gearteten Relation zu einem wertenden Subjekte stünden, gibt es nicht.“¹⁶⁶ Die Relativität der Werte bezieht bzw. muß sich nicht auf den Wertenden beziehen. Für das Wertsjekt gibt es sehr wohl Werte, die **für**

¹⁶⁶Ebd., 53 (Hervorhebung von mir).

ihn selbst absolut sind. Es sind dies Wertungen, die keinem Zweifel ausgesetzt sind. Sie gelten unbedingt und werden als absolute Werte **erlebt**. Sie stammen Reinerer zufolge aus der Tiefe des eigenen Wertbewußtseins und sind durch sich selbst wertvoll. Sie sind keine Mittel-, sondern Selbstwerte. Das Eigentümliche und zu falschen Annahmen Verleitende ist nun aber, daß der Wertende diese unbezweifelten Selbstwerte so erlebt, als würden sie nicht aus seinem eigenen Wertbewußtsein aufsteigen, sondern ihm von außen entgegentreten. „Es liegt in der Natur solcher Erlebnisse, daß man im unreflektierten Wertbewußtsein Werte dieser Art vor sich sieht, sie als eine jeder Willkür entzogene Macht fühlt, die von sich aus unsern Werten bestimmt.“¹⁶⁷

Die Kritik der Wertphilosophie – man müßte genauer sagen die Kritik der Reinererschen Wertphilosophie – richtet sich nun nicht gegen diese Erlebnisse – Erlebnisse als solche unterliegen keiner Beurteilung nach wahr oder falsch –, sondern gegen eine bestimmte Interpretation derselben. Diese Erlebnisse lassen sich von der Eigenart der Werterlebnisse selbst her erklären und sind nicht der Einbruch einer jenseitigen Wertewelt ins Wertbewußtsein. Die Erklärungen, die vom transzendentalen Standpunkt der Wertphilosophie aus gegeben werden, bedeuten somit keine Relativierung des Absolutheitscharakters jener Erlebnisse. Wenn es auch keine Werte an sich gibt, so gibt es doch Werte, die für jeden einzelnen unbedingt gelten und daher absolut genannt werden können. Diese Werte – seien sie nun das „Wahre, Gute und Schöne“, das eigene Glück oder das der Gemeinschaft etc. – werden immer die sein, die als Oberwerte an der Spitze der Wertehierarchie stehen. „Von Werten dieser Art“, so läßt sich abschließend zusammenfassen, „gilt im übrigen dann alles, was von den Werten an sich ausgesagt zu werden pflegt: daß sie mit dem abgestuften Zusammenhange ihrer Unterwerte ein Reich der Werte bilden, das dem Reiche der Wirklichkeit und dem Reiche

¹⁶⁷Ebd., 54.

der Wahrheit als ein ideeller Kosmos eigener Art gegenübersteht. Daß auch eine absolute Wertung immer an ein Wertungssubjekt gebunden bleibt und insofern von einem überschauenden Standpunkte aus, wie es jener der Wertphilosophie ist, doch wieder als relativ erscheinen kann, bedeutet keine Entwertung der Werte und tut ihrer Würde, wenn sie auf einen solchen Anspruch erheben, keinen Abbruch. Es geht an ihnen damit nicht das Geringste verloren und ihre Verfestigung in nachweisbarer Wirklichkeit sichert sie vor jeder Ankränkelung durch einen möglichen Zweifel, dem metaphysische Hypothesen immer ausgesetzt bleiben. Der Wert der Werte ruht in ihnen selbst, das will heißen, in dem, was sie für den Wertenden tatsächlich bedeuten.¹⁶⁸

¹⁶⁸Ebd., 55.

III. Zwischenergebnis

Es wurde gezeigt, an welchem Ort von Reiningers philosophischem System die Frage nach dem Sinn des Lebens zur Sprache kommt. Dieser Ort ist die Ethik. Die erkenntnistheoretischen und wertphilosophischen Gedankengänge bilden aber das Fundament, auf dem die Frage nach dem Sinn des Lebens erörtert wird. Mehrfach ist darauf hingewiesen worden, daß damit implizit Vorentscheidungen hinsichtlich der Sinnfrage gefallen sind. Ferner steckt die erkenntnistheoretische und wertphilosophische Position Reiningers vor allem den Rahmen ab, in dem die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden oder eben nicht gefunden werden kann. Soll die Sinnfrage beantwortet werden, so muß sie zunächst ausdrücklich gestellt werden, und das heißt, daß sie als **Frage** in den Blick kommt. Dies erfordert einen eigenen Reflexionsgang, der im folgenden Abschnitt vollzogen wird.

B. Die Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens bei Reininger

In diesem Kapitel gilt es nun darzustellen, was Reininger inhaltlich zur Frage nach dem Sinn des Lebens sagt. Dies wird in sechs Schritten aufgerollt:

I. Zunächst erfolgt eine Reflexion auf die Fragesituation, d. h. auf die Situation, in der die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt erst auftaucht und die für den weiteren Gang der Überlegungen bestimmend sein wird.

II. Sodann muß genau bestimmt werden, was in der Frage gesucht wird: Der „Sinn“ als das „Gefragte“.

III. Reiningers Verständnis des Begriffes „Leben“, auf den die Frage nach dem Sinn in der Formulierung „Sinn des Lebens“ bezogen ist, wird zeigen, ob Leben auf Sinn hin befragt werden kann.

IV. Zum „Befragten“ gehören aber auch Natur, Geschichte und Transzendenz. Unter dem zusammenfassenden Titel „Sinnggebung durch Bestimmung“ werden auch sie auf ihre Sinnmöglichkeiten hin untersucht.

V. Erst durch die „Sinnggebung durch einen Oberwert“ erfährt die Frage nach dem Sinn des Lebens eine Antwort. Die Frage findet das „Erfragte“.

VI. Im letzten Abschnitt wird die Antwort an der Fragesituation überprüft.

I. Die Fragesituation

Jede Aussage über die Sinnhaftigkeit oder die Sinnlosigkeit des Lebens kann nur verstanden werden im Horizont der Frage, auf die sie eine Antwort geben will. Die Frage selbst aber, so sie nicht ein Nur-so-Hinfragen, sondern ein ausdrückliches Fragen ist, steht immer unter besonderen Voraussetzungen, Bedingungen und Situationen, die zu klären sind. Dieses der Fragesituation Vorausgehende bestimmt aber gleichfalls die Richtung mit, in der die Antwort auf die Frage gesucht wird. Die Frage steht im Spannungsverhältnis von schon Gewußtem und noch nicht Gewußtem. Dadurch ist aber Fragen erst möglich. „Fragen kann ich nur, wenn ich noch nicht weiß, wonach ich frage; sonst ist die Frage durch das Wissen überholt und nicht mehr möglich. Doch kann ich nur fragen, wenn ich schon weiß, wonach ich frage; sonst hat die Frage noch keinen Sinn und keine Richtung, sie ist als Frage noch nicht möglich. Die Möglichkeit der Frage erweist sich als bedingt durch ein *Vorwissen*, das noch unbestimmt und weiterer Bestimmung bedürftig ist, aber der Frage doch schon die Richtung auf das Erfragte gibt.“¹⁶⁹ Die Reflexion auf die Fragesituation ist daher notwendig, denn in ihr geschieht die Bewußtwerdung und Klärung des Vorwissens und der sich daraus ergebenden Konsequenzen für den weiteren Gang des Fragens. Auf die Fragesituation der Frage nach dem Sinn des Lebens bezogen, heißt dies zunächst, daß der Fragende immer schon um so etwas wie Sinn weiß. „Der primitivste und für jedes lebende Wesen gegebene Sinn seines Lebens ist die Befriedigung seiner Triebe ohne Rücksicht auf die aus ihr sich ergebenden Folgen.“¹⁷⁰ Das menschliche Leben findet in seiner natürlichen Zweckgerichtetheit seinen

¹⁶⁹Emerich Coreth, Art. Frage, in: HphG, 490.

¹⁷⁰Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 3.

Sinn. Wo das „elementare Zweckschema: treibende Empfindung – Triebhandlung – Triebbefriedigung“¹⁷¹ ungebrochen vorherrscht, gibt es die Frage nach dem Sinn nicht. Dies ist nach Reininger vor allem beim jugendlichen Menschen der Fall, den er folgendermaßen charakterisiert: „Der von einem starken, eben erwachenden Triebleben und der naiven Freude am Einströmen immer neuer Eindrücke getragene Optimismus der Jugend, ihre tatenfrohe Stimmung, die Unbestimmtheit einer noch hoffnungsschwangeren Zukunft, die weder durch Erfahrung noch durch Reflexion angekränkelte Vorstellung von Hochzielen der Menschheit und deren Erreichbarkeit, oft genug aber auch nur die alles verschlingende Sorge um die nächsten Bedürfnisse des Lebens lassen eine zweifelnde Frage nach dem Sinn des Ganzen und des eigenen Lebens kaum aufkommen.“¹⁷² Die Frage nach dem Sinn des Lebens besteht auch für jenen Menschentypus nicht, den Reininger in einer heute unüblichen, weil sehr abwertenden Sprache als den „Primitiven“ oder „geistig primitiv Veranlagten“¹⁷³ bezeichnet. Die so beschriebenen Menschen finden – und dies gilt auch besonders für sogenannte „jugendliche Völker“ – den Sinn in ihrer Verbundenheit mit einer Gemeinschaft, in die sie noch vollends integriert sind, und in den Anforderungen, die für sie daraus erwachsen. Auch jene Menschen, die als Erwachsene noch stark mit „Familie, Stamm, Volks- oder Religionsgemeinschaft“¹⁷⁴ verbunden sind, verfügen über einen Sinn ihres Lebens. Insgesamt gesehen tritt nach Reininger im Leben

¹⁷¹Ebd.

¹⁷²Wph. u. E., 65.

Am Rande sei vermerkt, daß Reiningers Beschreibung der Jugend nur sehr wenig von dem enthält, was seine eigene Jugend – mit der Frage nach dem Sinn des Lebens mehr oder weniger als deren Zentrum – ausmachte. Diese Gegensätzlichkeit zwischen eigenem Erleben und seiner Darstellung von „der Jugend“ mag vielleicht ein Indiz dafür sein, daß sich Reininger stets als einzelner, ja vielleicht sogar als Außenseiter, verstanden hat; ein Motiv, das später noch wichtig sein wird.

¹⁷³Ebd.

¹⁷⁴Ebd.

der meisten Menschen das hedonistische Motiv in den Vordergrund und wird sinngebend, „auch wenn das Triebleben zu sehend gewordenen Willenszügen sich entwickelt hat und [...] sich allmählich zum reflektierten Ideal der 'Glückseligkeit' als eines allseits gesicherten lustbetonten Daseinszustandes [verdichtet hat].“¹⁷⁵ Unter günstigen Lebensumständen ist für die meisten Menschen in diesem Streben nach Glück der Sinn ihres Tuns gegeben, ohne daß sie danach gefragt hätten oder auch die Veranlassung sähen, danach zu fragen. Historisch gesehen findet sich die Frage nach dem Sinn des Lebens nach Reininger weder im homerischen Zeitalter noch im Mittelalter.¹⁷⁶

An dieser Stelle sei meinerseits auf einen nicht unwichtigen Unterschied hingewiesen. Der Sinn, über den die von Reininger beschriebenen Menschen verfügen, ist aber – will man hier überhaupt von Sinn sprechen – diesen unbewußt. Er ist von jener Art Sinn zu unterscheiden, der durch eine bewußte Entscheidung entsteht. Wer sich den Sinn seines Lebens selbst gibt oder zu der Überzeugung gelangt ist, daß dem Leben, in welcher Form auch immer, schon ein Sinn innewohnt, der wird bewußt vom „Sinn des Lebens“ sprechen. Derjenige aber, der z. B. in eine Gemeinschaft hineingeboren ist und in ihr aufgeht, wird m. E. nicht unbedingt von einem „Sinn des Lebens“ sprechen. Es bleibt die Frage, wann überhaupt von einem Sinn des Lebens gesprochen wird bzw., ob nicht das Thema erst artikuliert wird, wenn die **Frage** nach dem Sinn einsetzt. Dennoch kann man auch dort von einem sinnvollen Leben sprechen, wo der Sinn dieses Lebens dem jeweiligen Menschen gar nicht bewußt ist, er vielleicht nicht einmal ein Wort dafür hat. Es bleibt ferner m. E. festzuhalten, daß dieser Sinn, weil unbefragt, unbezweifelt den Charakter ei-

¹⁷⁵Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 3.

¹⁷⁶S. Wph. u. E., 65.

ner Unbedingtheit hat. Für den nach Reininger in der Gemeinschaft aufgehenden Menschen gibt es keine konkurrierenden Sinnangebote. Weil das Thema „Sinn“ nicht existiert, weil es in einer solch homogen geschlossenen Gemeinschaft keine Alternativen, d. h. individuellen Lebensformen gibt, ist der Sinn auch nicht durch das Bewußtsein einer Relativität, die für jede bewußte Inhaltsfüllung von Sinn gilt, betroffen.¹⁷⁷

Wann stellt sich aber nun die Frage nach dem Sinn des Lebens? Sie stellt sich nach Reininger in der Erfahrung des Leidens. Unter Leiden wird hier jene Art von seelischem und körperlichem Schmerz verstanden, „sofern er nicht bloß als treibende Empfindung zu Bewußtsein kommt und durch zweckgerichtete Tätigkeit rasch behoben werden kann“.¹⁷⁸ Nur allzu oft läuft Leiden menschlichem Streben und Handeln zuwider und stört somit den natürlichen „Sinn“. Da Leiden zunächst keine Zweckrichtung zu haben scheint, erscheint es außerdem als sinnlos. Das „natürliche“ und „ursprüngliche“ Verhalten dem Leiden gegenüber, das „unwillkürlich“ und „jeder Reflexion vorausgehend“ ist, ist seine Deutung als ein „gleichsam passives und reaktives Tätigsein des Ichs“.¹⁷⁹ Diese Deutung entsteht dadurch, daß – wie schon oben gesagt – im Seelenleben des einzelnen alles Tun primär zweckgerichtet ist bzw. auf Triebbefriedigung zielt und somit der Im-

¹⁷⁷Die Relativität einer bewußten Inhaltsfüllung von Sinn besteht in der Kenntnis oder zumindest der Möglichkeit alternativer Sinngebungen. Die Relativität besteht aber im Grunde nur dort, wo der Mensch von sich aus seinem Leben einen Sinn geben muß oder will, nicht aber in der Annahme einer Vorgegebenheit von Sinn. Die Feststellung, daß die der Frage vorausliegende Sinnerfahrung eine unbedingte ist, ist für den weiteren Gang der Frage wichtig, da angenommen werden kann, daß gerade diese Unbedingtheit und Vorgegebenheit von Sinn in der gesuchten Antwort wiederhergestellt werden soll. Dies wäre z. B. in einer „Sinnggebung durch Bestimmung“ der Fall.

¹⁷⁸Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 4.

¹⁷⁹Ebd.

puls besteht, „alle Zustände des Ichs nach Analogie dieses Aktivitätsschemas zu deuten“¹⁸⁰ und damit auch Leid als Tun aufzufassen. Aber dem Leid wohnt im Gegensatz zu allen anderen menschlichen Handlungen kein natürlicher Zweck inne. Es dient zu nichts. Da menschliches Leben in seiner Zweckgerichtetheit auf Sinn hin angelegt scheint, so erscheint das Leid, vor allem, wenn es besonders intensiv auftritt, als fremd, irritierend, den Sinn bedrohend. „Hier ist also der eigentliche Ursprung der Frage nach dem Sinn des Lebens zu suchen, der zuallererst eine Frage nach dem Sinn des Leidens ist.“¹⁸¹ Wenn die Erfahrungen des Leidens nicht mehr durch den „natürliche[n] Optimismus des gesunden Lebensgefühls“¹⁸² kompensiert werden können, dann kann das Leben als Ganzes den Charakter des Leidens bekommen. Dies kann sowohl in der Reflexion der Vorstellung als auch als Empfindungstatsache geschehen. Dann allerdings besteht die Möglichkeit, daß auch die Momente des Glücks, die es in jedem Leben gibt, ihren Wert und Sinn verlieren, aufgrund der alles überschattenden Einschätzung, daß im Leben das Leid quantitativ oder qualitativ überwiegt, daß die Glückshoffnungen des Menschen äußerst begrenzt sind und daß den Möglichkeiten der Aufhebung von Leid die Erfahrung der Ohnmächtigkeit menschlichen Eingreifens entgegensteht. Wenn es zu einem solchen hedonistischen Pessimismus kommt, den Reininger einen „zumindest problematischen“¹⁸³ nennt, dann wird die Frage nach dem Sinn des Lebens unabweisbar.

In der „Wertphilosophie und Ethik“ wird dieser „psychologische“ Ursprung der Frage nach dem Sinn des Lebens nicht expressis verbis thematisiert. Hier entspringt die Frage aus dem

¹⁸⁰Ebd.

¹⁸¹Ebd., 4 f.

¹⁸²Ebd., 5.

¹⁸³Ebd., 6.

ethischen Rationalismus. Unter dem Begriff „ethischer Rationalismus“ versteht Reininger jene Haltung, die sich ihrer einzelnen Wertungen bewußt sein will und bewußt jedes einzelne Werturteil auf die eigenen Grundwertungen bezieht. Ein ethischer Rationalist verfügt über eine klare Hierarchie von Werten mit einem unangefochten herrschenden Oberwert. Reininger nennt diesen Rationalismus nicht praktisch, sondern ethisch, weil für ihn die ethischen Werte am höchsten stehen. Ethische Rationalisten waren nach Reininger Sokrates und Nietzsche. Sokrates wollte wissen und verstehen, warum er etwas für das Richtige hielt, und Nietzsche war seiner persönlichen Haltung nach ethischer Rationalist. Das Gegenteil zum ethischen Rationalismus wäre ein „praktischer Irrationalismus, ein instinktsicheres Vertrauen in die Richtigkeit gefühlsmäßiger Entscheidungen oder auch ein instinktunsicheres Herumtappen von Fall zu Fall“.¹⁸⁴ Unter objektiven Bedingungen hat ein Leben nach Reininger Sinn, wenn es derart geordnet ist, daß jede positive und negative Wertentscheidung einem Oberwert untergeordnet ist. „Sinnvolles Leben ist so gesehen wertbezogenes und werterfülltes Leben aufgrund einer der persönlichen Eigenart entsprechenden Rangordnung der Werte.“¹⁸⁵ Nun muß aber gesagt werden, daß dieser Sinn, im Gegensatz zu dem mit der Zweckgerichtetheit menschlichen Handelns gegebenen „natürlichen“ Sinn, erst aufgrund einer Setzung des einzelnen entsteht. Der ethische Rationalismus in dieser Reinheit ist wohl eher ein Ideal. Reininger berücksichtigt dies auch, indem er von den diesen Sinn bedrohenden Alltagssituatio-

¹⁸⁴Wph. u. E., 64.

¹⁸⁵Ebd. Vgl. auch: Nicolai Hartmann, Sinngebung und Sinnerfüllung, in: ders., Kleinere Schriften, Bd. I, Nr. 7, Berlin: 1955, 245–279 (s. dazu: Hans Michael Baumgartner, Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann, München: 1962, bes. 158–171); Helmut Rehfeld, Sinn und Wert. Das Problem des Bedingungsverhältnisses von Sinnverständnis und Wertbewußtsein (unter besonderer Berücksichtigung von Münsterberg, Scheler und Hartmann) und seine Lösung als Versuch einer metaphysischen Grundlegung der Wertlehre, Diss. Berlin: 1954.

nen spricht. Man kann vier verschiedene Situationen unterscheiden:

1. Das Bewußtsein eines klar herrschenden Oberwertes kann getrübt sein, oder die in konkreten Situationen erfolgenden Wertungen können ihn überlagern.

2. Es kann aber auch generell eine Unklarheit darüber herrschen, welcher Wert Oberwert sein soll.

3. Damit hängt zusammen, daß jeweils wechselnde Werte zu jeweils wechselnden Oberwerten führen und somit klare Wertentscheidungen schwierig werden.

4. Letztlich kann es wiederum die Erfahrung von Leid sein, „niederdrückende Schicksalsschläge, das Fehlschlagen von Hoffnungen in der Erreichung angestrebter Ziele, Mißerfolge und Enttäuschungen aller Art“,¹⁸⁶ die einen rational bestimmten Lebenssinn bedrohen. Letzteres betrifft auch eine möglicherweise vorhandene Instinktsicherheit. Auch sie kann durch Leid erschüttert werden.

Die Fragesituation ist hier zunächst so gekennzeichnet, daß sich ein Mensch in die Situation gestellt sieht, sein Leben führen zu müssen bzw. zu wollen. Es bleibt eine Frage der Interpretation zu klären, welche Motive dem zugrunde liegen. Das Leben wird nach Reininger durch eine Wertehierarchie geordnet. Gelingt eine feste Rangordnung der Werte mit einem Oberwert, so kann man von einem sinnvollen Leben sprechen. Durch die o. g. vier Punkte kann dieser Sinn verlorengehen. Dann wird wieder nach einem Sinn gesucht, der entschwunden oder zumindest ins Wanken geraten ist. Es kann aber auch sein, daß zwar in der Vorstel-

¹⁸⁶Wph. u. E., 64 f.

lung die Idee einer sinngebenden Werteordnung besteht, die konkrete Inhaltsfüllung aber noch nicht erfolgt und somit auch ein Sinn des Lebens noch nicht gefunden ist.¹⁸⁷

Es hat sich somit gezeigt, daß es auch in der Fragesituation, wie sie in der „Wertphilosophie und Ethik“ geschildert wird, ein Vorwissen um so etwas wie einen Sinn des Lebens gibt.¹⁸⁸

Untersucht man Reiningers Darstellung der Situationen, in denen die Frage nach dem Sinn des Lebens auftreten kann, so lassen sich einige wichtige Charakteristika herausarbeiten.

So wird zum einen das Leben selbst zur Frage. Es wird fraglich aufgrund der für Reininger sehr beherrschenden Erfahrungen von Leid, des Scheiterns, des Mißlingens von Hoffnungen und Strebungen. Das Leben wird zum Problem. Es ist nicht die radikale Endlichkeit des Lebens, nicht der Tod, der den Menschen jederzeit aus seinem Planen und Hoffen herausreißen kann und jedes Glück und jeden Sinn von vornherein und stets bedrohen und zunichte machen kann.¹⁸⁹ Reininger sieht im Tod durchaus eine

¹⁸⁷S. ebd., 65.

¹⁸⁸An dieser Stelle ergeben sich allerdings einige hermeneutische Probleme. Die „Wertphilosophie und Ethik“ gliedert sich in zwei Teile. Im ersten handelt Reininger über „Allgemeine Wertphilosophie“ (13–59), im zweiten über „Ethik“ (63–205) und die Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Darstellung der Fragesituation in der „Wertphilosophie und Ethik“ erfolgt bei Reininger im 2. Teil, 1. Kapitel, § 18 (63–66), unter dem Titel: „Der Ursprung der Frage im ethischen Rationalismus“. Gleich zu Beginn der Überlegungen zur Sinnfrage also nimmt Reininger einiges davon vorweg, was sich eigentlich erst im Laufe oder am Ende der Untersuchungen ergeben müßte. Als Beispiele seien genannt: die Benennung der ethischen Werte als die Höherrangigen, die Verbindung von Sinn und Wert, und auch hier taucht schon der Gedanke auf, daß das Leben durch einen Oberwert sinnvoll gemacht wird, so daß eine Sinngebung durch Bestimmung sich eigentlich gar nicht mit dem ethischen Rationalismus verträgt. Zwar spricht Reininger im 2. Kapitel (70–80) von der Möglichkeit einer sich als unabweisbar anbietenden Vorgegebenheit von Sinn durch Bestimmung. Doch muß man den Eindruck gewinnen, daß das Ergebnis der Untersuchungen zur Lebenssinfrage schon von Anfang an feststeht.

¹⁸⁹Die Tatsache, daß für Reininger der Tod keinen Anlaß für die Sinnfrage darstellt, ist besonders bemerkenswert. In anderen Darstellungen

„Beschweris“ der Frage nach dem Sinn, aber er stimmt Schopenhauers Beurteilung des Todes als unabdingbarem Moment des Philosophierens nicht zu.¹⁹⁰ Reiningers Akzentuierung der Problematik des Lebens gegenüber der des Todes wird schlagartig durch folgenden Aphorismus aus dem Jahr 1941 deutlich: „Wer ein Kind in die Welt setzt, verurteilt eben damit einen Menschen zum unausweichlichen Tode und – schlimmer noch – zum Leben.“¹⁹¹

Mit der Konzentration auf das Leben geht gleichfalls eine besondere Hinsicht auf dasselbe einher. Der Charakter des Lebens ist – wenn auch nicht ausschließlich – durch Leid bestimmt. Nun ist Reinger sicher kein hedonistischer Pessimist. Denn seine Lebensinterpretation ist nicht vom Lust-/Unlustschema bestimmt, d. h., er erwartet keine Lust als Dauerzustand des Lebens und wird somit auch nicht durch dessen Nichteintreffen zum Pessimisten. Dennoch ist seine Lebensinterpretation durchaus pessimistisch zu nennen, wie dies schon oben aus einigen Zitaten hervorging. Dies geht aber einher mit dem Bemühen einer aktiven Gestaltung des Lebens und damit einer faktischen Überwindung des Pessimismus.¹⁹² Damit bleibt aber das Leid als zentraler Anstoß für die Frage nach dem Sinn. Es fällt auf, daß das Gegenteil von Leid und Mangel, Fülle, Überfluß, umfassendes Gelingen mit der sinnbedrohenden Gefahr einer Übersättigung, Fadheit und Langeweile bei Reinger nicht als Fragesituationen auftau-

der Sinnfrage wird die Todesproblematik ganz selbstverständlich als Fragesituation mitgenannt. Vgl. z. B. Hans Reiner, *Der Sinn unseres Daseins*, Tübingen: 1964, 20 f.; Bernd-Ulrich Hergemöller, *Weder-noch: Traktat über die Sinnfrage*, Hamburg: 1985 [= Paradeigmata, 6], 53 f.

¹⁹⁰S. Robert Reinger, *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, a. a. O., 5.

Auch in der biographischen Analyse findet sich kein Hinweis auf das Todesproblem als Anstoß zum Philosophieren. Vgl. aber auch, NA 3/20 v. 08.04.1949.

¹⁹¹A 1073 v. 06.11.1941 (gekürzt).

¹⁹²S. Robert Reinger, *Der Pessimismus und seine Überwindung*, in: ders., *Philosophie des Erlebens*, ausgew., hrsg. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976, 181–199.

chen.¹⁹³ Der Tod, die kosmische Kleinheit und Unbedeutendheit des einzelnen, die Problematik der Zeugung von Nachkommenschaft werden von Reininger mehr oder weniger als Fragesituationen für das Sinnthema erwähnt, die Lebensfülle aber nicht.¹⁹⁴

Die Fragesituation ist, dies gilt es jetzt festzuhalten, eine Notsituation. Mit dem Ausdruck „Notsituation“ ist hier selbstverständlich nicht jene Situation gemeint, in der die faktische Existenz des Menschen, sein Überleben, gefährdet ist. In jenen Lebenssituationen, in denen das ganze Streben des Menschen im Kampf um die Selbsterhaltung – z. B. in der Suche nach Nahrung, Kleidung, Obdach etc. – aufgeht, entsteht die Frage nach dem Sinn des Lebens erst gar nicht. „Für den Ertrinkenden wird das Leben ganz von selbst zum Oberwert aller Werte [d. h., es wird ganz von selbst sinnvoll. Anm. v. mir]. Aber schon die drängende Sorge um die Beschaffung der materiellen Grundla-

¹⁹³Ein konkretes Beispiel dafür, daß die Sinnfrage auch aus diesem Motiv entstehen kann, liefert Viktor E. Frankl. Er zitiert aus einem für repräsentativ gehaltenen Brief eines amerikanischen Studenten: „Ich bin 22 Jahre alt, besitze einen akademischen Grad, besitze einen luxuriösen Wagen, bin überhaupt finanziell unabhängig und es steht mir mehr Sex und mehr Prestige zur Verfügung, als ich verkraften kann. Was ich mich frage, ist nur, was das alles für einen Sinn haben soll.“ (Viktor E. Frankl, *Zur Pathologie des Zeitgeistes*, in: ders.: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Freiburg/Basel/Wien: 1972, 11). Dieses Beispiel wurde nur aus dem Grund angeführt, weil kontrastartig zu zeigen war, daß es die – sicher selten auftretende – „Problematik der Fülle“ durchaus gibt, die Reininger aber niemals in den Blick bekommt und die er auch nicht in den Blick bekommen kann, wenn man seine Lebensdeutung sich noch einmal in Erinnerung ruft. (Auch die vom Biographen Nawratil berichtete, zumindest zeitweise große finanzielle „Fülle“ Reiningers durch das Erbe seines Vaters scheint an seiner grundsätzlichen Weltsicht nichts geändert zu haben; bzgl. der finanziellen Situation Reiningers beziehe ich mich auf eine persönliche Mitteilung Nawratils, s. a. Karl Nawratil, *Robert Reininger. Leben-Wirken-Persönlichkeit*, Wien: 1969, 22) In philosophischer Perspektive taucht das genannte Problemfeld bei Hans Reiner auf (*Der Sinn unseres Daseins*, a. a. O., 19 f.), vgl. auch Bernd-Ulrich Hergemöller, *Weder-noch. Traktat über die Sinnfrage*, a. a. O., 60 f.

¹⁹⁴Zum Problem der kosmischen Kleinheit s. Robert Reininger, *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, a. a. O., 5. Zum Problem der Zeugung von Nachkommen s. A 1073 v. 26.11.1941 (gek.).

gen des Lebens kann auf kürzer oder länger keine andere Zielsetzung aufkommen lassen. Es ist das aber einer jener Fälle, in denen eine Frage nach dem Sinn des Lebens gar nicht gestellt zu werden pflegt.¹⁹⁵

Ähnlich formuliert auch Jeanne Hersch: „Die Frage nach dem Sinn stellt sich nur, wenn es dem Menschen relativ ‘gut’ geht, d. h., wenn er nicht mehr um das bloße Überleben kämpfen muß. Menschen, die nicht wissen, wie sie sich und ihre Nächsten ernähren, wo sie ein Dach über dem Kopf und Wärme finden sollen, fragen nicht nach dem Sinn des Lebens. Für sie liegt er darin, sich und ihre Familie zu retten, zu überleben: ein Lebenssinn, der kulturell wenig entwickelt, aber in seiner biologischen Schlichtheit und Selbstverständlichkeit überzeugend ist. Dies ist wohl auch der Grund, warum es in Kriegs- und Krisenzeiten viel weniger Depressionen, Melancholie und Selbstmorde gibt als in normalen geschichtlichen Perioden: das Leben wird ‘sinnvoll’, weil es ganz in der dringenden Anstrengung aufgeht zu überleben.“¹⁹⁶ Erst wenn die elementaren Grundbedürfnisse befriedigt sind, kann das entstehen, was sie den „Sinn für den Sinn“ genannt hat.¹⁹⁷ Der Mensch ist erst dann in der Lage, die Sinnfrage zu stellen. Die Situationen, in denen dies geschieht, sind Notsituationen in der hier beschriebenen Weise. Wir haben, wie Reininger sagt, ein „tiefe[s] Gemütsinteresse“¹⁹⁸ an einer positiven Beantwortung. Die „Störung einer fundamentalen und wohl-eingeübten psychischen Einstellung“¹⁹⁹ muß mit dem Gefühl der Sinnlosigkeit verbunden sein.

¹⁹⁵Wph. u. E., 90 f. Selbstverständlich wird „Notsituation“ in diesem Kontext nicht als Begriff der Ethik im engeren Sinne aufgefaßt (vgl. dazu: Maximilian Forschner, Art. Notsituation, in: Lexikon der Ethik, hrsg. v. Otfried Höffe, München: 3., neubearb. Aufl. 1986, 185 f.).

¹⁹⁶Jeanne Hersch, Der Sinn für den Sinn, in: dies., Von der Einheit des Menschen: Essays, Zürich/Köln: 1978, 8 f.

¹⁹⁷S. ebd.

¹⁹⁸Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 3.

¹⁹⁹Ebd.

In der „Wertphilosophie und Ethik“ tritt aber scheinbar eine ganz andere, neue Situation ins Blickfeld, die auch zur Sinnfrage führt. Es ist nicht die Not, sondern das Bestreben eines Menschen, sein Leben zu ordnen, zu gestalten, bewußt zu führen. Die Fragesituation ist bestimmt durch eine Reflexion darüber, welcher Wert Oberwert sein soll, d. h., was im Leben angestrebt werden, wozu das Leben nicht im allgemeinen, sondern das Leben des jeweils Fragenden, also „mein“ Leben, dienen soll. Die Wertehierarchie soll so fest gegründet sein, daß sie durch keine Erfahrung mehr erschüttert werden kann. Die Fragesituation hat also nicht mehr den Charakter des Drängenden, Drückenden, Leidvollen, sondern sie ist geprägt durch ein klares, überlegtes und distanzierendes Betrachten des Lebens. Erst eine solche Haltung ermöglicht es, eine klare Rangordnung der Werte für das eigene Leben zu erarbeiten. Und dennoch bleibt zu fragen, ob diese Fragesituation letztlich nicht doch der Not entspringt. Ein Blick auf den Fragenden, d. h. den Menschen, der in der Fragesituation nach dem Sinn des Lebens steht und die Frage stellt, mag darüber Aufschluß geben.

Insofern jedem Menschen Leid widerfahren, ja, ihn überkommen kann,²⁰⁰ kann er auch in die Fragesituation geraten. Trotz dieser

²⁰⁰Die Termini „widerfahren“ und „überkommen“ werden an dieser Stelle bewußt verwendet. Sie bezeichnen eine Differenzierung im Phänomen des Leidens selbst. Der Begriff Widerfahrnis spielt in den Arbeiten von Wilhelm Kamlah eine wichtige Rolle (s. Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie: Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich: 1972, bes. 34–40; ders., *Meditatio mortis: Kann man den Tod verstehen und gibt es ein Recht auf den eigenen Tod?*, Stuttgart: 1976, bes. 9 ff.). Darauf aufbauend hat Bernhard Waldenfels den Begriff Überkommnis eingeführt (s. Bernhard Waldenfels, *Das überbewältigte Leiden: Eine pathologische Betrachtung*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Leiden*, Paderborn u. a.: 1986, 129–140, bes. 130–132). Beide Begriffe beziehen sich nicht ausschließlich auf das Leiden.

Wilhelm Kamlah versteht unter „puren Widerfahrnissen“ jene Erfahrungen, die ohne das Zutun des Menschen geschehen, wie z. B. Schlaf, Tod etc. Der Gegenbegriff zum Begriff Widerfahrnis ist die Handlung. Eine Handlung ist etwas Aktives, wie z. B. „Fußballspielen“, „Schlafengehen“ etc., während „Schlafen“ und „Beschütztwerden“ Beispiele für Widerfahrnisse sind (s.

prinzipiellen Möglichkeit ist der Fragende bei Reininger genauer spezifiziert. Es ist stets der einzelne, das Individuum, das fragt. Dieser einzelne ist einsam. Mag das Leid den einzelnen auch herausreißen aus der Gemeinschaft und ihn vereinsamen, so ist das erst recht beim ethischen Rationalisten der Fall. Er fühlt sich der Gemeinschaft nicht mehr zugehörig, denn für ihn hat die Bindung an eine Gemeinschaft, sei es nun die religiöse, familiäre, gesellschaftliche etc., ihre „gefühlsmäßige Selbstverständlichkeit verloren“.²⁰¹ Die „instinktive Sicherheit des Herdensinns“²⁰² ist ihm nicht mehr eigen. Er ist „auf sich selbst zurückgeworfen“²⁰³ und sich „seiner Einsamkeit in allen letzten Entscheidungen“²⁰⁴ bewußt geworden. Das Weiter-fragen-Müssen, das Sich-nicht-zufriedengeben-Können mit dem, was eine Gemeinschaft an Antworten auf die Sinnfrage bereithält, treibt den

Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, a. a. O., 37). Widerfahrnisse beziehen sich sowohl auf Ereignisse – z. B. Kreislaufkollaps – als auch auf anhaltende Zustände, wie Armut oder Einsamkeit. Zwar können sowohl gute als auch schlechte Begebenheiten als Widerfahrnisse erlebt werden – nach Kamlah trägt das Leben selbst den Widerfahrnischarakter –, doch treten die guten Widerfahrnisse zumeist gar nicht als solche ins Bewußtsein. Abgesehen von „puren Widerfahrnissen“ sind Widerfahrnisse zumeist mit Handlungen verknüpft, wie in der Interaktion von Personen.

Bernhard Waldenfels unterscheidet davon den Begriff der Überkommnis, der seiner Meinung nach eine „Steigerungsform“ zum Begriff der Widerfahrnis darstellt. Situationen, in denen uns etwas „überkommt, uns mitreißt oder lähmt, derart, daß etwas mit uns geschieht, was unsere Eigentätigkeit ausschaltet“, nennt Waldenfels Überkommnisse, seien es nun schockartige Ereignisse oder anhaltende Zustände. Zum Phänomenbereich der Überkommnis gehören „ekstatische Zustände des Rausches, des Orgasmus, des Enthusiasmus, des Wahnsinns und der Leidenschaft [...] [sowie] regenerative Vorgänge, wie Schlaf und Traum [...]. Und schließlich stoßen wir auf beeinträchtigende Einwirkungen, quälende und verletzende Gewalt, Mangel oder Verlust, Unfall oder schleichende Krankheit [...]. Erst hier sprechen wir von Leiden, in einem emphatisch abwehrenden Sinne.“ (Bernhard Waldenfels, *Das überbewältigte Leiden*, a. a. O., 131 f.). Mir scheint, daß zumindest einige von Waldenfels angeführte Beispiele für Überkommnisse, wie z. B. Schlaf, von Kamlah als Widerfahrnisse bezeichnet würden, so daß hier evtl. nur graduelle Unterschiede vorliegen.

²⁰¹Wph. u. E., 65.

²⁰²Ebd., 66.

²⁰³Ebd., 65.

²⁰⁴Ebd., 66.

so Fragenden gewollt oder ungewollt aus der Gemeinschaft hinaus in die Einsamkeit, in der er nur auf sich selbst gestellt ist und nur sich selbst, keinen Gott, weder Natur noch Geschichte, noch Menschen hat, die ihm Grund sein könnten.²⁰⁵ Diese Situation der Einsamkeit, in der der einzelne fragend steht, kann als eine Situation der Not verstanden werden. Diese Fragesituation wird aber bei Reininger nun positiv verändernd aufgegriffen und aus der Not gewissermaßen eine Tugend gemacht. Denn der solcherart Fragende wird als „geistig reif“ und „hellsichtig“²⁰⁶ beschrieben. Reininger spricht auch von dem „einmal Erwachten“,²⁰⁷ dem „Wissenden“,²⁰⁸ dem in „moralischer und intellektueller Hinsicht“²⁰⁹ Höherstehenden. Dieser Mensch **weiß** um die Frage nach dem Sinn. Er ist sich seines Lebens bewußt, und er gestaltet und führt sein Leben.²¹⁰

Diese Formulierungen sind natürlich äußerst problematisch. Sie zeigen aber auch an, wie strikt Reininger zwischen dem „einsa-

²⁰⁵Dies schließt nicht notwendigerweise aus, daß nicht doch im **Vollzug** des Fragens durch die genannten Instanzen eine Sinngebung des eigenen Lebens erfolgen kann.

²⁰⁶Wph. u. E., 65.

²⁰⁷Ebd., 66.

²⁰⁸Ebd., 122.

²⁰⁹Ebd., 63.

²¹⁰Die nachfolgende Behandlung der Sinnproblematik bezieht sich hauptsächlich auf den ethischen Rationalismus, zumal es nach Reininger in der „Wertphilosophie und Ethik“ nur im ethischen Rationalismus die Sinnfrage gibt (s. Wph. u. E., 71). Obige Überlegungen können vielleicht als Indizien dafür dienen, daß es zwischen den beiden Ursprungssituationen der Frage nach dem Sinn des Lebens gewisse Verbindungslinien gibt. Damit wäre das oben angesprochene Problem gelöst, wie jemand zum ethischen Rationalisten wird. Man kann dann fast von einem Zwei-Stufen-Modell sprechen. Dieses sähe folgendermaßen aus: Fundamental für die Sinnfrage ist die Erfahrung des Leidens. Durch diese Erfahrung geschieht ein Herausfallen aus sinngewährenden Kontexten. Dem „einsamen einzelnen“ bleibt gar nichts anderes übrig, als bewußt und selbständig eine Sinngebung des eigenen Lebens zu versuchen. Dies führt zur Haltung des ethischen Rationalismus. Es ist zu bemerken, daß durch diesen Prozeß gleichfalls die Probleme von Moral und Ethos anklingen. Das heißt, mit dem Verschwinden der sinnstiftenden Funktion von Gemeinschaften werden auch deren Werte fraglich.

men einzelnen“ auf der einen Seite und der als äußerst homogen geschilderten Gemeinschaft auf der anderen Seite unterscheidet. Ob Gemeinschaften, selbst die der Naturvölker, wirklich so geschlossen sind, wie dies bei Reininger scheint, steht dahin. Er scheint aber keine Zwischenformen zu kennen, obwohl es durchaus denkbar ist, daß sich z. B. mehrere Menschen gemeinsam auf die Suche nach dem Sinn ihres jeweiligen Lebens machen und durch die zwischenmenschliche Begegnung befruchtet werden. Die noch später zu behandelnde strikte Trennung zwischen Moral und Ethos im Hinblick auf den Lebenssinn wird diese Tatsache in Reiningers Denken noch weiter belegen. Der Frage, ob diese Trennung haltbar ist, soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden.²¹¹ Es soll die Vermutung geäußert werden, daß Reininger zwischen dem äußeren Leben, in dem der einzelne – so er nicht, was Reininger keinesfalls vorzuschweben scheint, als Einsiedler lebt – mit der Gemeinschaft noch zu tun hat und daher von ihr tangiert wird, und seinem „inneren Leben“, das ganz ihm unterliegt, unterscheidet und strikt trennt.²¹²

Nachdem die Fragesituation und der Fragende eingehend charakterisiert wurden, bedarf es nun noch erstens der Rekonstruktion der Voraussetzungen der Frage, und es muß zweitens kurz auf das Problem der Legitimation eingegangen werden.

Schon zu Beginn wurde darauf hingewiesen, daß der Mensch immer mit einem Wissen über so etwas wie Sinn in der Fragesituation steht. Die Frage nach dem Sinn des Lebens setzt das Wissen um so etwas wie „Sinn“ voraus. Diese Voraussetzung kann explizit sein. In der Frage: „Worin liegt der Sinn des Lebens?“ wird z. B. vorausgesetzt, daß Leben sinnvoll ist. Die Frageinten-

²¹¹S. dazu den zweiten Teil dieser Arbeit.

²¹²So unterscheidet auch der Biograph Reiningers, Karl Nawratil zwischen beiden (s. Robert Reininger. Leben – Wirken – Persönlichkeit, a. a. O.). Es kann der Eindruck entstehen, als ob es keine oder nur geringe Relationen und Interferenzen zwischen beiden gäbe.

tion richtet sich daher auf die konkrete Inhaltsfüllung. Die Formulierung: „Hat das Leben einen Sinn?“ ist die umfassendere Formulierung der Sinnfrage. Auch in dieser Frage gibt es ein Vorwissen von so etwas wie Sinn. Da die Frage nach dem Sinn des Lebens erst dann auftaucht, „wenn ein solcher zweifelhaft geworden ist“, ²¹³ kann man vielleicht sagen, daß das in der Frage Vorausgesetzte resp. Gewußte fraglich geworden ist. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß das in der Frage Vorausgesetzte nicht behauptet wird. Da die Frage wesentlich vom Urteil unterschieden ist, behauptet die Frage nichts, „sie fragt nur; sie ist keine Setzung, macht aber (als bestimmte Frage) Voraussetzungen“ ²¹⁴. Das bedeutet, daß der Fragende den Sinn, um den er irgendwie weiß, nicht als gegeben ansieht. Das ist es gerade, was er wissen möchte: Ob das Leben denn einen Sinn hat und worin er ggf. besteht. Vielleicht kann man sagen, daß das in der Frage Vorausgesetzte – die Erfahrung von Sinn –, aber fraglich Gewordene, nun wiederhergestellt werden soll. Ob dies gelingt oder gelingen kann, steht dahin. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß die Frageintention nicht ganz so offen ist, wie dies z. B. in der Formulierung „Hat das Leben einen Sinn?“ erscheinen mag. Denn diese Fragestellung läßt prinzipiell zwei Möglichkeiten zu: Einerseits, daß das Leben einen Sinn hat resp. ihm einer zu geben ist, andererseits, daß das Leben keinen Sinn hat bzw. ihm auch kein Sinn zu verleihen ist. Das Interesse des Fragenden richtet sich – folgt man Reiningers Gedankengang – auf eine positive Beantwortung der Frage. Der menschliche Geist, so sagt Reiningger, war stets sehr erfindungsreich im Ausdenken positiver Antworten. ²¹⁵ In der Frage liegt die Voraussetzung, zumindest aber der Wunsch, „daß dem Leben des einzelnen oder der Gattung oder, beide einschlie-

²¹³Wph. u. E., 65.

²¹⁴Emerich Coreth, Art. Frage, in HphG, 489.

²¹⁵S. Robert Reiningger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 2.

ßend, dem Weltlauf im Ganzen neben der kausalen, auch eine teleologische Bedeutung zukomme [...], daß unser Tun und Leiden nicht nur das Glied eines endlosen, aber gleichgültigen Zusammenhangs von Abhängigkeitsbeziehungen sei, sondern einem Endziele diene, das für uns positiv gefühlsbetont ist und dadurch einen Wert bedeutet“.²¹⁶

Die in den Fragesituationen auftauchende Frage nach dem Sinn des Lebens kann daraufhin befragt werden, ob sie denn überhaupt gestellt werden darf. So kann behauptet werden, daß diese Frage letztlich unbeantwortbar sei, ja, daß „Sinn“ und „Leben“ gar nicht aufeinander zu beziehen sind und damit eine Frage nach dem „Sinn des Lebens“ gegenstandslos ist. Diese und ähnliche Fragen sind Probleme, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll.²¹⁷ Sie können aber erst im Vollzug des Fragens geklärt werden. Ob z. B. die Frage nach dem Sinn des Lebens keine Antwort finden kann, entscheidet sich erst im Fragen selbst, nicht vorher. Der Vollzug der Frage ist möglich. Es wird nach einem Sinn des Lebens gefragt. Da die Voraussetzungen der Frage nicht evident falsch sind, ist die Frage nicht sinnlos zu nennen. Die Legitimationsproblematik stellt sich ohnehin nur außerhalb der Fragesituation, nicht innerhalb. Für den, der in die Fragesituation gerät, gibt es dieses Problem nicht. Auch Reininger behandelt das Problem der Legitimation der Sinnfrage nicht. Es mag aufschlußreich sein zu fragen, warum er es nicht thematisiert. Die Legitimationsproblematik gehört zweifellos zu jenen Problemen, die innerhalb einer **philosophischen** Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn des Lebens erörtert werden kann, vielleicht sogar erörtert werden muß. Will man die Frage nach der Berechtigung der Sinnfrage gar nicht erst in Betracht ziehen, so müßte

²¹⁶Ebd., 1.

²¹⁷Zum Legitimationsproblem s. Bernd-Ulrich Hergemöller, Weder- noch: Traktat über die Sinnfrage, Hamburg: 1985 [= Paradeigmata 6], 28–52.

zumindest *expressis verbis* auf den eigenen philosophischen Standort verwiesen werden, an dem diese Frage ihrerseits unberechtigt ist. Von daher könnte dann beispielsweise zurückgefragt werden, woher die Frage nach der Berechtigung der Sinnfrage ihre Legitimation gewinnt bzw. gewinnen will.

Reininger übergeht, wie gesagt, diese Problematik völlig. Dies könnte als Schwäche seiner Philosophie betrachtet werden. Ich verstehe es allerdings als ein (weiteres) Indiz dafür, daß Reiningers philosophische Reflexion so stark an das Erleben der Frage gebunden ist – und sein Denken damit nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich „wirklichkeitsnah“ ist –, daß er, ohne sich dessen wohl bewußt zu sein, das Legitimationsproblem gar nicht in den Blick bekommen kann. Man könnte auch sagen – und darin eine Stärke der Philosophie von Robert Reininger sehen –, daß er **philosophisch** dort einsetzt, wo Menschen die sie bedrängende Frage nach dem Sinn des Lebens **stellen**. Dieses Fragen-stellen-Müssen geschieht zudem in einer Situation, die sicher keinen Raum für semantische Überempfindlichkeiten läßt, welche mit dem Schaudern über den Terminus „Sinn des Lebens“ sogleich auch die **Frage** nach einem Lebenssinn abtun will, um dann aber – oder müßte man schärfer sagen: damit? – eigentümlicherweise Religion, in fast schon funktionalistischer Manier, an die Stelle der als sinnlos und unbeantwortbar deklarierten Sinnfrage treten zu lassen.²¹⁸

²¹⁸S. Hermann Lübbe, *Handlungssinn und Lebenssinn. Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten*, in: Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns*, Freiburg/München: 1987 [= *Phänomenologische Forschungen* 20], 11–35. Trotz aller Kritik, die man an Reiningers Philosophie üben kann, ist m. E. seine Erörterung der Sinnproblematik wesentlich differenzierter als die von Lübbe. Dies soll sehr kurz an drei Punkten veranschaulicht werden:

1. Reiningers Philosophie ermöglicht, zumindest in dem hier vorgelegten Interpretationshorizont, die Herausarbeitung der für die Frage nach dem Sinn des Lebens so eminent bedeutsamen Fragesituation; und zwar in zwei Hinsichten: zum einen ist der Rekurs auf die Fragesituation, wie bereits

Somit zeigt sich, daß auf dem Boden von Reiningers Philosophie die Frage nach der Legitimation der Frage nach dem Sinn des Lebens, wenn nicht unberechtigt, so doch zumindest unerheblich ist. Dies ergibt sich allerdings erst in dem hier vorgelegten Interpretationshorizont der Fragestruktur.

Derjenige, der sich in die geschilderten Fragesituationen hineingestellt sieht, stellt die Frage nach dem Sinn geradezu zwangsläufig. Es erscheint ihm sogar so, als würde sich diese Frage von selbst stellen, gewissermaßen ohne sein Zutun. Reiningers spricht an einer Stelle davon, daß diese Frage an den Menschen „heran-

dargelegt, notwendig, um sich über die eigenen Voraussetzungen klar zu werden und keiner (Selbst)Täuschung zu unterliegen. Zum anderen gelingt es erst im Bezug auf die Fragesituation, das sich in der Frage nach dem Sinn des Lebens artikulierende **Problem** in besonderer Prägnanz in den Blick zu bekommen.

2. Selbst wenn – und hierin besteht letztlich eine Übereinstimmung zwischen Lübke und Reiningers – die Befragung handlungssinntranszendenter Bestände wie Leben, Geschichte etc. (aus welchen Gründen auch immer) scheitert, so ist für Reiningers die Frage nach dem Sinn noch nicht verabschiedet; sie beginnt dann eigentlich erst.

3. Da Reiningers, so könnte man vielleicht sagen, die Sinnfrage umfassender versteht als Lübke, ist dessen Weg (vereinfacht gesagt) von der Sinnfrage zur Religion (als Anerkennung und Bewältigung des nicht handlungssinnanalog Erklärbaren) weder nötig noch möglich. Aufgrund des in Punkt 2 Gesagten ist ersichtlich, warum dieser Weg nicht nötig ist. Das Argument für die Unmöglichkeit erwächst aus der Analyse der Fragesituation. Diese zeigt, daß der Weg ursprünglich genau umgekehrt verläuft, d. h. von der sinnvermittelnden Instanz „Religion“ hin zur Sinnfrage. Die Frage nach dem Sinn des Lebens entsteht erst, wenn der von der Religion, der Gemeinschaft etc. gewährleistete „Sinn“ nicht mehr trägt. Heinz Robert Schlette hat ganz allgemein die These vertreten, daß „der Weg des modernen philosophischen Bewußtseins [...] von der (alten) Gottesfrage (und Metaphysik) zu einer neuen und verschärften Sinnfrage (im Angesicht aller neuzeitlich-modernen Zweifel, Proteste und Negationen)“ führt. (Heinz Robert Schlette, Vorwort zu: Bernd-Ulrich Hergemöller, *Weder-noch*, a. a. O., X; s. a. ders., *Was bedeutet >>die Frage nach Gott<< heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen*, in: Hans Michael Baumgartner/Hans Waldenfels (Hrsg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: 1999, 83–100). Diese These konvergiert, so scheint es, mit dem phänomenalen Befund, der sich – im Kontext der Reiningerschen Philosophie – aus der Fragesituation des einzelnen Menschen ergab; auch wenn sich im Gang der Reflexion die Frage nach dem Sinn als unbeantwortbar erweisen sollte, ist doch ein „Zurück zur Religion“ nicht ohne weiteres möglich.

tritt²¹⁹, und in einem anderen Zusammenhang spricht er von Aufgaben, vor die „Dich das Leben ganz von selbst stellt“.²²⁰ Die Darstellung von Reiningers Lebensbegriff wird noch zeigen müssen, daß Reininger keinesfalls einen anthropomorphen Lebensbegriff hat, d. h., für ihn tritt der Mensch immer mit seinen Fragen an das Leben heran und nicht umgekehrt. Diese vielleicht etwas irreführenden Formulierungen machen m. E. nur deutlich, daß auch für Reininger die Lebenssinfrage eine solche Dringlichkeit gewinnen kann, daß sich der Mensch ihr nicht mehr entziehen kann. Er muß sich ihr stellen, weil sie sich ihm stellt. Das Sich-Stellen der Lebenssinfrage meint also, daß der Mensch in Situationen kommen kann, in denen er die Frage stellen muß. Es gibt kein Zurück mehr; auch das Zurückbiegen in einen Zustand, in dem die Frage nicht existierte, ist nicht möglich.²²¹

Not und der Wunsch, das eigene Leben zu *führen*, als die beiden Fragesituationen, in denen sich für Reininger die Lebenssinfrage unhintergebar stellt, machen deutlich, daß für ihn nicht derjenige diskreditierbar oder kritisierbar ist, der die Sinnfrage stellt, sondern eigentlich derjenige, der sie *nicht* stellt. Das Besorgen der nächsten Dinge, das Aufgehen im Alltäglichen, welches anders als beim Kampf ums Überleben eben auch sinnstiftend sein kann,²²² wie auch das unreflektierte Einverständnis in die Normen und Gewohnheiten der Gemeinschaft – Reininger spricht nicht von Gesellschaft – und deren Sinnangebote sind nach Reininger ein Zeichen für das Verbleiben auf einer geistig geringeren Stufe – derlei Äußerungen Reiningers sind zurückzuweisen – und auch, so könnte man interpretieren, das Verspielen der Möglichkeiten des einzelnen, sein Leben kreativ zu gestalten. Des öfteren wurde vorgebracht, daß der Mensch in Kriegszeiten

²¹⁹S. Wph. u. E., 56.

²²⁰A 1530 (zwischen 24.04. u. 19.05.1948).

²²¹S. Wph. u. E., 66.

²²²S. Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O. Zum Problem der Diskreditierung der Sinnfrage s. a. S. 260-275 in dieser Arbeit.

die Sinnfrage nicht zu stellen scheint und es – löblicherweise – kaum Suizide gibt.²²³ Man wird den Eindruck nicht los, daß dies als Argument gebraucht wird, um die Bedeutsamkeit der Sinnfrage zu minimieren, ihre Brisanz zu relativieren. Dagegen muß betont werden, daß dies nicht gegen die Sinnfrage spricht, sondern gegen eine Lebenssituation, in der der Mensch nur mehr die Möglichkeit hat, ums nackte Überleben zu kämpfen, nicht aber die eigentlich menschliche, das eigene Leben zu gestalten und andere, dem Menschen eigene Grundbedürfnisse (ästhetische Bedürfnisse, der Wunsch nach Wissen und Verstehen, Selbstverwirklichung etc.)²²⁴ zu verfolgen. Ob nicht gerade auch dann, wenn die eigene Existenz auf dem Spiel steht, das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der Welt oder des Lebens helfen kann, die eigene Lebenssituation zu ertragen, wäre eine wichtige Frage.²²⁵

²²³S. Paul Watzlawick, Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn, Wien: 1992 [= Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 16], 62 f.

²²⁴Vgl. Abraham Maslow, Motivation und Persönlichkeit, Reinbek bei Hamburg: 1981 [amerikanische Erstausgabe New York: 1954]

²²⁵Diese Möglichkeit räumt selbst Watzlawick in Rezeption der Beschreibungen von Viktor Frankls Erfahrungen im Konzentrationslager ein. (s. Paul Watzlawick, a. a. O., 64–66.) Die Bedeutsamkeit der Sinnfrage – mit dem Schwerpunkt einer *Sinnfindung* – bei existenzbedrohenden Krankheiten (insbesondere Krebs) ist in vielen Untersuchungen belegt. S. Herbert Csef/Annette Kube: Sinnfindung als Modus der Krankheitsverarbeitung bei Krebskranken, in: Herbert Csef (Hrsg.): Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit. Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wyss, Würzburg: 1998, 325–343 [Lit.].

Exkurs: Die Frage nach dem Sinn des Lebens im Leben von Robert Reininger

Inwiefern ist der Rekurs auf das Leben Reiningers von substantieller Bedeutung für das **Werk**? Denn um das Werk, das heißt um die Philosophie und dabei insbesondere um die Herausarbeitung seines Beitrages zur Sinnproblematik, geht es in dieser Arbeit.

Ist eine biographische Darstellung mehr als eine mehr oder weniger interessante Ausschmückung? Kann sie mehr sein?

Hier leuchtet ein Grundproblem auf, das in seiner Komplexität nur angedeutet sei: Es ist das Problem der **philosophischen** Relevanz der Biographie eines Philosophen.²²⁶ In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob und inwiefern Lebenserfahrung, vielleicht auf dem Wege einer biographischen Analyse eruierbar, eine wichtige unhintergehbare Quelle philosophischer Erkenntnis ist.²²⁷

Die umrissene Problematik soll hier auf Reininger und die Frage nach dem Sinn des Lebens zugespitzt werden.

Reininger spricht selbst von der Konvergenz zwischen Leben und Lehre eines Philosophen, wenn er schreibt: „Nun erwarten wir ja von jedem echten Philosophen, daß seine Lehre auch persönlichstes Erlebnis für ihn sei, und insofern bedeutet in der Tat jede Philosophie zugleich ein ‘Selbstbekenntnis ihres Urhebers’ (Jens. 6), mag diese Einheit von Lehre und Person oft auch wun-

²²⁶S. dazu Karl Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, Aus dem Nachlaß, hrsg. von Hans Saner, München: 1982, bes. 118–124. Erst in diesem Nachlaßwerk tritt deutlich Jaspers‘ umfangliche Konzeption einer Weltgeschichte der Philosophie hervor, in der die Geschichte der philosophischen Persönlichkeiten ein Aspekt einer „poly-aspektiven Geschichtsschreibung“ (ebd., 6) ist.

²²⁷S. Norbert Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1986.

derlich versteckt und schwer zu finden sein.“²²⁸ Damit ist angezeigt, daß auch Reiningers eigenes Werk von seinem Erleben geprägt ist bzw. unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Schon aus diesem Grund ist eine biographische Analyse sinnvoll. Sie trägt zur Erhellung des Werkes bei, indem sie zeigt, wo die Lehre ihren „Sitz im Leben“ des Philosophen hat. Durch den biographischen Rückgriff kann herausgearbeitet werden, ob und inwieweit die Lehre vom Erleben geprägt ist.

Bei Reiningen kommt aber noch ein weiteres Moment hinzu: Über die Forderung nach Übereinstimmung von Leben und Lehre hinausgehend, hat das Leben als erlebtes Leben selbst philosophische Relevanz. Philosophie setzt wie dargestellt mit dem ein, was erlebnismäßig gegenwärtig ist. Bei der Frage nach dem Sinn des Lebens z. B. nimmt die Reflexion ihren Ausgang von bestimmten konkreten Situationen, in denen sich die Frage stellt. Nicht zu Unrecht hat man Reiningers Philosophie als eine „Philosophie des Erlebens“ bezeichnet.²²⁹ Auch aus diesem Grund scheint der Rekurs auf das Leben Reiningers philosophisch legitimierbar.²³⁰

²²⁸Robert Reiningen, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., 20. Die Angabe „Jens. 6“ bezieht sich auf den 6. Abschnitt in: Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Leipzig: 1886 (s. Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 6. Abt., 2. Bd., Berlin: 1968, 13).

Reiningen ergänzt, daß vom Philosophen auch erwartet werden muß, daß er sich vom rein Subjektiven möglichst befreit und daß er „seine persönlichen Erlebnisse zu allgemeingültigen Begriffen abzuklären“ habe (ebd.).

²²⁹Karl Nawratil, Robert Reiningen. Leben – Wirken – Persönlichkeit, Wien: 1969 [= Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 265, 2. Abhandlung; Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes, Heft 9], 106.

²³⁰Auch der Biograph Reiningers, Karl Nawratil, versteht seine Biographie als Beitrag zur Philosophie (s. ebd., 5).

Die Relevanz der biographischen Perspektive wird von Reiningen selbst hervorgehoben. „Das restlose Verständnis einer Lehre ist daher nur möglich, wenn wir den Mann kennen, der sie geschaffen hat.“ (Robert Reiningen, Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft, in: ders.,

In bezug auf die Frage nach dem Sinn des Lebens besteht die Konvergenz von persönlichem Erleben und Philosophie in ganz besonders ausgeprägter Form. Wie ein Leitfaden zieht sich die Frage nach dem Lebenssinn durch Reiningers gesamtes Leben und Werk.²³¹ Ein wesentliches Merkmal von Reiningers Persönlichkeit war das Ringen, treffender: der Kampf um den Sinn des Lebens. Dies nahmen sowohl seine Mitmenschen an ihm wahr als auch Reiningers an sich selbst.²³² Dieser Kampf um den Lebenssinn findet seinen Niederschlag im Werk. Über die „Wertphilosophie und Ethik“, in der die Frage nach dem Sinn des Lebens expressis verbis thematisiert wird, schreibt Reiningers: „Es ist das jenes meiner Werke, das, wenn auch durchaus objektiv gehalten, vielleicht am meisten von meiner eigenen Wesenheit verrät.“²³³ Wieso kommt es aber zu diesem „Kampf um den Sinn des Lebens“? Die Antwort darauf findet sich in der Biographie. Im Leben von Robert Reiningers liegt auch der Anfang seiner Philosophie begründet. Die Rede vom Anfang der Philosophie kann verschiedene Bedeutungen besitzen.²³⁴ Hier ist mit dem Anfang der Philosophie Reiningers die „*philosophisch-anthropologische Frage* nach einer bestimmten Grundsituation im Leben des Menschen – bzw. nach einer Mehrzahl solcher Situationen –“

Philosophie des Erlebens, ausgew., hrsg. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976, 33).

²³¹Diese These wurde mir gesprächsweise von Karl Nawratil bestätigt.

²³²S. Karl Nawratil, Robert Reiningers, a. a. O., 114.

²³³Robert Reiningers, Lebenslauf, in: Karl Nawratil, Robert Reiningers, a. a. O., 15.

²³⁴S. Norbert Hinske, Der Anfang der Philosophie. Versuch einer Rekonstruktion, in: ders., Lebenserfahrung und Philosophie, a. a. O., 129–147. Hinske unterscheidet zwischen der Frage nach dem Anfang als historischem Beginn von Philosophie überhaupt, als inhaltlicher Ausgangspunkt des Philosophierens, z. B. das „Ich-denke-also-bin-ich“ bei Descartes oder das Urerlebnis bei Reiningers, als didaktische Frage nach dem geeigneten „Einstieg“ in die Philosophie, als Frage nach den äußeren Umständen, unter denen ein Mensch zum ersten Mal mit Philosophie in Kontakt gekommen ist, z. B. als Schulfach etc.

gemeint, „durch die im einzelnen aber erst das Bedürfnis nach so etwas wie Philosophie entsteht, die also das Philosophieren als eine mögliche Reaktion oder Gegenbewegung des Betroffenen gleichsam von *innen heraus* auslöst“.²³⁵

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß durch die Einbeziehung der Biographie keinesfalls eine Psychologisierung des Werkes vollzogen werden soll. D. h., es geht nicht um eine Reduzierung philosophischer Aussagen auf ihre tatsächliche oder vermeintliche „Erklärbarkeit“ aus der Persönlichkeit Reiningers. Dies käme einer Relativierung philosophischer Argumentation gleich und ist unzulässig.²³⁶ Das Interesse an Reininger selbst entspringt „daher nicht einer überflüssigen Neugier, nicht der Absicht, weitere Beiträge zur Charakterologie zu sammeln, sondern der Einheit von Denken und Sein ansichtig zu werden“.²³⁷ Genau diese Einheit von Denken und Sein wird Reininger gerade in bezug auf die Lebenssinfrage bescheinigt.²³⁸

Über Reiningers Leben sind wir gut unterrichtet. Zum einen verfaßte Reininger als Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften selbst mehrfach Lebensläufe, zum anderen gibt es eine sehr detaillierte Biographie von Karl Nawratil.²³⁹ In ihr erhalten wir wesentliche Einblicke in das „innere Leben“ Reiningers, seine Lebensbereiche – Mitmenschen, Lebensge-

²³⁵Ebd., 132. Hinske unterscheidet streng zwischen dem von außen kommenden Anstoß zur Philosophie und dem „inneren“ Anfang. Bei Reininger fallen beide Anfänge in dieselbe Lebensperiode.

²³⁶Karl Nawratil hat darauf hingewiesen, daß die Philosophie nicht unbedingt nur von der Persönlichkeit beeinflusst ist, sondern daß auch umgekehrt die Philosophie eine Persönlichkeit formt (s. Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 128, Anm.).

²³⁷Karl Jaspers, Weltgeschichte der Philosophie, a. a. O., 123.

²³⁸S. Wolfgang Dürrheim, Reiningers Kampf um den Sinn des Lebens, in: Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik [= Mitteilungen der ethischen Gemeinde], Jg. 2, H. 6 (1955/56), 21–25.

²³⁹Robert Reininger, a. a. O. Dort findet sich auch eine Zusammenstellung der von Reininger verfaßten Lebensläufe (11–16) mit zahlreichen Ergänzungen Nawratils (16–29).

wohnheiten, Kunst, Religion, Politik etc. – und seine Persönlichkeitsstruktur. Ferner ist in der Biographie Nawratils eine repräsentative Auswahl der Tagebuchaufzeichnungen Reiningers abgedruckt. Von besonderer Bedeutung für die biographische Analyse, nicht zuletzt aber auch die Werkanalyse, sind ferner noch die sogenannten Jugendschriften und die Aphorismen.²⁴⁰

Die Tagebuchaufzeichnungen, die Reiningger von 1885–1900 regelmäßig geführt hat und die hier erstmals in systematischer Absicht ausgewertet werden, geben einen tiefen Einblick in sein „inneres Leben“ und seinen „Kampf um den Sinn des Lebens“. So notiert er am 19.10.1885: „Beinahe schon Lebensüberdruß; wohin soll das führen? Ich sehe, daß es mit mir abwärts geht. Fühle aber, wenigstens manchmal, nicht mehr die Kraft dagegen anzukämpfen.“²⁴¹ Diese „Befindlichkeit“ taucht in den folgenden Jahren immer wieder auf und verstärkt sich zwischen 1899 und 1900 zusehends. Am 13.3.1893 schreibt er: „Im Ernste drängte sich mir der Gedanke an die Möglichkeit eines frühzeitigen Todes auf. Ich könnte ihn ohne Furcht erwarten.“²⁴² In den Jahren 1899 und 1900 findet die Kulmination dieser Entwicklung statt, mit Formulierungen wie: „Wie lange werde ich dieses zweck- und freudlose ewig unbefriedigte Dasein noch ertragen?“²⁴³ oder „Müde des Daseins.“²⁴⁴ Das Leiden an der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens wird letztlich auch auf das Leben insgesamt übertragen. „Mein Gemüt ist wehleidig geworden; es empfindet allzu laut nicht nur das eigene Weh, sondern die Schmerzerfülltheit

²⁴⁰Robert Reiningger, *Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948*, a. a. O.; Robert Reiningger, *Nachgelassene philosophische Aphorismen 1948–1954*, a. a. O.

²⁴¹Abgedruckt in: Karl Nawratil, Robert Reiningger, a. a. O., 33.

²⁴²Ebd., 45.

²⁴³Tagebuch v. Februar 1899, in: ebd., 48.

²⁴⁴Tagebuch v. September 1899, in: ebd.

alles Lebens überhaupt: ‘Es ist mir jede Freud’ genommen.’
Dumpe Resignation – und das Leben ist noch lang!²⁴⁵

Ein weiterer Strang in der gesamten Tagebuchaufzeichnung ist das Ringen und Kämpfen mit dieser und gegen diese Situation. Die Erfahrung des „voll Zweifel über meine Bestimmung schwanke ich“²⁴⁶ führt zu der Selbsterkenntnis, daß „ich [...] nicht zu jenen glücklich veranlagten Gemütern [gehöre], in denen das Leben sich stets heiter flüchtig widerspiegelt, frei von Grillen und Selbstquälereien, von ewigen Zweifeln und dem titanenhaften Kampf mit dem eigenen Selbst, auch nicht zu jenen harmonischen Naturen Mein Leben ist und bleibt ein Kampf der Ideen mit dem Stoff, ein Ringen mit der eigenen Natur Ein kräftiger Entschluß befreit von allen diesen Grillen Was das ‘enge, dumpe Leben’ nicht zu geben vermag, in des ‘ideales Reich’ ist es gewiß zu finden.“²⁴⁷ Es ist der Kampf gegen die selbst zugefügten „Verleumdungen und Verhetzungen“,²⁴⁸ gegen „Müdigkeit, Unzufriedenheit, Mutlosigkeit“,²⁴⁹ gegen den „Zweifel an sich selbst“,²⁵⁰ der, bedingt durch die „ungünstigen Eigentümlichkeiten meines Wesens“²⁵¹ – er vermutet sogar einen Erbfehler²⁵² – diesen „stets von neuem Nahrung bieten“,²⁵³ obwohl er doch noch wenige Monate zuvor meinte: „Langsam zwar, doch stetig, hat sich in den letzten 10 Jahren ein Prozeß vollzogen, eine Art geistiger Gesundung und Selbstbefreiung. Die Zeiten der selbstquälerischen, konstanten Gemütsdepressionen sind gottlob vergangen.“²⁵⁴

²⁴⁵Tagebuch v. September 1900, in: ebd.

²⁴⁶Tagebuch v. 03.03.1889, in: ebd., 40.

²⁴⁷Tagebuch v. 29.05.1890, in: ebd., 42.

²⁴⁸Tagebuch v. November 1895, in: ebd., 46.

²⁴⁹Tagebuch v. November 1896, in: ebd., 47.

²⁵⁰Tagebuch v. 31.12.1895, in: ebd.

²⁵¹Ebd.

²⁵²S. Tagebuch v. November 1896, in: ebd.

²⁵³Tagebuch v. 31.12.1895, in: ebd., 47.

²⁵⁴Tagebuch v. 12.04.1895, in: ebd., 46.

In Reiningers Tagebuchaufzeichnungen finden sich somit zwei verschiedene Pole. Auf der einen Seite ist es das Ringen um die Frage: „Was soll nur dieser Überdruß am Leben?“²⁵⁵ Auf der anderen Seite finden sich – wenn auch in wesentlich geringerer Anzahl – Eintragungen wie: „Sonnige, zukunftsichere, tatenfrohe Augenblicksstunden, selbst Tage.“²⁵⁶ Für Reiningers war sowohl das Schwanken zwischen positiven und negativen der Gemütsverfassungen, aber auch besonders letztere, die ja, wie gezeigt, recht extreme Formen annehmen konnten, ein Problem. Direkt anschließend an die oben zitierte Stelle finden sich dann auch die Fragen: „Woher dies alles? Wohin mit mir?“²⁵⁷ In einer Eintragung vom 5. Dezember 1888 hat er diese Fragen ganz konkret formuliert: „Drei Fragen sind es, die mir manchmal Unruhe bereiten, die Frage nach meinem Werte und meiner Bestimmung, nach meiner Lebensaufgabe und meinem Glück.“²⁵⁸ Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird nirgendwo im Tagebuch *expressis verbis* gestellt. Doch obige Formulierungen umreißen die Problematik des Lebenssinns sehr deutlich. Auch tauchen hier schon einige Gedanken auf, die später in der „Wertphilosophie und Ethik“ behandelt werden, so z. B. die Frage nach einer Bestimmung. In der „Wertphilosophie und Ethik“ unterscheidet Reiningers strikt zwischen einem Lebenssinn, der dem Menschen von einer ihn übergreifenden Instanz, wie Geschichte, Transzendenz etc. bestimmt ist, und der Sinnsetzung des Individuums. In den Tagebüchern hingegen schwankt Reiningers zwischen dem Suchen nach einem „verborgenen“ Sinn und dem Bemühen, selbst seinem Leben ein Ziel und damit einen Sinn zu geben.

²⁵⁵Tagebuch v. 02.12.1888, in: ebd., 39.

²⁵⁶Tagebuch v. November 1896, in: ebd., 47.

²⁵⁷Ebd.

²⁵⁸Ebd., 39.

Hier zeichnet sich also eine Entwicklung ab, die sich bis zur systematischen Erörterung des gesamten Problembereichs in der „Wertphilosophie und Ethik“ und sogar bis in die späteren Aphorismen hinein kontinuierlich vollzieht. Dieses Ringen, dem Denken und damit auch dem Leben „endlich durch Systematisierung neuer subjektiver Überzeugungen Halt, Festigkeit und Ziel zu geben“,²⁵⁹ scheint in den Jahren 1899 und 1900 zu einem Endpunkt zu gelangen. „Das zur Neige gehende Jahr hat eine tiefe Wandlung gebracht: die Vollendung der Resignation. Es ist kein Zweifel mehr: die Hoffnungen meiner Jugend auf mich selbst werden sich nicht erfüllen. Zu schwer hängt das Vermächtnis meiner Väter mir an! . . . Eine neue Verinnerlichung an jene schöne Stunden ersten Erwachens läßt das Morgenrot neuen Friedens, neuen Zweckes in einer Art von Seligkeit ins Herz scheinen! Das innere Ideal, das Gute um seiner selbst willen gepflegt, das An-sich-sein des Großen und Schönen und Rechten bilde von neuem wieder die leuchtende Sonne meines Herzens.“²⁶⁰ Diese neue, „nüchterne, klare, ruhige Auffassung“,²⁶¹ die anstelle der „verzweifelte[n] Stimmung“²⁶² aufgetreten ist, hat für Reininger einen durchaus hohen Preis: den Verzicht auf alle „Zukunfts- und Glückshoffnung“.²⁶³ Hier deutet sich eine Grundhaltung an, die wohl Reiningers gesamtes Leben durchzogen hat. Es ist die Haltung des Pessimismus. Die oben angeführten Stellen zeigen, daß dieser Pessimismus „seinem Ursprung nach enttäuschter Optimismus“ ist, wie er später einmal über den Pessimismus sagt.²⁶⁴ Aber der Pessimismus hat eine po-

²⁵⁹Tagebuch v. 02.12.1888, in: ebd., 39.

²⁶⁰Tagebuch v. Dezember 1899, in: ebd., 48.

In diesem Passus ist im Grunde genommen das Ergebnis der „Wertphilosophie und Ethik“ vorweggenommen (vgl. S. 168–183 in dieser Arbeit).

²⁶¹Tagebuch v. Dezember 1900, in: ebd., 49 (grammatikalische Anpassung von mir, im Orig. im Dativ).

²⁶²Ebd.

²⁶³Ebd.

²⁶⁴Robert Reininger, Der Pessimismus und seine Überwindung, in: Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des humanistischen Gymnasiums,

sitive Funktion. Er bildet die Grundlage, auf der „sinnvolles Leben“ möglich ist. Das kündigt sich schon 1888 an. Da „Glück [...] nicht im Lebensgenuß zu finden [ist], sondern einzig und allein in Ruhe der Seele und durch Selbstüberwindung gewonnener Heiterkeit des Gemüts“²⁶⁵ vermag erst eine „rechte ernste Resignation [...] das Fundament des höchsten Glückes [zu schaffen], denn sie allein vermag das bewegte und zerrissene Menschenherz zu klären.“²⁶⁶ Pessimismus ist daher nicht nur „dumpfe Resignation“, sondern befreit. Er befreit „von dem längsten und verheerendsten Irrtum der Menschheit, von dem aussichtslosen Jagen nach dem ‘Herdenglück’“.²⁶⁷

Bisher sind die Tagebucheintragungen aus philosophischer Perspektive gedeutet worden. Man kann nun einwenden, daß diese Äußerungen die Gemütsverfassung Reiningers von seiner Jugend bis zu seinem 31. Lebensjahr widerspiegeln. Sie besitzen somit

Linz: 1952, hier zitiert aus: ders., Philosophie des Erlebens, ausgew., hrsg. u. eingel. von Karl Nawratil, Wien: 1976 [= österr. Denker Bd. 3], 192. Das gleiche Zitat findet sich auch in der „Wertphilosophie und Ethik“, a. a. O., 95.

²⁶⁵Tagebuch v. 22.06.1890, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 42.

²⁶⁶Tagebuch v. 08.03.1888, in: ebd., 39.

²⁶⁷A 107 v. 20.08.1910. S. auch Robert Reininger, Der Pessimismus und seine Überwindung, a. a. O., 194. Dort schreibt er, „daß wir gerade aufgrund einer solchen Resignation des Lebens wieder froh zu werden vermögen, weil uns dann das Schmerzliche, die Enttäuschung optimistischer Illusionen und überspannter Erwartungen erspart bleibt“. Vgl. auch A 1470 v. 31.05.1945 und A 1360 v. 27.02.1943.

In Reiningers Schriften, vornehmlich den Aphorismen, finden sich immer wieder rein pessimistische Äußerungen. Vgl. u. a. A 602 v. 18. u. 26.01.1931; A 922 v. 15.09.1940 (mit Zusatz); A 1465 v. 28.08.1944; A 1471 v. 31.05.1945; A 467 v. 19.04.1923 (mit Zusatz v. 10.05.1923); A 587 v. 02.05.1928. Bemerkenswert ist auch der in den „Jugendschriften und Aphorismen“ nicht aufgenommene Aphorismus vom 17.10.1901: „Vielleicht wäre der bewußte Selbstmord des Menschengeschlechts durch Enthaltung von der Fortpflanzung die einzig wahre große Tat, ... die einzige auch vielleicht, die sein jahrtausendlanges Tun und Treiben auf dieser Erde rechtfertigen und sühnen könnte.“ (zitiert nach Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 83).

einen biographischen Wert, der zwar philosophisch relevant ist, nicht aber einen Bezug zur Philosophie im engeren Sinne hat. Es gilt nun zu zeigen, daß der Philosophie eine entscheidende Bedeutung in diesem „Ringem um Sinn“ zukommt.²⁶⁸ Schon 1886 notiert Reininger: „In physischer wie in geistiger Beziehung muß eine andere, straffere, frischere, kräftigere, natürlichere Bahn eingeschlagen werden. . . . Religion und Philosophie allein sind imstande mir den richtigen Weg zu weisen und mich darauf zu erhalten. Sie seien der Stern meines Lebens, der mir leuchtet, wenn auch Finsternis ist in mir und außer mir.“²⁶⁹ Die Philosophie, die „mich erhält, mich erhebt und emporreißt, wenn ich schon zu sinken drohe“²⁷⁰, und zu der er durch die Religion gekommen ist,²⁷¹ wird aber selbst einer kritischen Prüfung unterzogen. „Oft ist mir der Gedanke beigefallen, ob nicht die ganze Philosophie etwas Unnatürliches sei, ein Mißbrauch des Erkenntnisvermögens . . . Der ihr zugrundeliegende Trieb könnte auch eine Krankheit sein.“²⁷² Er kommt aber zu dem Schluß: „Wenn aber in Wirklichkeit etwas geeignet ist, dauernden Frieden und heitere Entsagung des Menschen Brust einzuflößen, so

²⁶⁸Es ist vielleicht wichtig zu unterscheiden zwischen der Bedeutung, die Philosophie für Reininger hat – dies kommt in den Tagebüchern zum Ausdruck – und seinen ersten philosophischen Versuchen. Ab 1894 hat er Persönliches und rein Philosophisches getrennt aufbewahrt. In diese Zeit der Tagebücher und der ersten Notizen zu philosophischen Themen fällt auch die Dissertation aus dem Jahre 1893. Eine Auswahl der sogenannten Jugendschriften findet sich in: Robert Reininger, *Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948*, a. a. O., 17–64. Ausgewählte Aphorismen zur Zeit der Tagebücher (1885–1900) gibt es lediglich aus den Jahren 1894 und 1895. Es handelt sich dabei um A 1–53 und sie finden sich in: ebd., 71–102. Da es in diesem Zusammenhang nur um die Rolle der Philosophie für Reininger geht, werden die philosophischen Aussagen im engeren Sinne nicht weiter berücksichtigt.

²⁶⁹Tagebuch v. 16.02.1886, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 34.

²⁷⁰Tagebuch v. 23.04.1887, in: ebd., 37.

²⁷¹S. Tagebuch v. 20.02.1891, in: ebd., 43. Vgl. zu Reiningers Beziehung zur Religion insgesamt: ebd., 86–92.

²⁷²Tagebuch v. 07.02.1890, in: ebd., 40.

ist es echte, gesunde Philosophie“.²⁷³ Somit zeigt sich, daß der Philosophie für die Lebensbewältigung eine entscheidende Bedeutung zukommt. Diese Verknüpfung von Philosophie und „Leben“ läßt sich sogar bis in die Aphorismen der letzten Lebensjahre hinein verfolgen. Durch das ganze Leben hindurch taucht bei Reininger immer wieder die Frage auf, was denn die Philosophie dem Menschen, dessen Existenz er als unsicher, fragwürdig, dessen Streben er als tragisch diagnostiziert,²⁷⁴ zu geben vermag,²⁷⁵ welchen Trost sie bereithält,²⁷⁶ was sie auf die „schwerwiegendste aller Fragen“,²⁷⁷ d. i. die Frage nach dem Sinn des Lebens und zu dem „Rätsel des Daß und So“,²⁷⁸ zu sagen hat. Seine Antwort bleibt auch bis ins Spätwerk hinein unverändert. In der Welt, die nur Erscheinung ist und von deren Druck der Philosoph befreit, gibt es nur ein heroisches Trotzdem.²⁷⁹

Wenn es auch richtig ist, daß die philosophische Reflexion über die Frage nach dem Sinn des Lebens ihren Anstoß erst aufgrund von Lebenserfahrungen (Reiningers) erhält, so ist doch ein weiterer Schritt nötig; denn jede Erfahrung, jedes Erlebnis ist ein subjektiver, unhintergebarbarer Tatbestand, der aber die Schwierigkeit in sich birgt, nicht kommunikel und allgemeingültig sein zu können. Oder anders ausgedrückt: Die Situation, die zur Frage nach dem Sinn des Lebens führt, ist, wie jede andere Fragesituation auch, „eine jeweilig konkrete, einmalige, in ihrer Soseinsbe-

²⁷³Ebd.

²⁷⁴Vgl. NA 2/91 v. 16.10.1948.

²⁷⁵Vgl. A 595 v. 15.08.1930.

²⁷⁶Vgl. Tagebuch v. 07.06.1890, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 42.

²⁷⁷Wph. u. E., 56.

²⁷⁸NA 4/31 v. 26.09.1950.

²⁷⁹Vgl. Tagebuch v. 07.06.1890, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 42; A 595 v. 15.08.1930; A 397 v. 17.08.1920; A 1318 v. 25.09.1942; A 1463 v. 01.07.1944, sowie Robert Reininger, Der Pessimismus und seine Überwindung, a. a. O., 181–199.

stimmten Ganzheit nicht wiederholbare Gegebenheit“.²⁸⁰ Das bedeutet, daß es für die philosophische Reflexion nötig ist, sich in gewisser Weise von der subjektiven Sphäre des Erlebens zu lösen und davon zu abstrahieren, auch wenn sie, wie bei Reininger sehr deutlich zu beobachten, dem Erleben verhaftet bleiben will und soll. Von daher ist es vielleicht nicht ganz falsch zu sagen, daß der „Kampf um den Sinn des Lebens“, der sich in Reiningers Tagebuchaufzeichnungen findet, später zum genuin philosophischen Thema entwickelt wird. In der „Wertphilosophie und Ethik“ wird auf der Ebene der Abstraktion behandelt, was aus der eigenen persönlichen Situation entsprungen ist und – trotz Stabilisierung der Gemütsverfassung in der zweiten Lebenshälfte²⁸¹ – für ihn immer noch Thema blieb. Die philosophische Reflexion behält die „existentielle Dimension“, steht aber unter anderen Bedingungen und muß im gewissen Sinne davon abstrahieren.

II. Der Begriff „Sinn“ oder das „Gefragte“

Der nächste Schritt im Kontext der Fragestruktur besteht nun darin, zu klären, was eigentlich gesucht wird, wenn nach einem Sinn des Lebens gefragt wird. Das „Gefragte“ ist der Sinn. Oben wurde gesagt, daß das der Fragesituation Vorausgehende ein Wissen um oder eine Erfahrung von Sinn ist. Dennoch bedarf es einer Reflexion darüber, um das ungeklärt Erfahrene oder Ge-

²⁸⁰Ingeborg Heidemann, Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik, in: Kant-Studien 52 (1960/61), 33.

²⁸¹Vgl. Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 49–51.

wußte zu präzisieren und der Frage eine deutliche Richtung zu geben.

Das menschliche Leben ist immer auf Zwecke ausgerichtet. Reininger spricht von unserem Tun im Gegensatz zum passiven Erleiden. Der Begriff „Tun“ wird bei ihm umfassend verstanden: „Denn nicht nur unser handelndes Eingreifen in die Umwelt ist ein Tun, sondern auch die wertende Stellungnahme des Vorziehens und Verwerfens wird als ein Tun, als ein Ausfluß der Aktivität des Ichs erlebt und ebenso auch die innere Stellungnahme zu dem, was das Schicksal uns auferlegt.“²⁸² Diese Zweckgerichtetheit umfaßt auch Sport und Spiel und macht zwecklose Arbeit zur schweren Strafe.²⁸³ Die „erste Inhaltserfüllung des Sinnbegriffs“²⁸⁴ besteht in dieser Bezogenheit auf Zwecke. „Jedes Verhalten ist sinnvoll, das zur Verwirklichung eines Zweckes dient relativ zu diesem Zwecke.“²⁸⁵ Die Frage „Wozu?“ ist für das praktische Handeln die entscheidende Frage. Sie ist entwicklungsgeschichtlich auch früher als die „Warum-Frage“.²⁸⁶ Unter der Warum-Frage versteht Reininger die Frage nach dem Woher, der Ursache. Diese stellt sich erst rückblickend, während die Frage nach dem Wozu, der Blick auf das Ziel „unser vollbewußtes Verhalten [bestimmt]“.²⁸⁷ Aus diesen Überlegungen heraus ergibt sich für Reininger, daß „alles Zweckvolle [...] auch sinnvoll in Hinsicht dieses Zweckes [ist], wenn auch keineswegs

²⁸²Wph. u. E., 66.

²⁸³Wenn alle menschlichen Handlungen wirklich zweckbedingt sind, so kann Reininger m. E. nicht von einer zwecklosen Arbeit sprechen. Hier liegt ein gewisser Widerspruch vor. Denn derjenige, der die „zwecklose“, also unsinnige oder unnütze Arbeit verrichten muß, kann durchaus ihren Zweck, ihre Funktion einsehen: daß er nämlich dadurch gestraft werden soll. Von daher kann man im Grunde auch in diesem Kontext nicht von einer „zwecklosen Arbeit“ sprechen.

²⁸⁴Wph. u. E., 67.

²⁸⁵Ebd.

²⁸⁶S. ebd., 66, sowie A 848 v. 08.01.1940 mit Zusatz (beides gek.).

²⁸⁷Wph. u. E., 66.

umgekehrt gilt, daß alles Zweckfreie auch sinnlos sein müßte.²⁸⁸ In der Sinnfrage geht es aber nicht nur um die Zweckbedingtheit und Zweckgerichtetheit innerhalb des Lebens, sondern darum, „ob nicht auch das Leben als G a n z e s mit all seinem Tun und Leiden einen Zweck habe, im Hinblick auf welchen es nur als Mittel anzusehen wäre“.²⁸⁹ Damit wird in der Sinnfrage nach einer „richtunggebende[n] Idee für die praktische Gesamteinstellung zum Leben“²⁹⁰ gesucht. Wenn dieser Zweck gefunden ist, dann ist nach Reininger auch die Sinnfrage beantwortet. Wie muß nun dieser sinngiebende Zweck beschaffen sein? Es muß ein Zweck sein, hinter den nicht noch einmal zurückgegangen werden kann, d. h., es muß ein Endzweck sein. Ein Endzweck steht am Ende einer Kette von Zwecken, die mit ihm aufhört. Alle übrigen Zwecke sind Glieder in dieser Kette und haben die Funktion von Mitteln zur Erreichung dieses Endzwecks. Den Ausdruck Selbstzweck zur Bezeichnung des hier Gemeinten lehnt Reininger in der „Wertphilosophie und Ethik“ ausdrücklich ab.²⁹¹ Selbstzweck wäre, was „in demselben Betracht zugleich als Zweck und als Mittel aufzufassen wäre, also keines von beiden mehr sein würde“.²⁹² Das Zweckdenken selbst wäre aufgehoben, was aber aufgrund der Eigenart menschlichen Tuns nicht der Fall sein kann. Der Ausdruck Selbstzweck „hebt sich selbst auf“.²⁹³ Wenn der Endzweck das Leben im Ganzen sinnvoll macht, so ist auch das „Anstreben eines Zweckes [...] sinnvoll, wenn dieser als Mittel zu einem anderen übergeordneten Zwecke oder selbst als Endzweck angesehen werden kann“.²⁹⁴

²⁸⁸Ebd., 68.

²⁸⁹Ebd., 67.

²⁹⁰Ebd., 66.

²⁹¹Der Ausdruck Selbstzweck findet sich aber in A 784 v. 22.09.1932.

²⁹²Wph. u. E., 68.

²⁹³Ebd.

²⁹⁴Ebd., 67.

Reininger bringt nun den Wertgedanken ins Spiel. Denn zum sinngebenden Endzweck kann nur werden, was unbedingt positiv bewertet wird. Auch die übrigen Zwecke sind nur deshalb Zwecke, weil sie für den einzelnen einen positiven Wert darstellen. Obwohl die Zwecke in Hinsicht des Endzweckes zu Mitteln werden, erhalten sie aber dennoch ihren Wert. Insofern hat auch das Leben als Mittel betrachtet einen Wert und damit einen Sinn. Durch die Einbeziehung des Wertgedankens wird das Leben des einzelnen nicht bloß unter der Zweck-Mittel-Kategorie betrachtet. Reininger spricht davon, das Leben in einen „Dienst“ zu stellen.²⁹⁵ Weil das Leben Mittelwert zur Verwirklichung höherer Werte ist, hat es selbst einen Wert, „um dessentwillen wir es selbst bejahen und lieben können“.²⁹⁶ Zum sinngebenden Endzweck wird also, was unbedingt positiv bewertet wird. Diese unbedingte Wertung nennt Reininger Selbstwert. „Selbstwert kann alles heißen, was um seiner selbst willen, also gerade nicht um eines Zweckes oder um eines anderen willen wertgehalten wird; etwas also, was wir unbedingt 'lieben'“.²⁹⁷ Reininger betont, daß es um die absolute **Wertung** geht und nicht darum, ob etwas ein absoluter Wert **ist**. Selbstwerte sind sinngebend, weil dadurch das Handeln, das Tun des Menschen auf ein Ziel hin ausgerichtet ist. Jede einzelne konkrete Handlung steht in einem Gesamtzusammenhang, der durch das Erstreben eines sinngebenden Endzweckes entsteht und gleichzeitig geprägt ist. Die sinngebende Funktion des Endzweckes, welcher Selbstwert ist, bezieht sich somit nicht nur auf das Erstrebte, das Ziel, sondern gerade auf den Prozeß des Erstrebens. Reininger geht sogar so weit zu sagen, daß „nur eine Zielsetzung [...] sinngebend zu wirken [vermag], nicht das erreichte Ziel“.²⁹⁸ Dies folgert er aus der Eigenart

²⁹⁵S. M. d. W., II, 206; ferner A 591 v. 20.07.1930.

²⁹⁶Wph. u. E., 69.

²⁹⁷Ebd., 68.

²⁹⁸Ebd., 69.

des Tuns selbst. Das Tun findet seine Erfüllung, Befriedigung in der zielgerichteten Handlung selbst. Das Tun zielt nicht auf einen statischen Zustand, in dem es überhaupt sein Ende finden würde. Ein „statischer Vollendungszustand, sei es des Glückes, sei es der Vollkommenheit“²⁹⁹ hätte nach Reininger keine sinnstiftende Funktion. Ein solcher, auf Dauer befriedigender, ja erträglicher Zustand ist unausdenkbar. Für die Sinnggebung des Lebens liegt der Schwerpunkt daher auf dem Streben. „Zusammenfassend läßt sich sagen: das Leben hat dann einen Sinn, wenn es als Mittel zur Verwirklichung von Selbstwerten aufgefaßt werden kann, die ihrerseits dem Zweckdenken entrückt sind.“³⁰⁰

Zwei Punkte sind es, die mir bei Reiningers Sinnbegriff bedeutsam erscheinen und auf die hier kurz eingegangen werden soll: zum einen seine Vorgehensweise und zum anderen seine Deutung der Sinnfrage als die nach einem Wozu.

Die Ausarbeitung des in der Frage nach dem Sinn des Lebens eigentlich Gefragten kann als ein Beispiel für Reiningers Wirklichkeitsnähe verstanden werden. Dies zeigt sich – zunächst negativ – daran, daß Reininger nicht auf den Sinnbegriff in seiner historischen Entwicklung, seiner Erweiterung bis hin zum sogenannten „emphatischen“ Sinnbegriff eingeht. Der Gebrauch dieses Begriffes scheint ihm überdies nicht problematisch zu sein. Auch scheint Reininger keine umfassende, abstrakte Definition des Sinnbegriffes zu intendieren. Indem er nun nicht von einem durch Rekurs auf Begriffsgeschichte, Semantik oder ähnliches gewonnenen Sinnbegriff ausgeht, der dann auf das Leben nur mehr bezogen und auf die konkrete Fragestellung übertragen

²⁹⁹Ebd.

³⁰⁰Ebd.

wird, zeigt sich m. E. seine Wirklichkeitsnähe. Er geht den umgekehrten Weg: Er entwickelt den Sinnbegriff aus dem Phänomen der Sinnfrage selbst. Indem er auf das Tun und dessen Zweckgerichtetheit reflektiert – der Zweckbegriff selbst stammt schon aus der Lebenspraxis³⁰¹ –, gewinnt er den für die Lebenssinfrage bedeutsamen Sinnbegriff. Durch diese Vorgehensweise, die bei der Vielschichtigkeit der Bedeutung des Begriffes Sinn nicht unproblematisch ist und die Reininger nicht eigens begründet, bleibt er der Erlebniswirklichkeit des in der Fragesituation stehenden Menschen verbunden.³⁰²

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist auf ein **Um-zu** des Lebens hin präzisiert worden. Dadurch verliert die Frage ein Stück Radikalität, die sich in der geschilderten Fragesituation anzudeuten schien. Denn das Leben steht nur noch dann zur Disposition, wenn der Endzweck nicht gefunden werden kann. Durch die Bezugnahme auf das Tun ist die Fragestellung notwendigerweise lebensimmanent geworden. Auch diese Verengung des Blickwinkels mußte sich nicht zwangsläufig aus der Fragesituation ergeben. Trotz der pessimistischen Grundstimmung, die sich durchgehend in der „Wertphilosophie und Ethik“ findet und eine gewisse Distanz dem Leben gegenüber anzudeuten scheint, kommt es, was die Sinnfrage betrifft, nur auf eine „praktische Gesamteinstellung zum Leben“³⁰³ an, damit das Leben dann auch in seiner Totalität sinnvoll ist.

³⁰¹S. dazu und zum Zweckbegriff insgesamt: Hans Brockard, Art. Zweck, in: HphG, 1817–1828, hier bes. 1822 f.

³⁰²Reininger bleibt zwar der Erlebniswirklichkeit des Fragens verbunden, ob er ihr aber auch gerecht wird, ist eine ganz andere Frage.

³⁰³Wph. u. E., 66. Es sei außerdem kritisch angemerkt, daß Reininger die „Warum-Frage“ viel zu eng faßt. Vgl. dazu: Paul Edwards, Art. Why, in: The Encyclopedia of Philosophy, hrsg. v. Paul Edwards, Vol. 8, New York/London: 1967, 296–302.

III. Der Begriff des Lebens als das auf seinen Sinn hin zu Befragende

Wenn wir für die Frage nach dem Sinn des Lebens wieder den Gang des Fragens zugrunde legen, so richtet sich der Blick des Fragenden nach der Bestimmung des Gefragten: des Sinns, nun darauf, woher die Antwort auf die Frage kommen kann. Da nach einem Sinn des **Lebens** gefragt wird, Sinn also irgendwie auf Leben bezogen ist, müßte sich dieses, das Leben, als das auf seinen Sinn hin zu Befragende ergeben. Dies erfordert eine Bestimmung des Begriffs Leben bei Reininger. Diese Bestimmung wird zeigen, ob Leben überhaupt das Befragte sein kann. Oben wurde darauf hingewiesen, daß Reininger Formulierungen verwendet, die darauf schließen lassen, daß für ihn das Leben Fragen stellt. Dieses „Lebens-Bild“ ließe dann auch die Vorstellung zu, daß Leben quasi ein Subjekt ist, welches nicht nur Fragen stellt, sondern es auch dem Menschen ermöglicht, von ihm Antworten zu erhalten. An dieser Stelle geht es somit darum, ob von dem, was unter Leben verstanden wird, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens möglich ist.³⁰⁴ Zu dieser Frage äußert sich Reininger nicht. Sie soll aber dennoch hier kurz erörtert werden, da sie in den gesamten Fragezusammenhang gehört.

Zum Lebensbegriff finden sich in Reiningers Gesamtwerk außer einer äußerst knappen Erörterung in der „Wertphilosophie und Ethik“ noch einige Aphorismen sowie eine kurze Passage in seinem Buch: „Das psycho-physische Problem“.³⁰⁵ Folgende For-

³⁰⁴Ähnlich wird später noch gefragt werden, ob von der Natur, der Geschichte oder dem Transzendenten her eine Antwort möglich ist. Dies im Unterschied zu der in der „Wertphilosophie und Ethik“ später behandelten Frage, ob das Leben als Wert an der Spitze einer vom einzelnen selbst geschaffenen Rangordnung der Werte stehen kann und somit sinngebend zu wirken vermag.

³⁰⁵Wien/Leipzig: 2., verb. Aufl., 1930.

mulierung kann als Reiningers Grundaussage zum Lebensbegriff verstanden werden: „Was 'Leben' eigentlich heißt, läßt sich [...] nur erleben“.³⁰⁶ Die Naturwissenschaften betrachten das Leben im Hinblick auf seine gesetzmäßig ablaufenden Prozesse, seine Mechanik. Belebte Wesen werden z. B. betrachtet als „bewegte Körper, die sich von anderen nur durch die Eigenschaften der Assimilation, des Wachstums und der Selbstteilung unterscheiden“.³⁰⁷ Eine Frage der Biologie ist es z. B., ob sich das Leben „auf eindeutige und endgültige Gesetze“ zurückführen ließe oder ob „das Lebendige die Eigentümlichkeit habe, jedes solche vorläufige 'Gesetz' zu sprengen und stets neue in Formeln unerschöpfliche Möglichkeiten hervorzubringen“.³⁰⁸ Der Blick der Naturwissenschaften richtet sich somit nur auf die „Erscheinungsformen des Lebens“,³⁰⁹ die „äußerlich“ und „wahrnehmbar“ sind.³¹⁰ Dagegen ist nach Reiningers nichts einzuwenden, wenn diese Methode der Naturwissenschaften nicht auch auf die Erklärung des „inneren Wesens“³¹¹ des Lebens angewendet wird. Das Bewußtsein des Daseins – das meint bei Reiningers wohl das Bewußtsein der Faktizität, des Vorhandenseins – „ist mit dem elementaren Lebensgefühl unzertrennlich verbunden; was überhaupt 'sein' bedeutet, wissen wir nur aus ihm. Daher muß jeder Versuch, das wirkliche Leben aus dem Unbelebten zu erklären, stets auf starken gefühlsmäßigen Widerstand stoßen“.³¹² Das vom Menschen **erlebte** Leben hat seinen eigenen Stellenwert, der von der Mechanik des Lebens nicht subsumiert wird. Nach Reiningers kommt Nietzsche und Bergson das Verdienst zu, die „irrationale Eigenart“ und die „Priorität vor der

³⁰⁶Ebd., 206.

³⁰⁷Ebd.

³⁰⁸Ebd., 207.

³⁰⁹Ebd., 206.

³¹⁰Ebd., 207.

³¹¹Ebd., 206.

³¹²Ebd.

Vorstellung unbelebten Seins³¹³ dieses seelischen Lebensgefühls betont zu haben. Selbst wenn „die feinsten und höchsten Ausstrahlungen des Lebens starren, mechanischen Gesetzen sich fügen sollen“³¹⁴ und dadurch das Gefühl von Zwang und Notwendigkeit entsteht, so stellen diese Gefühle doch nur eine seelische Reaktion dar und sind keine Eigenschaften der Mechanik selbst. Zwang und Notwendigkeit finden sich „nur im seelischen Gefühle [...] und nirgends außer ihm“.³¹⁵ Reininger wehrt sich nun aber dagegen, das seelische Lebensgefühl zu „einer 'Lebenskraft' zu personifizieren“³¹⁶ und es mit den von den Naturwissenschaften feststellbaren Lebensäußerungen zu einem Gesamtbegriff „Leben“ zu verquicken, „dem von manchem dann weiterhin allerlei mystische Tendenzen und Kräfte zugeschrieben werden“.³¹⁷ Reininger unterscheidet also strikt zwischen den wahrnehmbaren Lebensvorgängen und dem Erlebnis des Lebens.³¹⁸

Zusammenfassend läßt sich sagen:

„Wirklich gegeben ist aber das Leben – physisch – nur als eine Summe eigentümlicher Bewegungsverhältnisse, darum 'belebt' genannter Körper, und – psychisch – als aktuelles Lebensgefühl, als innerliche Daseinsempfindung dieser Körper; nicht aber als ein Drittes, das als metaphysische und metapsychische Potenz das eine und andere bewirken würde.“³¹⁹

Was ergibt sich daraus für die Frage nach dem Sinn? Da es für Reininger nicht „das Leben“ gibt, keinen Lebensstrom also, an

³¹³Ebd., 207.

³¹⁴Ebd.

³¹⁵Ebd.

³¹⁶Ebd., 206.

³¹⁷Ebd., 207.

³¹⁸S. auch A 1093 v. 20.12.1941 mit Zusatz (beides gek.).

³¹⁹Robert Reininger, Das psycho-physische Problem, a. a. O., 207.

dem der Mensch partizipiert, gibt es auch kein „Subjekt“, keine Instanz, „Leben“ genannt, das Fragen stellt bzw. auf seinen Sinn hin abzufragen wäre. Genauer: Das Leben als biologisches Phänomen ist eine Naturtatsache. Als solche ist sie aber wertungsfrei. Leben „ist“. Dieses Faktum ist zu akzeptieren, und es ist unzulässig und unsinnig, dahinter einen Sinn zu suchen. Da Sinnerfülltheit Werterfülltheit bedeutet, ist dieser nicht in den äußeren wertfreien Lebenserscheinungen zu finden. Somit bleibt als möglicherweise zu Befragendes nur das erlebte Leben übrig. Wenn Reininger vom Sinn des Lebens spricht, meint er dieses. „Die Sinnfrage bezieht sich immer auf das Erleben und wird nur fälschlich auf das 'Leben' (gleich Dasein) gedeutet.“³²⁰ Ist nun das erlebte Leben das Befragte? Wenn überhaupt, dann ist nur das Erleben zu befragen. Aber das Erleben ist immer an den Erlebenden gebunden, es ist nichts außer ihm. Durch dieses Verständnis scheidet aber die Möglichkeit, das Leben quasi als Instanz zu betrachten, bei der angefragt werden könnte. Der Fragende wird zunächst auf sich selbst zurückverwiesen. Das erlebte Leben zu befragen hieße, eine Selbstbefragung durchzuführen. Nur ein umfassender Lebensbegriff, der organische Prozesse und seelisches Lebensgefühl zu einem „Lebensstrom“ zusammenfaßt, an dem der einzelne nur partizipiert, könnte als wirklich Befragtes in diesem Zusammenhang in Betracht kommen. Das ist aber nach Reininger nicht möglich.

Schon bei der Erörterung des Lebensbegriffes leuchtet ein Grundproblem auf, das später noch zur Entfaltung kommen wird. Es ist das Problem, ob Sinn gefunden werden kann oder gesetzt werden muß. „Gefunden“ meint hier vorgefunden, z. B. im Leben enthalten. Sinn braucht dann nur noch „entdeckt“ zu werden. „Gesetzt“ meint hier, ein vom einzelnen selbst bestimmter Sinn, der von seiner Wertung abhängig ist. Da Leben nichts vom ein-

³²⁰A 593 v. 25.09. u. 18.07.1930.

zelenen unabhängiges Äußeres ist, sondern immer an das subjektive Erleben gebunden ist, scheint die Richtung der Antwort, die Reininger auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gibt, schon vorgezeichnet.

Aus der geschilderten Fragesituation ergab sich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens eine Dynamik besitzt, die zur Antwort drängt. Der Fragende will, daß sein Fragen „ins Ziel kommt“.³²¹ Das „Er-fragte“, die Antwort ist ja das, worauf die Frage abzielt, weshalb die Frage erst in Gang kommt. Hier ergeben sich nun mannigfache Probleme:

Es ist noch einmal zu fragen, woher *erstens* die Antwort kommen kann oder soll, wenn – laut Reininger – „das Leben“ als Quelle der Antwort ausscheidet.

Wenn entschieden ist, wo die Antwort zu suchen ist, besteht die Hauptaufgabe darin, herauszuarbeiten, worin *zweitens* die Antwort überhaupt besteht.

Abschließend ist die Antwort *drittens* zurückzubeziehen auf die Fragesituation, von der die Frage ihren Ausgang nahm. Dabei ist zu prüfen, ob das Erfragte wirklich eine Antwort auf die Fragesituation ist. Dies wäre dann der Fall, wenn die Fragesituation aufgehoben oder zumindest verändert wäre. Wenn die einzig mögliche Antwort – daß es irgendeine Antwort geben wird, ergab sich schon durch die geschilderte Fragerichtung – der Fragesituation nicht gerecht werden kann und den Fragenden somit nicht befriedigt, so müßte dies zumindest offengelegt und evtl. als Desiderat formuliert werden.

³²¹Martin Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., 5.

Reininger kennt prinzipiell zwei Antwortmöglichkeiten. Zum einen eine „Sinnggebung durch Bestimmung“, zum anderen eine „Sinnggebung durch einen Oberwert“. Die Ausführungen über letztere nehmen den größten Raum innerhalb der „Wertphilosophie und Ethik“ ein. Dies hat seinen Grund darin, daß unter diesem Titel für Reininger wichtige Probleme der Ethik behandelt werden, wie z. B. „der Ursprung der Moral“, „die Geltungsgrundlage der Moral“, „autonome Idealbildungen“ und deren Ursprung und Motivation, „das Problem der Willensfreiheit“ etc. Es sei an dieser Stelle daran erinnert, daß für Reininger die Frage nach dem Sinn des Lebens sozusagen nur ein Aufhänger für seine Ethik ist. Die Darstellung dieses Teils der „Wertphilosophie und Ethik“ wird sich darauf beschränken müssen, nur das herauszuarbeiten, was für die Frage nach dem Sinn des Lebens unmittelbar relevant ist.

Zu dem Wort Sinnggebung in den Bezeichnungen „Sinnggebung durch Bestimmung“ und „Sinnggebung durch einen Oberwert“ ist zu vermerken, daß im ersten Fall Sinnggebung anscheinend meint, daß Sinn gegeben ist, d. h., der Mensch gibt seinem Leben nur insofern einen Sinn, als er von der Gegebenheit von Sinn z. B. in der Natur oder der Geschichte ausgeht, an dem er dann „teilhat“. Im zweiten Fall, der „Sinnggebung durch einen Oberwert“, liegt der Akzent auf der Sinn-Gebung des Menschen, d. h., er gibt seinem Leben selbst seinen Sinn, den es ohne sein Zutun nicht hat.

IV. „Sinnggebung durch Bestimmung“ oder: Natur, Geschichte und Transzendenz als „Befragte“

Was meint Reininger nun damit, wenn er im Zusammenhang der Sinnfrage von Bestimmung spricht?³²² Die Menschheit als Gattung und mittelbar der Einzelmensch hat dann eine Bestimmung, wenn es eine teleologische Ausrichtung des Weltgeschehens oder der Weltgeschichte gibt. Sie bzw. er ist eingebettet in ein übergreifendes Ganzes, das, da es auf die Verwirklichung von Selbstwerten zielt, selbst sinnvoll ist. Sinn – und das meint hier nicht nur Sinn des Lebens, sondern Sinn des Ganzen – geht damit jedem menschlichen Sinnsuchen resp. -setzen immer schon voraus. Für die Sinnggebung des eigenen Lebens bedarf es nur einer Bewußtwerdung dieser Beschaffenheit von Weltgeschichte etc., um von diesem „übergeordneten“ Sinn her den Sinn des eigenen Lebens abzuleiten. Es bedarf keines besonderen Aktes mehr, um den Sinn des eigenen Lebens zu finden, da der Sinn immer schon gegeben ist. Es bedarf lediglich dieser Erkenntnis und der Einfügung des eigenen Lebens in den zielgerichteten Weltlauf. Dieser Gedanke, daß Sinn letztlich nur zu finden, zu entdecken ist, ist sowohl in philosophischen als auch in psychologischen Arbeiten zum Sinnproblem sehr oft vertreten worden.³²³ Für Reininger gibt

³²²Zum Begriff Bestimmung vgl. Viktor Warnach/Stephan Körner, Art. Bestimmung, bestimmen, Determination, in: HWP 1 (1971), 850–856; sowie bes.: Christian Grawe, Art. Bestimmung des Menschen, in: ebd., 856–859.

³²³S. Winfried Weier, Sinn und Teilhabe: Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, [= Salzburger Studien zur Philosophie 8], Salzburg/München, 1970; Hans-Eduard Hengstenberg, Grundlegung der Ethik, Stuttgart u. a., 1969, bes. S. 71–96.

Die Theorie einer ontologischen Vorgegebenheit von Sinn hat ihren Grund meist in der Gottesidee. Gott wird als der alles Partikulare, Geschichte, Natur um- und übergreifende absolute Sinn verstanden. Die Sinnfrage ist damit die Frage nach Gott, und die Suche nach Sinn ist erst möglich, weil der Mensch von Gott dazu „ermächtigt“ wurde (s. Georg Scherer, Strukturen des Menschen: Grundfragen philosophischer Anthropologie, Essen: o. J., = Christliche Strukturen in der modernen Welt 19, 173–189, bes. 183). Auch

es zwei Bedingungen, damit eine Sinngebung durch Bestimmung akzeptabel ist.

Es muß erstens in der Natur, in der Geschichte oder übergreifend vom Transzendenten her eine Zielgerichtetheit der Abläufe erkennbar sein.

Der Mensch darf zweitens nicht bloß Spielball dieses ihn übersteigenden Geschehens sein, sondern er muß sich, seinen Sinn erkennend, diesem Prozeß freiwillig unterordnen und bei der Verwirklichung von Selbstwerten mitarbeiten können. Für Reiningers ist es aber zunächst die entscheidende Frage, ob in der Natur oder Geschichte oder vom Transzendenten her ein Sinn zu entdecken ist.

ist verschiedentlich ein Gotteserweis von der Sinnthematik her versucht worden (s. Hans-Eduard Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, Heidelberg: 1950; Ivo Höllhuber, *Des Lebens tiefster Sinn*, Wien/Köln/Graz: 1984). Höllhuber ist der einzige Autor, der Reiningers Ausführungen zur Sinnfrage erwähnt. Mit Reiningers Ansatz, der seinem eigenen sehr entgegengesetzt ist und die Möglichkeit der Verquickung von Sinnfrage und Gottesfrage implizit kritisiert, setzt er sich allerdings nicht ausdrücklich auseinander. In neuerer Zeit meint Lina Börsig-Hover, auf dem Boden der Heideggerschen Philosophie zu dem (zutiefst fragwürdigen) Schluß kommen zu können, Sein sei „apriori sinnhaft“ (s. Lina Börsig-Hover, *Sinn und Sein. Überlegungen im Anschluß an Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, in: *Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag*, hrsg. v. Lina Börsig-Hover, Fridingen a. D.: 1989, 71–81, hier 78).

Was die These „Sinn sei zu finden, nicht zu setzen“ im Bereich der Psychologie betrifft, so muß vor allem auf die Arbeiten des Begründers der Logotherapie Viktor E. Frankl verwiesen werden (s. z. B.: Viktor E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, in: *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie*, hrsg. v. Leo Gabriel, Wien: 1971, Bd. VI, 17–28). Die Erwähnung der psychologischen Arbeiten Frankls ist auch deshalb gerechtfertigt, weil sie durchaus mit philosophischem Anspruch auftreten.

1. Natur

Die Frage, ob dem Menschen als Naturwesen eine Bestimmung zukommt, entscheidet sich nach Reininger hauptsächlich daran, was man unter Natur versteht. So scheint eine Betrachtungsweise, welche von der „Güte“, „Weisheit“ und der „Sorge“ der Natur für ihre Wesen spricht, eine solche Bestimmung nahezu legen. Reininger stellt zunächst einmal fest, daß das, „was wir Natur nennen, nicht selbst unmittelbare Erlebniswirklichkeit [ist], sondern ein begriffliches Gebilde, durch das erst die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Einzelerfahrungen in einer gedanklichen Einheit zusammengeschlossen wird“.³²⁴ Dieses begriffliche Gebilde „Natur“ ist in jeder Epoche unterschiedlich aufgefaßt worden. Für alle Naturauffassungen, seien es nun die die Natur messende und beobachtende der Naturwissenschaften oder jene, die in der Natur Werterfülltheit, Zielgerichtetheit etc. erblicken, gilt, daß Natur etwas vom erlebenden Subjekt getrenntes Äußeres ist. Von einer Natur, die nach bestimmbareren Gesetzmäßigkeiten verläuft, ist eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht zu erwarten. Reininger vertritt nun aber auch den Standpunkt, daß eine Bestimmung des Menschen als Naturwesen weder – wie gesagt – aus einer physikalischen Blickrichtung noch aus einer anthropomorphen zu gewinnen ist. Gegen die Auffassung der romantischen Naturphilosophie setzt Reininger seine eigene, nüchtern-kritische Betrachtungsweise der Natur: „Im Anblick eines unerbittlichen, all überall sich abspielenden Kampfes ums Dasein, der Gleichgültigkeit, ja Grausamkeit des Naturlaufs in Hinsicht der Erhaltung und des Wohles der Individuen, auch der Völkerindividuen, des vielen Zweckwidrigen neben scheinbar, aber immer nur einseitig Zweckhaftem, klingt die Rede von einer 'Weisheit' oder gar von einer 'Vorsorge' oder

³²⁴Wph. u. E., 71.

'Güte' der Natur, denen sich unser Wertbewußtsein anzuschmiegen vermöchte, wenig überzeugend.³²⁵

Als dritte Möglichkeit bleibt noch die Biologie, in der der Mensch als Gegenstand der Untersuchung enthalten ist. Hier verleitet gerade der Evolutionsgedanke dazu, unberechtigterweise Wertgesichtspunkte in die Biologie hineinzutragen, indem der Mensch seine Bestimmung als Durchgangsstadium zu einer höheren Entwicklungsstufe zu erkennen meint. Doch diese Deutungsart ist nicht mehr biologisch, sondern, wie Reininger sagt, „idealistisch“. Denn von einem rein biologischen Standpunkt aus betrachtet, zeigt sich, daß „die Existenz der Menschheit so wenig einen 'Sinn' [hat], wie die irgendeiner anderen Art von Lebewesen oder wie eine elektrische Schwingung einen solchen hat“.³²⁶ Selbst das scheinbare Interesse der Natur an der Erhaltung der Art entlarvt sich, wenn man wiederum fragt, was denn die Erhaltung der Art für einen Sinn habe, als vom Menschen selbst in Naturprozesse hineingetragen. Somit ergibt sich, daß der Mensch von der Natur keine Sinnggebung erwarten darf. Ja mehr noch: der naturalistische Standpunkt stellt eine Bedrohung für jede Sinnhoffnung dar. Denn unter diesem Blickwinkel erscheint der Mensch als in einen übermächtigen Ablauf hineingestellt, der selbst vollkommen wertindifferent ist. Alle Lebensäußerungen, auch Werturteile und Wertgefühle, sinken zu biologisch und physikalisch erklärbaren „naturbedingten Vorgängen herab, die der Freiheit der Entscheidung keinen Raum mehr lassen“.³²⁷ Die Befreiung vom „seelischen Drucke“³²⁸ des Naturalismus und damit die Eröffnung neuer Perspektiven für die Sinnggebung kann nur durch die „philosophische Deutung des Naturalismus als einer bestimmten geistigen Einstellung von nur relativer, nicht ab-

³²⁵Ebd., 72.

³²⁶Ebd., 73.

³²⁷Ebd., 74.

³²⁸Ebd.

soluter Berechtigung [gelingen]“.³²⁹ Doch Reininger geht es an dieser Stelle nur um die Feststellung, daß dem Menschen als Naturwesen keine sinngebende Bestimmung zukommt.

2. Geschichte

Schon im ersten Satz seiner direkt anschließenden Erörterung über die Geschichte verneint Reininger die Möglichkeit, durch Einfügung in den Geschichtslauf einen Sinn des Lebens zu gewinnen. „Nicht anders aber steht es auch mit der vielleicht erhofften Einfügung des Menschenschicksals in einen Sinn der Geschichte.“³³⁰ Reiningers Gedankengang zur Begründung dieser These beginnt mit der Überlegung, warum wir überhaupt von einer Geschichte sprechen können. Die Geschichtswissenschaft hat es zunächst mit einem blinden, ungeordneten Geschehen zu tun. Erst unter Anwendung von Wertgesichtspunkten entstehen aus diesem „Rohmaterial“ diejenigen Ereignisse, die sich uns gemeinhin als Geschichte darbieten. Eine objektive Geschichtsschreibung kann es nach Reininger somit nicht geben.³³¹ „Beruht doch schon die auszeichnende Benennung eines Geschehens als eines 'historischen' im Gegensatz zu seiner bloßen Naturwirklichkeit auf einem bestimmt gerichteten Wertinteresse, das es rechtfertigt, einen Geschehniszusammenhang zum Gegenstand einer Untersuchung mit besonderer Methode zu machen.“³³²

Dennoch bleibt zunächst die Frage offen, ob nicht im Geschehen selbst vor jeder Ordnung und Bewertung Momente von Zielgerichtetheit enthalten sind, die den Betrachter veranlassen, Ge-

³²⁹Ebd.

³³⁰Ebd.

³³¹S. Robert Reininger, Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, a. a. O., 279.

³³²Wph. u. E., 75.

schehnisse in einen ganz bestimmten Gesamtzusammenhang zu bringen. Ist nicht das Auftreten und Wirken großer historischer Persönlichkeiten gerade durch konkrete geschichtliche Ereignisse bedingt worden? Die Gültigkeit dieser Theorie, der nach Reininger selbst „objektive“ Betrachter der Geschichte anheimfallen können, ist für ihn aber an die Bedingung geknüpft, daß „schon vor dem Auftreten jener Persönlichkeiten eine Zielstrebigkeit des geschichtlichen Werdens nach einer eindeutig bestimmten Richtung hin festgestanden hätte und auch erkennbar gewesen wäre“.³³³ Dies, so fährt Reininger fort, ist aber nicht der Fall. Hätten die sogenannten großen Gestalten der Geschichte nicht in das Geschehen eingegriffen, so wäre die Entwicklung eben anders verlaufen.

Es ist nach Reininger unzulässig, dem kausalen Geschehen teleologische Aspekte zu unterschieben. Er bestreitet keineswegs, daß es in der Geschichte Fortschritte gibt. So spricht er davon, daß es innerhalb einer Volksgemeinschaft Zeiten der Blüte und Entfaltung geben kann, „die dem einzelnen als Glied dieser Gemeinschaft die Pflicht zur Mitarbeit auferlegen“.³³⁴ Als konkretes Beispiel für einen Fortschritt nennt Reininger die Geistesgeschichte. Hier meint er, von einem „stufenweisen Aufstieg zu höheren Formen der Geistigkeit“³³⁵ sprechen zu können. Aber auch diese einzelnen Fortschritte sind, so muß man Reiningers Darstellung entnehmen, nicht als Fakten mit einem unumstößlichen Wahrheitsgehalt und Geltungsanspruch zu betrachten, sondern es handelt sich nur um Wertungen von Ereignissen, die einen relativen Charakter besitzen. Denn Reininger berücksichtigt, daß der solcherart Wertende ja auch nur von einem durch die Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft in einer konkreten geschichtlichen Situation bestimmten, d. h. hier begrenzten,

³³³Ebd., 77.

³³⁴Ebd., 75.

³³⁵Ebd.

Standort aus seine Wertungen vornimmt.³³⁶ Mag es nun einzelne, in der Bedeutsamkeit aber wieder nur relative Fortschritte innerhalb der Geschichte geben, eine gesamtheitliche Höherentwicklung hin zur Verwirklichung von Selbstwerten in der Geschichte gibt es nach Reininger nicht. „Das Ganze der Menschheitsgeschichte aber bietet einem illusionsfreien Beschauer einen so wenig erfreulichen Anblick, ein so bedrückendes, ja schreckhaftes Schauspiel sinnlos wütender Leidenschaften und mannigfachster Verirrungen auch des Geistes, daß von einer 'Vernunft in der Geschichte' zu reden beinahe als 'ruchloser Optimismus' erscheinen kann. Wenn D i l t h e y einmal gemeint hat, was der Mensch ist, das erfährt er nicht durch Grübeleien über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte, so müsse der Menschheit, wenn sie überhaupt den Willen hätte, aus ihrer Geschichte zu lernen, vor ihr selbst bange werden. Es könnte ihr da ergehen wie dem Basilisken, von dem die Sage erzählt, daß er vor Schrecken sterben muß, wenn er sich durch den Blick in einen Spiegel seiner ganzen Häßlichkeit bewußt wird.“³³⁷

³³⁶Reininger hat seine Geschichtsauffassung nicht weiter ausgearbeitet. Sie könnte aber durchaus den theoretischen Grund und die Rechtfertigung für moderne Versuche abgeben, Geschichte aus einer ganz anderen Perspektive zu schreiben. Da es für Reininger „keinen Gewinn gibt, ohne einen Verlust auf anderer Seite, keinen Aufstieg, der nicht schon den Keim eines Abstiegs in sich birgt, kein Fortschreiten, dem nicht auch ein Ende gesetzt wäre“ (Wph. u. E., 75), gibt es für ihn – so darf man wohl folgern – nicht nur eine Geschichtsschreibung der Sieger, sondern es ist auch eine Geschichtsschreibung aus dem Blickwinkel der Opfer von sogenannten großen historischen Ereignissen und Persönlichkeiten möglich. Eine „Geschichtsschreibung von unten“ ließe sich durchaus mit Reiningers multiperspektivischer Geschichtsbetrachtung vereinbaren und begründen. Der Unterschied besteht nur darin, daß Reininger selbst keine eindeutige Wertung zugunsten einer solchen Geschichtsschreibung vornimmt. Zur Problematik insgesamt s. Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte: Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt: 1997.

³³⁷Wph. u. E., 75 f. Diese Sätze Reiningers stellen nach Wolfgang Dürheim eine deutliche und – die „Wertphilosophie und Ethik“ erschien 1939 – mutige Verurteilung des herrschenden Nationalsozialismus dar (s.

Für die Frage nach dem Sinn des Lebens ergibt sich folgendes:

1. Von einem gesamtheitlichen Fortschritt in der Geschichte hin zur Verwirklichung von Selbstwerten kann nicht gesprochen werden. Da nur ein solcher sinngesetzt wirken könnte, kann ein Sinn der Geschichte nicht ausgemacht werden. Die Begründung für diese Anschauung liefert eine „vorurteilslose“, „illusionsfreie“, sprich pessimistische Betrachtung der Geschichte als Ganzer. Es ist unverkennbar, daß Reininger, entgegen seiner Überzeugung, daß es keine objektive Geschichtsschreibung gibt, hier selbst Wertungen einbringt und sie durch Worte wie „illusionsfrei“, „vorurteilslos“ quasi verobjektiviert. Dies ist eine Argumentationsfigur, die für pessimistische Denken nicht untypisch ist, das sich gerne als „wirklichkeitsnäher“ begreift denn eine optimistische. Der Frage, ob es überhaupt eine wie auch immer geartete pessimistische oder optimistische Betrachtung „der“ Geschichte geben kann bzw. ob wir es nicht überhaupt nur mit Geschichten zu tun haben, kann hier nicht nachgegangen werden. Generell sind Reiningers Äußerungen über Geschichte (aber auch Natur und Transzendenz) äußerst spärlich.

Indem Reininger einen Sinn der Geschichte nicht festmachen kann, entgeht er einer Gefahr, die nach Hermann Lübbe „in der praktischen Konsequenz alles andere als harmlos [ist]. Das erkennt man an der erwiesenen irresistiblen Totalität des ideologisch-politischen Anspruchs, der denjenigen zuwächst, die in unseren politischen Lebenszusammenhängen ihr Handeln mit vermeintlicher Einsicht in den Sinn der Geschichte zu rechtfertigen wissen.“³³⁸

Wolfgang Dürrheim, Robert Reiningers Kampf um den Sinn des Lebens, in: *Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik*, Jg. 2, H. 6 (1955/56), 22 f.). Zu Reiningers Einstellung zur Politik vgl. Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 68–75.

³³⁸Hermann Lübbe, Handlungssinn und Lebenssinn. Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten, in: Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.):

2. Einzelne Fortschritte innerhalb der Geschichte haben nur einen relativen Sinnwert, vermögen also für das Leben des einzelnen nicht sinnstiftend zu wirken. Dies hat seinen Grund darin, daß von den einzelnen Fortschritten nur ein geringer zeitlich und räumlich beschränkter Teil der Menschheit betroffen ist und daß sich Fortschritte ganz generell nur auf die Menschheit beziehen. Der Sinnwert dieser Fortschritte wäre absolut, wenn die Menschheit als Ganzes oder einzelne ihrer Teile ein Selbstwert wären. Dies ist aber aus zwei Gründen fraglich: zum einen, weil im Vergleich zum kosmischen Weltgeschehen die Menschheitsgeschichte nur einen quantitativ unbedeutenden Teil ausmacht, zum anderen, weil die Natur der Existenz der Menschheit und damit allen Kulturwerten zeitliche Grenzen setzt. Ein – immer mögliches – Aussterben der Menschheit und damit die Zerstörung aller Kulturwerte lähmt die Hoffnung, einen Sinn in der Geschichte und damit auch eine Bestimmung für das eigene Leben zu finden. Gilt das nicht auch in ähnlicher Weise für das individuelle Dasein? Auch hier ist jederzeit die Vernichtung der eigenen Existenz möglich und vielleicht wahrscheinlicher als der plötzliche Weltuntergang. Hier ergibt sich die Frage, wieviel an Zukunft im Sinne von Kontinuität bzw. Hoffnung auf Fortdauer der Existenz benötigt wird, damit eine Sinnstiftung ermöglicht wird.

3. Der einzelne als solcher kann durchaus den Sinn seines Lebens in politischen, kulturellen und sozialen Aufgaben finden. Diese Aufgaben mögen sich ihm durch konkrete geschichtliche Situationen aufdrängen. Es handelt sich dabei aber immer um persönliche Idealsetzungen, nicht aber um eine Bestimmung.³³⁹

Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns, Freiburg/München: 1987, [= Phänomenologische Forschungen 20] 11–35, 33. Dies kann aber nicht heißen, wie Lübke meint, Sinn der Geschichte gar nicht mehr zu thematisieren. Vgl. auch Fußnote 218 in dieser Arbeit.

³³⁹Ein Fortschritt in der Geschichte kann nach Reininger „höchstens, wie bei Kant, als Leitidee geschichtlicher Betrachtung in moralischer Ab-

4. Für die Frage nach dem Sinn kommt aber noch ein Weiteres hinzu. Ähnlich wie beim Naturalismus ergibt sich auch aus einer rein historischen Betrachtung allen Geschehens sogar eine gewisse Verschärfung des Sinnproblems. Wenn alle Wertungen nur als historisch gewordene betrachtet werden und damit die Gegenwart durch die Vergangenheit bestimmt erscheint, so verlieren auch die persönlichsten Wertungen ihre Ursprünglichkeit und Bedeutungskraft, insoweit der einzelne „nur als unselbständiges Glied der Gesamtheit gedacht wird“.³⁴⁰ Vom „Drucke des Historismus“ kann es wiederum nur eine Befreiung durch die Philosophie geben. In der Lehre von der „Idealität der Zeit“ zeigt Reininger, daß allem Geschehen, auch dem historischen, keine metaphysische Bedeutung zukommt.³⁴¹

3. Transzendenz

Als letzte Möglichkeit einer Sinngebung durch Bestimmung bleibt die Natur und Geschichte übersteigende und umgreifende Transzendenz. Eine Sinngebung vom Transzendenten her kann nun so gedacht werden, daß der einzelne als Werkzeug eines Gottes an einem ihm unbekanntem Welt- und Heilsplan mitarbeitet und daß auch Natur und Geschichte diesem Ziel zustreben. Diese Sichtweise von Mensch, Natur und Geschichte – sie setzt im übrigen ein Wertgefälle auch im Absoluten voraus, ein Streben also von einer niederen Wertigkeit zu einem Zustand einer

sicht eingeführt, nicht aber als Tatsache historischer Erfahrungen festgestellt werden“ (Wph. u. E., 75).

³⁴⁰Ebd., 77.

³⁴¹S. dazu M. d. W, I, 115–139, besonders 129–139, sowie S. 36–48 in dieser Arbeit.

Zum Problem der Willensfreiheit s. Wph. u. E., 143–188.

höheren Wertigkeit – nennt Reininger zwar einen erhabenen Gedanken, zumindest erhabener als die Vorstellung, sich im Diesseits der Seligkeit eines Jenseits würdig zu erweisen, doch er scheidet für eine philosophische Ethik aus. Denn sie erfüllt nicht, was Reininger zu Beginn als Bedingung einer Sinngebung durch Bestimmung für den ethischen Rationalismus formulierte: Der Sinn, von dem hier gesprochen wird, bleibt dem Menschen unbekannt. Die Zwecke, für die er angeblich als Mittel einer höheren Macht fungiert, sind ihm nicht bekannt. Sie sind für ihn unfaßbar. Damit geht aber auch einher, daß dieser Sinn nicht unzweifelhaft gewiß sein kann. Für den glaubenden Menschen mag die Vorstellung eines Natur, Geschichte und Einzelmenschen umgreifenden, der Vernunft unzugänglichen „höheren Sinns“ dennoch sinnstiftend zu wirken. Für den ethischen Rationalisten – und nur um den geht es in diesem Zusammenhang – genügt sie indes nicht.³⁴²

Eine andere Perspektive ergibt sich vom Standpunkt der idealistischen Philosophie. Für sie sind die „natürliche und geschichtliche Welt nicht 'Dinge an sich', sondern Bewußtseinsgebilde halb anschaulicher und halb begrifflicher Art, die sich als Entfaltung des ziellos gegenwärtigen Urerlebnisses in rationalen Formen auffassen lassen“.³⁴³ Daraus ergibt sich, daß Natur und Geschichte für die empirische Person zwar bedeutsam sind, insofern sie nämlich in ihnen lebt und handelt, aber von einer Bestimmung kann nicht die Rede sein. Denn das wäre „eine Bestimmung des Menschen durch seine eigene Vorstellungswelt“.³⁴⁴ Die Frage aber, ob das Faktum und der Inhalt unserer Erlebnisse einen über sich hinausweisenden Sinn haben, kann

³⁴²Vgl. Erich Heintel: Ontologische und transzendente Begründung der Ethik, in: Valentin Zsifkovits/Rudolf Weiler (Hrsg.), Erfahrungsbezogene Ethik (FS Johannes Messner), Berlin: 1981, 37–64, bes. 60–64.

³⁴³Wph. u. E., 79. Ausführlicher dargestellt in „Metaphysik der Wirklichkeit“, 1. Auflage, 294–311, bzw. M. d. W., 2. Aufl., II, 40–55.

³⁴⁴Wph. u. E., 79.

nicht beantwortet werden, da ein wirkliches Überschreiten unserer Erfahrungswelt nach Reininger nicht möglich ist, für die Beantwortung der Frage im Sinne einer Sinngebung durch Bestimmung aber nötig wäre. Selbst wenn das Wertstreben des Menschen einen Sinn hat, der über das empirische Dasein hinausgeht – Reininger schließt das keineswegs aus, hält es aber für unweisbar –, so kann es sich doch nur im Diesseits betätigen. Die Vorstellungswelt mag ein Streben nach Wertverwirklichung ermöglichen, aber die Wirklichkeit ist doch so reich und unterliegt eigenen Gesetzen, daß man sie nicht – wie dies nach Reininger wohl Fichte meinte – als ein „Material der Pflicht“ begreifen kann.³⁴⁵

Als Resümee ergibt sich, daß der Sinn des Lebens nicht durch Natur, Geschichte und Transzendenz vorgegeben ist, weil ein Sinn im Natur- und Geschichtslauf nicht zu erkennen ist und ein Bezug auf Transzendenz dem Bedürfnis des ethischen Rationalisten nicht genügen kann. Wer meint, sein Leben könne von außen her, eben durch Natur, Geschichte und Transzendenz, einen Sinn erhalten, wird laut Reininger nur immer wieder enttäuscht werden. Der Mensch ist mit seinem „Sinnbedürfnis“³⁴⁶ auf sich selbst zurückgeworfen. Er muß seinem Leben selbst einen Sinn geben. Diese Wendung nach innen ist die einzige Möglichkeit, die der Mensch hat, will er die ihn bedrängende Frage nach dem Lebenssinn überhaupt lösen. Sie eröffnet aber zugleich auch die Chance, „die Sinnlosigkeit des äußeren Daseins zu ertragen“.³⁴⁷

³⁴⁵S. auch Johann Reikerstorfer, Urerlebnis und Glaube bei Robert Reininger, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, XXII (1990) 1–11; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Urerlebnis und Ekstasis. Zu Reininger und Schelling, in: ebd., 13–26, hier 24 f.

³⁴⁶Wph. u. E., 79.

³⁴⁷Ebd., 80.

4. Zwischenergebnis: die Sinnlosigkeit von allem

Auf nur sehr wenigen Seiten hat Reiningers Natur, Geschichte und Transzendenz als Quelle möglicher Sinngebung für das menschliche Leben behandelt und letztlich verworfen. Für die Interpretation gilt es nun, auf die Konsequenzen aufmerksam zu machen, die sich daraus ergeben. Die maßgebliche und weitreichendste Folgerung besteht darin, daß Sinn nirgends zu entdecken ist. „Sinn ist nicht zu finden, sondern nur zu geben!“³⁴⁸ Das Ganze von Natur, Geschichte etc. „hat aber nichts außer sich, worauf es hindeuten könnte“,³⁴⁹ d. h., es hat keinen Sinn. „Sinn gibt es nur innerhalb des Ganzen und dieser kann nur gesetzt werden.“³⁵⁰ Für die Frage nach dem Sinn des Lebens bedeutet das, daß das Leben nur dann einen Sinn hat, wenn der Mensch einen Sinn setzt. Das Leben „wird nur dann lebenswert, wenn wir es lebenswert machen“.³⁵¹

Für die Interpretation ergibt sich nun insofern ein Problem, als diese Äußerungen auf zweierlei Weise verstanden werden können: zum einen können sie bedeuten, daß das Leben wie überhaupt Welt, Geschichte, Natur etwas zutiefst Sinnloses ist. Da der Mensch aber mit seinem „Sinnbedürfnis“³⁵² in einer solchen Welt nicht leben kann, muß er ihr bzw. seinem Leben einen Sinn geben, eine „Sinngebung des Sinnlosen“³⁵³ also. Andererseits können Reiningers Ausführungen auch dahingehend verstanden werden, daß Natur, Geschichte, Leben etc. mit Sinn in keiner ursprünglichen Beziehung stehen, weder negativ noch positiv, daß diese Beziehung immer erst im Fragen des Menschen hergestellt

³⁴⁸NA 4/31 v. 26.09.1950.

³⁴⁹Ebd.

³⁵⁰Ebd.

³⁵¹Wph. u. E., 191.

³⁵²Ebd., 79.

³⁵³S. Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, mit Nachw. v. Rita Bischof, München: 1983 (EA München: 1919).

wird. Das heißt, daß Sinn etwas ist, was vom Menschen in die Gegebenheiten hineingelegt oder scheinbar aus ihnen heraus gelesen wird. Von daher kann man sagen, daß das Leben sinnlos ist: es ist ohne Sinn, weder von vornherein sinnvoll, noch unsinnig, widersinnig, sinnlos. Es „ist“. Und nur die Art und Weise, wie sich der einzelne zu diesem Faktum stellt, wie er es bewertet, entscheidet darüber, ob das Leben für ihn Sinn erhält oder nicht. Eine letztendliche Entscheidung in der Sinnfrage ist daher nicht möglich und wahrscheinlich gar nicht nötig.

Beide Interpretationsarten haben einige Argumente für sich. Die letztere Interpretationsart kann insofern Vorrangigkeit vor der ersteren beanspruchen, als sie sich auf Reiningers Hintergrund, seine Wertlehre, stützen kann. Reininger kennt keine an sich bestehenden (absoluten) Werte. Ein Wert erhält nur durch eine Wertung des einzelnen absoluten Charakter und Gültigkeit. Aus diesem Grunde ist auch „das Leben nicht an sich und durch sich selbst ein absoluter Wert“.³⁵⁴ Erst durch unsere Wertung kann es dazu werden. Da Sinn als dasjenige bestimmt wurde, was werterfüllt ist, und Werterfülltheit nicht „an sich“ besteht, sondern immer nur durch das Werturteil eines Wertenden entsteht, muß es sich z. B. beim Sinn des Lebens immer nur um eine Sinngebung, Sinnsetzung handeln. Analog müßte dann auch gelten, daß Wertlosigkeit ebenfalls nur auf einer Wertung beruht. Die Rede von einer Sinnlosigkeit der Geschichte stellt also wiederum eine Wertung dar. Reiningers Untersuchungen über Geschichte, Natur, Leben etc. zeigen ja auch, daß jede Rede von einem Sinn in der Geschichte etc. sich zurückführen läßt auf eine Wertung, die der Mensch an den Gegenstand seiner Wertung heranträgt, aber nicht gleichsam aus diesem heraus gefunden werden kann. Das bedeutet aber zugleich, daß die Aussagen über die Sinnlosigkeit nur in der Bedeutung von Sinnlosigkeit verstanden wer-

³⁵⁴Wph. u. E., 191.

den können, denn die erste Interpretationsart stellt ebenfalls eine Wertung dar.

Im Hinblick auf Natur, Geschichte und Leben etc. kann es also mindestens drei verschiedene Betrachtungsweisen geben: man kann erstens behaupten, es gäbe einen Sinn in der Natur, in der Geschichte, vom Transzendenten her, im Leben; oder Natur, Geschichte, Leben hätten einen Sinn. Es bedarf nur der Auffindung dieses Sinns. Man kann dies zweitens leugnen und von der Sinnlosigkeit in der Natur etc. oder der Sinnlosigkeit der Natur etc. sprechen. Ferner kann man drittens von der Sinnlosigkeit dieser Gegenstände unserer Betrachtung sprechen, d. h., Natur, Geschichte, Leben haben nicht an sich und durch sich selbst einen Sinn bzw. sie **sind** nicht an sich und durch sich selbst sinnvoll; sie tragen auch nicht an sich und durch sich selbst den Charakter der Sinnlosigkeit, bzw. sie sind nicht an sich und durch sich selbst sinnlos, widersinnig, unsinnig.

Die hier vorgelegte Interpretation von Reininger schließt nicht aus, daß die Natur, die Geschichte, das Leben Begebenheiten enthalten, die einer Sinngebung keinen Raum lassen, d. h., es gibt z. B. Erfahrungen von Leid u. ä., denen kein Sinn gegeben werden kann und darf.³⁵⁵ Reiningers Pessimismus mahnt hier zur Zurückhaltung. Die Rede vom Sinn als Sinnsetzung ist kein Freibrief dafür, allem und jedem einen Sinn verleihen zu können.³⁵⁶ Sie besagt lediglich, daß es Sinn nie ohne unser Zutun gibt. Die Sinnlosigkeit des Ganzen der Wirklichkeit verschärft die Sinnfrage. Nunmehr ist der Mensch, der einzelne, wiederum und endgültig auf sich selbst verwiesen, auf sich selbst zurück-

³⁵⁵Reininger spricht ja selbst davon, daß es, z. B. in der Natur Zweckwidriges gibt; vgl. auch A 901 v. 08.07.1940 und A 651 v. 23.11.1931.

³⁵⁶Die Erfahrung von Auschwitz kann als ein Beispiel dafür angesehen werden, daß der Möglichkeit der Sinnsetzung des Menschen eine unüberschreitbare Grenze gesetzt ist, d. h., daß es Situationen gibt, in denen eine Sinngebung nicht erfolgen darf. S. auch Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt: 1975, 354 und S. 279 f. in dieser Arbeit.

geworfen. Diese Einsicht, die schon in der Fragesituation aufschien, verschließt dem ethischen Rationalisten nun unwiderruflich die Rückkehr in die der Fragesituation vorausliegende „Sinngewißheit“. Stellte schon das „Nach-dem-Sinn-des-Lebensfragen-Müssen“ des ethischen Rationalisten, die Fragesituation also, ein Herausfallen aus einer unreflektierten Sinngewißheit dar, in die auf der einmal erreichten Stufe der Reflexion nicht mehr ohne weiteres zurückgekehrt werden kann, so ist nach der Reflexion über Natur, Geschichte und Transzendenz eine Rückkehr in eine Sinngewißheit erst recht unmöglich, da von einer Vorgegebenheit von Sinn nicht ausgegangen werden kann. Reiningers Ausführung über Natur, Geschichte und Transzendenz haben, so könnte man sagen, auf der Reflexionsstufe noch einmal das eingeholt und bestätigt, was schon in der Fragesituation angelegt war.

V. „Sinnggebung durch einen Oberwert“ oder: das „Erfragte“

Ist der Mensch in seinem Fragen nach dem Sinn des Lebens auf sich selbst verwiesen und findet er die Antwort darauf nicht außer sich, sondern nur in sich und durch sich selbst, so folgt hieraus der egozentrische Charakter einer solchen Sinnggebung. Egozentrisch meint hier – in klarer Absetzung zu egoistisch –, daß jede Sinnggebung, selbst wenn sie für die gesamte Menschheit konzipiert würde, immer von der eigenen Befindlichkeit ausgeht und das Gepräge der eigenen Wertungsweisen trägt. Hiermit überträgt sich im Grunde Reiningers zentrale Betrachtungsweise der Philosophie auf die Sinnproblematik. „Ein Egozentrismus, wie er hier gemeint ist, schließt auch nicht aus, sondern vielmehr ein, daß der einzelne gerade in einem Wirken nach außen, in altruistischer oder sozialeudaimonistischer Tätigkeit in der Erfüllung seiner Berufspflichten oder in der Realisierung politischer Ideale den Sinn seines Lebens suche und finde. Aber immer ist es doch sein Mitgefühl, sein Pflichtbewutsein, seine Denk- und Gefuhlsweise, die ihm gerade diese Art der Sinnerfüllung nahelegen.“³⁵⁷ Bei einem politischen oder sozialen Engagement z. B. besteht das dem Leben Sinnggebende nicht darin, ob und inwieweit dieses Engagement erfolgreich ist, ob und inwieweit die angestrebten Ziele verwirklicht werden, sondern es besteht in diesem Tun selbst. Denn ein Dasein, das sich in den Dienst einer Verwirklichung von Zielen stellt, erfährt dadurch schon eine positive Bewertung, so daß nicht der äußere Erfolg zählt und sinnggebend ist, sondern nur der innere.³⁵⁸ Ebenso wie selbst „eine das All umfassende Liebe“ stets „ein subjektiver Gefühlszustand des Liebenden“ bleibt, so bleibt auch ein jeder Lebenssinn, selbst wenn er in der Aufopferung des eigenen Lebens

³⁵⁷Wph. u. E., 83.

³⁵⁸S. ebd.

besteht, „immer subjektbezogen und ichhaft“ als „ganz persönliche Angelegenheit jedes Einzelnen“.³⁵⁹ Diese Feststellung, so fügt Reininger hinzu, ist kein „unmittelbares Gefühlserlebnis“,³⁶⁰ sondern ein Befund der Ethik. Der egozentrische Charakter der Sinnggebung kann aus der Situation des Fragenden, wie oben gezeigt, gefolgert werden. Für Reininger, der ja die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht ausdrücklich von der Fragesituation her aufrollt, ergibt er sich aus der Art und Weise, wie Sinnggebung zustande kommt.

Der einzelne muß – das ist die Konsequenz aus dem bisher Ausgeführten – seinem Leben selbst einen Sinn geben. Diese geht – hier greift Reininger auf den wertphilosophischen Teil zurück³⁶¹ – von dem Wertbewußtsein des einzelnen aus, in dem es zunächst ja eine Mannigfaltigkeit von Werten gibt. Durch eine Wertung wird eine Rangordnung dieser Werte geschaffen, an deren Spitze ein Wert – der Oberwert – steht, der den absoluten Vorrang vor allen anderen widerstreitenden Werten einnimmt. Dieser Oberwert hat – als Selbstwert – sinnstiftende Funktion.³⁶² Bis hierher waren auch schon die Ausführungen über das „Gefragte“ gediehen. Der nächste Schritt besteht nun darin, zu klären, welche Werte ganz allgemein als Oberwerte in Betracht kommen können. In den darauf folgenden Schritten erfolgen Konkretionen bis hin zu einem Wert, der als Oberwert dienen und durch das Streben nach seiner Verwirklichung dem Leben des einzelnen einen Sinn zu verleihen oder die Frage nach dem Sinn des Lebens zu einem Ende zu führen vermag. Es kann sich natürlich ergeben, daß auch mehrere Werte in Betracht kommen

³⁵⁹Ebd.

³⁶⁰Ebd.

³⁶¹S. Wph. u. E., 1. Teil: Allgemeine Wertphilosophie, 13–63, sowie S. 60–77 in dieser Arbeit.

³⁶²Dies hat er nur dann, wenn der Wertende eine Rangordnung der Werte im Hinblick auf die Sinnfrage erstellt, was nicht notwendigerweise der Fall sein müßte.

können. „Konkretionen“ meint hier keine inhaltliche, materiale Bestimmung, sondern im Rahmen der formalen Ethik Reiningers eine Klärung der Bedingungen, unter denen eine widerspruchsfreie Entscheidung zugunsten eines Oberwertes möglich ist. Oberwerte entstehen durch Wertungen. Eine Wertung beruht auf einem Wertgefühl. Damit kann jedes Wertgefühl, „auch jede beliebige Leidenschaft, von der leidenschaftlichen Liebe zur Erkenntnis über die Erotik, über Ehrgeiz und Erwerbssinn bis zum Glücksspiel oder zu irgendwelchen Liebhabereien“³⁶³ einen Oberwert setzen und dadurch auch sinngebend wirken. Die einzige Bedingung ist lediglich, daß das Wertgefühl eine vorherrschende Stellung einnimmt, daß der einzelne etwas „unbedingt liebt“ und daß dieses Wertgefühl nicht von anderen – Reininger spricht von tieferen – Wertungsweisen in Zweifel gezogen wird. Wenn aber im Wertbewußtsein ein rein affektmäßiger Oberwert existiert, so sollte man eher von einem Lebensreiz, denn einem Lebenssinn sprechen. Denn für den, dessen Handlungen durch seine Leidenschaften bestimmt sind, stellt sich die Frage nach dem Sinn des Lebens meist nicht. Deshalb bedarf es für den vollbewußt und selbstbestimmt handelnden, ethischen Rationalisten einer letzten Entscheidung, eines Werturteils, damit der durch das Wertgefühl gesetzte Oberwert auch wirklich als Selbstwert anerkannt werden kann. Auch kann erst durch das Werturteil entschieden werden, ob ein Oberwert, der innerhalb des Lebens sinnstiftend wirkt, auch das Leben als Ganzes sinnvoll macht, d. h., ob der Sinn innerhalb des Lebens auch der Sinn **des** Lebens ist.

Welche Möglichkeiten der Sinnerfüllung stehen dem einzelnen unter Berücksichtigung des bisher Gesagten zur Verfügung? Reininger faßt alle Möglichkeiten unter drei Begriffsnamen zusammen. Es sind dies die „Selbsterhaltung, Selbstbeglückung

³⁶³Wph. u. E., 81.

[und] Selbstvervollkommnung“.³⁶⁴ Ihnen korrespondieren die ethischen Theorien des „Biologismus, Hedonismus und Perfektionismus“³⁶⁵ mit den Oberwerten Leben, Glück und Vollkommenheit. Für diese drei Oberwerte ließe sich das Wort Eudaimonismus als zusammenfassenden Oberbegriff nennen. In der Antike galt nach Reininger Eudaimonie für den einzelnen als erstrebenswertes Ideal und stellte zweifelsohne und fraglos den Sinn seines Lebens dar. Die Übersetzung von Eudaimonie mit Glückseligkeit greift nach Reininger zu kurz, und so schließt er sich Eduard Sprangers Formulierung „werterfüllte Gesamtbefriedigung“³⁶⁶ als am besten geeignete Bezeichnung des Gemeinten an. Faßt man Eudaimonie so weit, wird der Begriff sehr allgemein. Er meint dann einen „Idealzustand der Seele“³⁶⁷, und so kann man letztlich sagen, daß jede Persönlichkeitsethik Eudaimonismus ist. Da „werterfüllte Gesamtbefriedigung“ so umfassend ist, taucht dann die Frage auf, was nun konkret darunter zu verstehen ist, welcher Aspekt mehr zu betonen ist etc. Damit wird aber der Begriff „Eudaimonie“, unter dem schon in der Antike Unterschiedliches verstanden wurde, für die hier anstehende Untersuchung unbrauchbar. Reininger spricht deswegen im folgenden auch von den drei Oberwerten Leben, Glück, Vollkommenheit. Er verweist auf jenen zentralen Begriff griechischer Ethik lediglich, um den egozentrischen Charakter jeder Lebenssinnggebung noch einmal deutlich zu machen.³⁶⁸

³⁶⁴Ebd., 84.

³⁶⁵Ebd.

³⁶⁶Eduard Spranger, *Lebensformen: Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle: 2., völlig neu bearb. und erw. Auflage, 1921, 259 Anm.

³⁶⁷Wph. u. E., 85.

³⁶⁸Zum Begriff Eudaimonie s. u. a.: Hans Reiner, Art. Eudämonismus, in: HWP 2 (1972), 819–823.

1. Leben als Oberwert

Soll Leben zum Oberwert werden, so kommt, wie die Erörterung des Lebensbegriffes bei Reininger gezeigt hat, nur das erlebte Leben als Wertgegenstand in Betracht. Der Selbstwertcharakter eines Oberwertes erfordert ferner, daß das Leben als solches an die Spitze der Wertehierarchie tritt, ohne daran als Bedingung der Möglichkeit eine bestimmte Beschaffenheit desselben, wie z. B. Gesundheit, zu knüpfen. Leben wäre auch dann kein Oberwert, wenn es als Voraussetzung für anderes, für eine andere Wertverwirklichung betrachtet würde. Wenn das Leben um seiner selbst willen unbedingt „geliebt“ wird, so bleiben die Fragen, wie dieses Wertgefühl beschaffen ist, woher es stammt und inwieweit es sinngebend sein kann.

Die Ursache dafür, daß Leben überhaupt als Oberwert in Betracht kommen kann, sieht Reininger in der Erfahrungstatsache, daß die Menschen im allgemeinen am Leben „hängen“. An dieser Stelle der „Wertphilosophie und Ethik“ streift Reininger das Problem des Suizids oder – wie er es nennt – der „Selbstvernichtung“.³⁶⁹ Als Motiv dafür, daß Menschen selbst das „armseeligste, leidvollste und wertleerste“³⁷⁰ Leben nicht durch eigene Hand beenden, nennt er Hoffnung und Furcht. Ein Rest von Hoffnung mag sich noch in sehr schwierigen Lebenssituationen einschleichen, da die Menschen nach Reininger meist daran glauben, daß das Leben die Erfüllung der Sehnsucht nach Glück verheißt. Tritt nun eine endgültige Enttäuschung dieser Hoffnung ein, so kann das zur Selbsttötung führen. Auch auf dem Weg bis zur Ausführung dieses Gedankens gibt es für viele Menschen noch Gründe, dies zu unterlassen. Reininger führt moralische Erwägungen an, indem er auf das Geflecht von Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen verweist. Er nennt aber auch – und

³⁶⁹Wph. u. E., 90.

³⁷⁰Ebd.

das ist m. E. in diesem Zusammenhang eher ungewöhnlich und mag Rückschlüsse auf persönliche Überlegungen Reiningers zulassen – geistige Leistungen, deren man sich für fähig hält, welche einen vom Suizid abhalten mögen. Aber in beiden Fällen, d. h., ob nun ein Rest von Hoffnung vorhanden ist oder nicht, ist das Leben nicht Oberwert, sondern wird nur als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke betrachtet. Nur die Furcht vor dem Tode, dem Nichts, kann quasi als negatives Motiv bewirken, daß das Leben, abgesehen von jedweder Beschaffenheit, zum Oberwert wird. Dies kann einerseits in äußersten Lebenssituationen geschehen: wenn das Leben akut bedroht ist, aber auch dann – hier zeigt sich m. E. wieder Reiningers Nähe zur Erlebniswirklichkeit –, wenn die materielle Existenzgrundlage nicht gesichert ist und somit das ganze Streben eines Menschen beansprucht. Dann tritt der Selbsterhaltungstrieb in den Vordergrund. In solchen Lebenssituationen kann es gar nicht um irgendeine Beschaffenheit des Lebens gehen, sondern nur um das naturbedingte Streben nach Erhaltung desselben. Für Reiningers ist wichtig, daß selbst in solchen Situationen nur das **Streben** sinngemäß zu wirken vermag. Aber schon die Überlegungen über die Situation der Frage nach dem Sinn des Lebens zeigen, daß die Frage überhaupt nicht in den hier genannten Notsituationen auftaucht. Damit scheidet Leben als Oberwert in dieser Hinsicht aus.

Andererseits gibt es die Möglichkeit, daß das Leben nach einem „unbefangenen“³⁷¹ Werturteil – und nur das kann in unserem Zusammenhang von Interesse sein – an die Spitze der Wertehierarchie tritt. Das kann dann geschehen, wenn das Leben der einzige Wert ist, der noch übriggeblieben ist, weil keine anderen Werte mehr vorhanden sind oder anerkannt werden. Das Leben wird „insofern zum Selbstwert, als es keine anderen Werte mehr einschließt“,³⁷² in deren Dienst es sich stellen könnte. Hier dürfte

³⁷¹Ebd., 91.

³⁷²Ebd.

man m. E. nicht mehr von einer Wertehierarchie und deren Oberwert sprechen, da keine Alternativwerte vorhanden sind. Ein Oberwert bildet sich ja in der Konkurrenz mehrerer Werte durch eine ausdrückliche Wertung. Es ist eine hier müßige Frage, ob man den „Restwert“ Leben überhaupt als Selbstwert bezeichnen darf und ob hier streng genommen von einem Werturteil gesprochen werden kann, da ja alle anderen Werte verblaßt, verschwunden oder gar nicht erst in Betracht gekommen sind. Ist das Leben Selbstwert, so bedingt das eine „passive Hinnahme des Naturgegebenen. Amor fati, also die Bejahung des schicksalhaften Daseins ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit“.³⁷³

Reininger hält diese Sinnggebung für die „dürftigste [...], aber sie ist möglich“.³⁷⁴ Gegen diese Sinnggebung spricht aber auch, daß das für Reininger so wichtige Moment des Strebens innerhalb des Prozesses der Sinnggebung fehlt. Letztlich ist dieser Lebenssinn „die verzweifelte Absage an jeden Lebenssinn und die Abdankung des Sinnwillens vor dem Unvermeidlichen“.³⁷⁵ Auch ein eher formaler Grund spricht gegen das Leben als Selbstwert. Denn in diesem Zusammenhang ist Leben zugleich Mittel und Zweck, d. h. Selbstzweck. Dieser Begriff hebt sich, wie schon an anderer Stelle gezeigt worden ist, auf. Einen weiteren Grund gegen den Oberwert „Leben“ meint Reininger anführen zu müssen: Dieser Lebenssinn ist auf Erfolg eingestellt, und das bedeutet, daß er jederzeit fehlschlagen kann.³⁷⁶ Hier sei aber eine Frage erlaubt: Was heißt es, wenn das Streben zur Erhaltung des Lebens – also Leben als Selbstwert – fehlschlägt? Es bedeutet, daß das Leben dann beendet ist. Denn auch ein dahinsiechendes Leben erlaubt zwar noch die dürftige Sinnggebung, sich um die Erhaltung dieses Lebens zu kümmern. Ist das Leben zu Ende, braucht derjenige, dessen Lebenssinn solcherart „fehlgeschla-

³⁷³Ebd.

³⁷⁴Ebd.

³⁷⁵Ebd.

³⁷⁶S. ebd.

gen“ ist, sich m. E. darüber nicht zu grämen: Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich, wie man weiß, dann nicht mehr.

2. Glück als Oberwert

Wenn die Frage nach dem Sinn des Lebens zumindest psychologisch ihren Ursprung in einer Situation des Leidens und der Not hat, wenn also eine Situation des Unglücks,³⁷⁷ der Unlust, mit dem Verlust von Sinnhaftigkeit gekoppelt ist bzw. sein kann, müssen sich dann nicht Glück oder Lust als Sinn des Lebens aufdrängen? Hinzu kommt noch, daß auch nach Reininger die meisten Menschen im Erstreben von Glück den Sinn ihres Lebens erblicken, selbst jene, die bisher noch keine Veranlassung gefun-

³⁷⁷Leiden und Unglück werden hier in einem sehr weiten Sinn gebraucht. Da es in diesem Zusammenhang nur um die Kennzeichnung der Fragesituation als Notsituation geht, werden keine weiteren begrifflichen oder inhaltlich-phänomenalen Ausdifferenzierungen vorgenommen (vgl. auch Fußnote 200 zur Differenz zwischen Leiden als Widerfahrnis und als Überkommnis). Es sei aber zumindest vermerkt, daß Simone Weil eine strikte Unterscheidung zwischen Unglück und Leid eingeführt hat (s. Simone Weil, *Die Gottesliebe und das Unglück*, in: Simone Weil, *Zeugnis für das Gute: Traktate - Briefe - Aufzeichnungen*, übers. und hrsg. v. Friedhelm Kemp, Olten/Freiburg i. Br.: ²1979, 13–49). Zwar fällt das Unglück bei Weil unter die Kategorie des Leidens und ist mit dem körperlichen Leiden unaufhebbar verbunden, doch ist das Unglück vom Leiden dennoch sehr verschieden. Es ist einzigartig und unvergleichlich. Es ist eine „Entwurzelung des Lebens, etwas, das in mehr oder minder abgeschwächter Form dem Tode gleich kommt, etwas, das der Seele unabweisbar gegenwärtig ist durch den Zugriff oder die unmittelbare Drohung des körperlichen Schmerzes“ (ebd., 14). Das Widerfahrnis oder Überkommnis des Unglücks ergreift den Menschen so tief und umfassend, daß er sprachlos wird und seine Erfahrung auch nicht von einem Menschen nachvollzogen werden kann, der selbst viel *gelitten* hat. Das Unglück trifft den Menschen „in allen seinen Teilen, in seinem sozialen, psychologischen und physischen Teil“ (ebd.). Für Simone Weil ist somit das Unglück das gewichtigere Problem. Sie schreibt: „Das große Rätsel des menschlichen Lebens ist nicht das Leiden, sondern das Unglück.“ (ebd., 15). Vgl. dazu auch André-A. Devaux, *Unglück und Mit-Leiden bei Simone Weil*, in: Heinz Robert Schlette/André-A. Devaux, *Simone Weil: Philosophie – Religion – Politik*, Frankfurt/M.: 1985, 71–91.

den hatten, über die Frage nach dem Sinn des Lebens nachzudenken.³⁷⁸ Es wäre also ein stark an der Fragesituation orientierter Lebenssinn, der zudem noch den der Fragesituation vorausliegenden unerfragten Sinn miteinschließen würde. Diese Sinngebung könnte sich direkt, d. h. ohne den Weg über die Bestimmung des Begriffes Sinn und Leben, aus der hier vorgelegten Analyse der Fragesituation ergeben, obwohl Reininger diesen Weg nicht beschreitet. Wenn das den Sinn Bedrohende, Leid, Not, also Unglück im weitesten Sinne gefaßt, ist, so wäre das Gegenteil zwangsläufig das Sinngebende.

Könnte Glück als sinngebender Oberwert ausgemacht werden, so ließe dies eine breite Palette von Konkretionen zu, zumal auch schon in der Geschichte der Philosophie die Bestimmung des Begriffes Glück in sehr vielfältiger Weise erfolgt ist.³⁷⁹ Auch „Geltung, Ehre oder Macht werden nur scheinbar um ihrer selbst willen angestrebt, in Wahrheit aber doch der Lustgefühle wegen, die man sich von ihrem Besitz verspricht“.³⁸⁰ Der hedonistische Impuls findet sich nach Reininger sogar in moralischem und altruistischem Verhalten, insofern sich der Handelnde davon einen Lohn im Diesseits oder Jenseits verspricht bzw. ihm ein solcher versprochen wird. Die Mannigfaltigkeit der Ausprägungen von Glück macht aber eine genaue begriffliche Bestimmung sehr schwierig. Reininger definiert Glück abstrakt als „Höchstmaß von Lustgefühlen“.³⁸¹ Diese resultieren – und hier übernimmt Reininger die kantische Bestimmung aus der „Kritik der reinen Vernunft“ – aus der „Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer

³⁷⁸S. Wph. u. E., 92.

³⁷⁹S. z. B. Joachim Ritter/Otto Herrmann Pesch/Robert Spaemann, Art. Glück, Glückseligkeit, in: HWP 3 (1974), 679–707.

³⁸⁰Wph. u. E., 92.

³⁸¹Ebd., 92.

nach).³⁸² Aber auch Lust ist nur ein „Gattungsname“³⁸³ für ganz unterschiedliche Gefühle, so daß auch für Kant Glückseligkeit an sehr individuelle Empfindungen von Lust gebunden ist. Obwohl Glück – in welcher Form auch immer – als ein von allen Menschen angestrebtes, positiv bewertetes Gut betrachtet werden muß, bleibt für Reininger dennoch die Frage, ob Glück bzw. Selbstbeglückung zum sinngebenden Oberwert gemacht werden kann.

Mit einer Fülle von Überlegungen will Reininger nun zeigen, daß Glück nicht als sinngebender Oberwert fungieren kann und daß derjenige, der nur nach Glück strebt, eine Sinnerfülltheit seines Lebens nicht nur nicht bewirkt, sondern sie geradezu verfehlt. Zunächst ist festzuhalten, daß der Gefühlszustand „Glück“ ohnehin nicht unmittelbar angestrebt werden kann, sondern nur „die Bereitstellung der Bedingungen, unter denen man dauerhafter Glücksgefühle teilhaftig zu werden hofft“.³⁸⁴ Aufgrund der Zweckgerichtetheit menschlichen Handelns könnte – wie schon häufiger erwähnt – nur ein Streben nach Glück und nicht ein statischer Vollendungszustand sinngebend wirken. Ein „Endzustand vollendeter Glückseligkeit“³⁸⁵ kann auch deshalb nicht sinngebend wirken, weil ein solcher erstens Überdruß hervorrufen und daher auf längere Sicht gar nicht zu ertragen wäre. Ferner entspricht nach Reininger zweitens auch z. B. der Gedanke einer ewigen Seligkeit nach dem Tode nicht der Beschaffenheit des menschlichen Gefühlslebens und ist somit unvorstellbar.³⁸⁶ Soll aber ein Streben nach Glück sinngebend sein, so muß dieses die Aussicht auf Gelingen enthalten. Das Streben nach Glück ist auf Erfolg angewiesen, damit das Streben selbst nicht unsinnig wird.

³⁸²A 806/B 834.

³⁸³Wph. u. E., 93.

³⁸⁴Ebd., 94.

³⁸⁵Ebd., 97.

³⁸⁶S. ebd.

Es entsteht hier die Frage, was Reininger mit „Erfolg“ genau meint. Ein Optimum an Glück – intensiv, extensiv, protensiv – könnte vielleicht unbewußt gewollt sein. Da es in diesem Kontext aber um ein vollbewußtes Streben nach Glück geht, kann ein solcher Endzustand aufgrund der obigen Überlegungen gar nicht intendiert werden. Es kann daher nur um die Vermehrung von Lust gehen, in welcher Hinsicht bleibt offen. „Nur ein Zuwachs von Lust ist selbst wieder lustbetont.“³⁸⁷ Die nächste Frage besteht nun darin, zu klären, ob denn diesem Streben nach Zuwachs von Lust überhaupt eine Aussicht auf Erfolg beschieden ist. Der hedonistische Optimismus behauptet die Möglichkeit einer dauerhaften Selbstbeglückung, der hedonistische Pessimismus bestreitet dies. Über beide sagt Reininger, daß eine theoretische Entscheidung zugunsten des Pessimismus oder Optimismus nicht möglich ist. Hedonistischer Optimismus und Pessimismus sind „Ausdruck einer Erwartung“,³⁸⁸ stellen nicht objektiv meßbare Gefühlszustände dar. Sie gewinnen ihre Gründe und Gegengründe „aufgrund subjektiver Schätzungen aus der Lebenserfahrung des einzelnen und der Menschheit“.³⁸⁹ Sie sind „stimmungsmäßigen Ursprungs“ und wurzeln in einer „Uranlage des Gemütes“.³⁹⁰ Daher sind sowohl die Gründe für oder gegen den Optimismus und Pessimismus als auch die Gewichtung der Gründe „durch irrationale Gefühlsweisen mitbestimmt“.³⁹¹

Aus diesen Aussagen Reiningers müßte konsequent gefolgert werden, daß die Frage, ob dem Streben nach Glück jener Erfolg in Aussicht gestellt werden kann, den es anscheinend braucht, um sinngesetzt zu wirken, sich gar nicht theoretisch entscheiden läßt. Es wird damit dem einzelnen mit seiner Gemütsverfassung und seiner Lebenspraxis überlassen bleiben, ob er sich konkret

³⁸⁷Ebd.

³⁸⁸Ebd., 95.

³⁸⁹Ebd.

³⁹⁰Ebd.

³⁹¹Ebd.

für eine optimistische oder pessimistische Haltung entscheidet, und d. h. zugleich, ob für ihn Glück sinngebender Oberwert sein kann oder nicht. Reininger selbst zieht diese Konsequenz nicht, sondern optiert – das mag nicht überraschen – eindeutig zugunsten eines Pessimismus. Um seine Position zu stützen, führt er Kant, Nietzsche und Schopenhauer an, die allesamt hedonistische Pessimisten waren. Er zitiert außerdem pessimistische Aussagen, die sich „im Griechentum“, bei „den Indern“, bei Goethe und Bismarck finden. Die Argumente des Optimismus erscheinen ihm als zutiefst oberflächlich und der „bitteren Tragik des Menschenschicksals“³⁹² nicht gewachsen. „Lebensschwung“, „Hoffnung“, „die Aufgaben“, „die kleinen Freuden des Tages“ und „nicht zuletzt die Gedankenlosigkeit“ verdecken zumeist die Einsicht in den „pessimistischen Grundcharakter des Lebens“.³⁹³ Zudem wirkt die Herbeiführung von Lust für jeden Menschen als starker „Lebensreiz, der über die Frage nach dem Sinn des Lebens im Ganzen hinwegtäuschen kann“.³⁹⁴ Die Frage nach dem Sinn des Lebens entsteht, wie gezeigt, auch aus der Erfahrung von Leid und Not. Sie bewirkt eine Erschütterung optimistischer Hoffnungen. Diese Erschütterung ist für Reininger anscheinend so tiefgreifend und endgültig, daß das Streben nach Glück unwiderruflich desavouiert ist. Reininger bringt noch drei weitere Gründe gegen das Glück als Oberwert:

1. Er sagt, daß das Streben nach Glück nie ganz ans Ziel kommt, so daß auch der Zuwachs der Lust immer noch „ein gewisses Maß an Unbefriedigtheit, einen Restbestand unerfüllter Wünsche und Bedürfnisse voraussetzt“.³⁹⁵ Das gilt ihm wieder als Stütze des Pessimismus. Die Befriedigung des Glücksverlangens würde auf der anderen Seite zum Überdruß führen.

³⁹²Ebd., 96.

³⁹³Ebd.

³⁹⁴Ebd., 98.

³⁹⁵Ebd., 97.

2. Er beruft sich auf die „alte Weisheit“, die besagt, daß derjenige das Glück verfehlt, der es anstrebt.³⁹⁶

3. Der hedonistische Lebenssinn löst sich letztlich selbst auf, sofern er rationaler Selbstkritik fähig wird. Es tritt dann eine Wendung ein, die darin besteht, „daß anstelle positiven Glücks als Willensziel das gewissermaßen negative Ziel der Wunschlosigkeit, des Gleichmuts, der Gemütsruhe gesetzt wird, weil nur diese vor einer schmerzlichen Enttäuschung des Glücksverlangens bewahren können. [...] Damit ist aber der hedonistische Lebenssinn zugunsten einer Selbstbescheidung, die in einem Minimum von Unlust schon das Maximum erreichbarer Lust erblickt, bereits aufgegeben.“³⁹⁷

Reiningers Ausführungen zum Thema Glück, die an vielen Stellen mehr an Ratschläge zur Lebensklugheit gemahnen als an philosophisch stringente Argumentation, sind sicher nur im Horizont seines eigenen Pessimismus bzw. der Erschütterung und tiefen Enttäuschung, die die Frage nach dem Sinn des Lebens in Gang setzt, verständlich. Diese sind ernst zu nehmen und auch nicht zu übersehen. Sie sind Kennzeichen eines aus dem Erleben der Fragesituation resultierenden Denkens.

Es muß jedoch von seiten des Interpreten auf einige Punkte hingewiesen werden, die selbst auf dem Boden Reiningerschen Denkens Glück als sinngebenden Oberwert nicht unbedingt ausschließen. Zunächst ist noch einmal festzuhalten, worum es im Streben nach Glück eigentlich geht. Wenn das von Reinger unterstützte Diktum des „lebensklugen Montaigne [...], daß das Glück gerade den flieht, der es sucht“,³⁹⁸ überhaupt irgendwie einsichtig sein soll, dann kann es sich nur darauf beziehen, daß Glück als **Gefühlszustand** nicht unmittelbar erstrebt werden

³⁹⁶S. ebd., 98.

³⁹⁷Ebd.

³⁹⁸Ebd., 98.

kann. Wer darauf in seinen Handlungen direkt abzielt, mag es geradezu verfehlen. Darum geht es aber gar nicht, sondern um die „Bereitstellung der Bedingungen“, unter denen man glücklich zu werden hofft. Und diese sind durch zweckgerichtete Tätigkeit durchaus anstrebbar. Wer Glück als Oberwert sieht und es sich daher z. B. „von einem geordneten Leben in stiller Verborgenheit“³⁹⁹ verspricht, der ist doch durchaus in der Lage, durch entsprechende Handlungen und Verhaltensweisen die Bedingungen für ein solches Leben bereitzustellen bzw. die Bereitstellung dieser Bedingungen anzustreben. Und nur um ein Streben geht es hier, nicht darum, ob das Erstrebte auch erreicht wird. Dies führt zu einem nächsten Punkt:

Wenn nur ein Streben sinngemäß zu wirken vermag, so kann sich dieses doch gar nicht auf ein dauerhaftes Glücksgefühl richten. Denn ein solches ist nach Reiningers Aussagen selbst unvorstellbar und wäre unerträglich. Ein vollbewußtes Streben nach Glück kann also gar nicht auf Dauerhaftigkeit im statischen Sinne gerichtet sein. Dies unterstellt Reiningger, wenn er von der Bereitstellung der Bedingungen spricht, „unter denen [der Mensch] dauerhafter Glücksgefühle teilhaftig zu werden hofft“.⁴⁰⁰ Der Streit zwischen Optimismus und Pessimismus, „ob Selbstbeglückung als **Dauerzustand**“⁴⁰¹ möglich sein kann, trifft hier gar nicht den Kern. Man kann sogar dem Pessimismus Recht geben und trotzdem Glück als sinnstiftenden Oberwert setzen. Das Leben ist dann sinnerfüllt, wenn es Fragmente von Glück enthält, um derentwillen wir das Leben als Ganzes unbedingt „lieben“ können. Mehr noch: Soll das allein Sinnstiftende, das Streben, nicht verspielt werden, dann darf das Streben nach Glück gar nicht an ein Ende gelangen, weil dem Streben dann kein Raum mehr bliebe. Aber Reiningger wendet nun das zugege-

³⁹⁹Ebd., 92.

⁴⁰⁰Ebd., 94.

⁴⁰¹Ebd., 95 (Hervorhebung von mir).

benermaßen nie zu stillende Glücksverlangen gegen das Verlangen nach Glück selbst.⁴⁰² Folgt man seinen eigenen Überlegungen über das Streben, so zeigt sich, daß Sinnerfülltheit sich nur dann einstellt, wenn noch ein Rest an Wünschen etc. verbleibt. Das Verbleiben von Disponibilitäten, das noch nicht Erreichte und Verwirklichte, ist erst Stimulans des Handelns und Strebens. Es ist der Freiraum, auf den sich der Mensch hin entwerfen kann. Es geht somit letztlich darum, durch die Bereitstellung von bestimmten und je neu zu bestimmenden Bedingungen, Fragmente des Glücks zu erstreben und sich auf der anderen Seite gleichzeitig für das Eintreten und Erleben von fragmentarischem Glück offen zu halten. Weil nach Reininger nur ein Streben sinngesetzt sein kann, wird der Rest von nicht befriedigten Wünschen gebraucht und ist daher nicht Stütze des Pessimismus, sondern Bedingung der Möglichkeit von Sinnhaftigkeit überhaupt. Zwar bedarf es dieser fragmentarischen Erfahrungen von Glück, damit Glück als sinnstiftender Oberwert fungieren kann. Aber Reininger sagt selbst, trotz seines Pessimismus, daß „innerhalb des Lebens ein gewisses Maß von Glück als Gemütszustand erreichbar wäre. Es vermag jeder, der für sie aufgeschlossen ist, auch unter widrigen Lebensumständen noch Freuden genug zu finden, ohne sie zu suchen.“⁴⁰³

3. Vollkommenheit als Oberwert

Nach Leben und Glück bleibt für Reininger Vollkommenheit als letzter für die Frage nach dem Sinn des Lebens relevanter Oberwert übrig. Es ist nun eine entscheidende Frage, ob wenigstens Vollkommenheit all jene Bedingungen erfüllt, die nach Reininger

⁴⁰²S. ebd., 96 f.

⁴⁰³Ebd., 97.

ger für ein sinnerfülltes Leben notwendig sind, nachdem das Streben nach Selbsterhaltung und Selbstbeglückung nicht als Sinnerfüllung verheißende Oberwerte in Betracht kommen können, und ob auf die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt eine Antwort gefunden werden kann bzw. ob die Antwort woanders – aber wo? – gesucht werden muß.

Zunächst muß der Begriff Vollkommenheit auf den Begriff der Selbstvervollkommnung zur Bezeichnung des hier eigentlich Gemeinten hin präzisiert werden. Denn erstens kann ja dem Sinnbedürfnis nur in einem Streben, nicht in einem Endzustand – Vollkommenheit genannt – entsprochen werden, und deshalb muß es **Ver-Vollkommnung** heißen. Und zweitens muß der egozentrische Charakter jeder Sinnggebung berücksichtigt werden. Auch bei der Vervollkommnung ist es wiederum so, daß die Sinnhaftigkeit z. B. nicht im altruistischen Tun des Menschen selbst liegt, sondern im menschlichen „Bewußtsein pflichtgemäßer und aufopfernder Hingabe und selbstlosen Wirkens für jenen Zweck, [das ist die sittliche oder geistige Vervollkommnung anderer. Ergänzung von mir.], die für ihn ihre sinnggebende Kraft auch dann nicht zu verlieren brauchen, wenn jenes Wirken vielleicht in seiner Wirkung verfehlt oder ihm ein merklicher Erfolg versagt sein sollte“.⁴⁰⁴ Dieser Tatbestand führt zum Begriff der **Selbstvervollkommnung**. Diesen bestimmt Reininger als „das Streben nach höchstmöglicher Steigerung gewisser oder aller positiv bewerteten Eigenschaften und Kräfte innerhalb einer geschlossenen Individualität [...], sofern es nur nicht bewußterweise im Dienste des Glücksverlangens oder der Lebenserhaltung steht“.⁴⁰⁵ Ein sinnggebender, „perfektionistischer Oberwert“ ist dann gegeben, wenn Selbstvervollkommnung um ihrer selbst willen erstrebt wird, ohne Erwartung bestimmter Lustgefühle.

⁴⁰⁴Ebd., 99.

⁴⁰⁵Ebd., 98 f.

Nicht irgendein erreichter oder erreichbarer Grad von Vollkommenheit wirkt sinngebend, sondern nur das Streben danach. Auf das oben erwähnte Beispiel eines altruistischen Handelns bezogen, würde der sinngebende „perfektionistische Oberwert“ in dem Wunsch bestehen, „sich selbst in jener Art des Wirkens, [d. h., im altruistischen Wirken – Ergänzung von mir], immer mehr zu vervollkommen und mit immer reinerem Wollen ihm zu dienen“.⁴⁰⁶

Wenn Selbstvervollkommnung Oberwert ist und um ihrer selbst willen angestrebt wird, so könnten sich doch hedonistische Motive einschleichen. Denn die Eigenart dieses Oberwertes besteht u. a. darin, daß es dabei um die „Werterhöhung der eigenen Person“⁴⁰⁷ geht. Da Selbstvervollkommnung an und für sich ein formaler Begriff ist und einen ethisch-moralischen Gehalt nicht wesensmäßig besitzt, so kann auch „Ehrgeiz, Eitelkeit oder Machtbegierde“⁴⁰⁸ Motivation für die Selbstvervollkommnung darstellen. Selbst wenn in der Lebenspraxis hedonistisch-perfektionistische Mischformen auftauchen, so unterscheidet sich der „perfektionistische Oberwert“ vom hedonistischen doch deutlich durch den „Wunsch nach einem werterfüllten, nicht bloß glückserfüllten Leben [...]. Der gemeinsame Nenner aller perfektionistischen Motive aber ist der Wunsch, die eigene Person in höherem Maße werthalten, also in dem Sinne wie das Wort Werten gegenüber gemeint ist, sich selbst in höherem Maße 'lieben' zu können“.⁴⁰⁹ Ethischer Art ist dieser Lebenssinn nur dann, wenn es sich nicht um selbtherrliche Liebe handelt, sondern um die Liebe „zum 'besseren' Selbst“.⁴¹⁰

An dieser Stelle wiederholen sich in gewisser Weise die Probleme, die sich schon im Hinblick auf die Selbstbeglückung erga-

⁴⁰⁶Ebd., 99.

⁴⁰⁷Ebd., 100.

⁴⁰⁸Ebd.

⁴⁰⁹Ebd., 100 f.

⁴¹⁰Ebd., 101.

ben: Dem Streben nach Selbstvervollkommnung steht ein perfektionistischer Pessimismus entgegen, der „noch unwiderleglicher ist als der hedonistische Pessimismus. Auch hier handelt es sich darum, daß dem Ziel 'Selbstvervollkommnung' nicht der Erfolg in Aussicht gestellt wird, der nötig wäre, damit eine Sinnerfüllung des Lebens gewährleistet wäre. Je weniger das Ziel erreicht wird, desto mehr ermattet das Streben danach und statt Selbstliebe tritt ein Gefühl von Minderwertigkeit ein, so daß letztlich jeder Sinn entgleitet“.⁴¹¹ Reininger sieht aber in diesem Punkte einen Unterschied zwischen dem Streben nach Glück und dem nach Vollkommenheit: „Während das Streben nach Glück sinnlos wird, wenn es immer bloßes Streben bleibt ohne Aussicht auf dauernden Erfolg, kann u. U. das Streben nach Vollkommenheit als solches, also nicht nur das Ziel, sondern auch das Beschreiten des Weges zu diesem Ziel, positiv wertbetont sein, ja, zum eigentlichen Oberwert werden. Ein Leben kann auch dann werterfüllt und darum sinnvoll erscheinen, wenn ihm die Befriedigung über den Erfolg des Strebens nach Vollkommenheit versagt bleibt, rein um dieses Strebens selbst willen. Nicht der Wille zur Vollkommenheit, sondern der Wille zur Vervollkommnung wirkt hier sinngabend. Das ist nun allerdings nur unter bestimmten Voraussetzungen der Fall. Dann nämlich, wenn diese Vervollkommnung nicht bloß Wunschziel ist, sondern als *Forderung* erlebt wird, der nach Kräften zu genügen dann selbst schon eine Sinnerfüllung bedeutet.“⁴¹²

⁴¹¹Ebd. Nach Reininger leiden besonders die „edleren Naturen“ unter der Unvollkommenheit des menschlichen Handelns.

⁴¹²Ebd., 101 f. Unter Heranziehung dessen, was oben kritisch zur Behandlung des Themas Glück als Oberwert bei Reininger gesagt wurde, könnte an dieser Stelle noch einmal gefragt werden, ob nicht auch das Streben nach Beglückung zum Oberwert werden könnte. Immerhin sieht Reininger die Möglichkeit, Glück unter ethische Gesichtspunkte zu stellen, und damit kann Glück zu einem positiven, bejahbaren Wert werden (vgl. Wph. u. E., 141 f.). Mit anderen Worten: Kann es nicht auch eine Forderung zur Beglückung seiner selbst wie auch der Mitmenschen geben?

Oberwerte, die auf Wertideen mit stark hortativem Zug beruhen, besitzen einen solchen Forderungscharakter. Wird diese Forderung gefühlt und anerkannt, so motiviert dies die Handlungen in diese Richtung. **Ideale** nennt Reininger solche „zu vollbewußten Strebungszielen gewordene Wertideen“, ⁴¹³ ein Ideal „verpflichtet“ ⁴¹⁴ seinen Träger, ihm rein um seiner selbst willen, also nicht um anderer Zwecke willen, nachzustreben. Zwar brauchen Ideale nicht imperativisch erlebt zu werden, aber der Mensch spürt eine an ihn ergehende Forderung, die vom Ideal auszugehen scheint, vermöge einer ihm „selbst innewohnenden Anziehungskraft“, die „den Willen in Bewegung [setzt]“. ⁴¹⁵ Reininger hält aber daran fest, daß Ideale ihre Geltung nur durch die absolute Wertung eines Wertenden haben und keinerlei „mystische Anziehungskraft [besitzen] [...]“. Aber, solange diese idealbildenden Kräfte ungeschwächt wirksam bleiben, ist auch das Sollen, das sich an ein Ideal knüpft, ein unbedingtes oder absolutes im Sinne seiner Unabhängigkeit von allen Rücksichten auf anderes“. ⁴¹⁶

Es zeichnet sich nun deutlich ab, welche Bedeutung Ideale für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens haben. Das Unabgeschlossene, nie Erreichbare gehört zum Wesen von Idealen. Reininger nennt sie auch Willensziele, so daß ein Streben danach nicht enttäuscht werden kann. Da von vornherein gewiß ist, daß diese Ideale nicht erreicht werden können, wird auch ein auf sie eingestellter Lebenssinn nicht enttäuscht. Hier greift auch der perfektionistische Pessimismus nicht mehr, da es „nur auf die Entschiedenheit des Wollens ankommt“. ⁴¹⁷ So ist jeder „erreichbare Grad von Vollkommenheit [...] hier nur ein Höchstmaß des guten Willens, sein Gesamtverhalten in der Richtung auf sie einzustellen. [...] Absolute Vollkommenheit als

⁴¹³Ebd., 102.

⁴¹⁴Ebd.

⁴¹⁵Ebd., 99.

⁴¹⁶Ebd., 102.

⁴¹⁷Ebd., 103.

Zustand ist so zwar auch im Dienste von Idealen unerreichbar, aber ein absolutes, das will heißen, vom Erfolg unabhängiges Wollen in der Richtung auf sie, ist möglich und trägt dann seinen Sinn in sich“.⁴¹⁸

4. Zwischenergebnis

Als Resümee ergibt sich die notwendige Akzentuierung auf den Prozeß des Strebens. Schon bei der Erörterung des Sinnbegriffs wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß nur ein Streben, nicht ein Besitzen, Verweilen etc. sinngebend wirken kann. Der Pessimismus in seinen Spielarten Biologismus, Hedonismus und Perfektionismus lehrt, daß die sinnverheißenden Güter Leben, Glück, Vollkommenheit nie völlig und auf Dauer **erreichbar** sind und auch das Streben nach ihnen einen Sinn des Lebens nicht gewährleisten kann, da dieses genau auf einen Endzustand zielt, d. h., auf ihn in irgendeiner Weise angewiesen ist, da es sich sonst totläuft. Streben bleibt aber dennoch die einzige Möglichkeit, dem Leben Sinn zu verleihen. Dies kann nunmehr nur dann geschehen, wenn es bei der Sinnsetzung allein auf das Streben ankommt; das Streben sozusagen vom Erstrebten entkoppelt wird, damit alle Möglichkeiten des Fehlschlagens, Enttäuschtwerdens etc. ausgeschaltet werden. Wie ist das möglich? Es ist dann und nur dann möglich, wenn dem Streben ein unbedingter Forderungscharakter zukommt. Dieser besagt, ein Oberwert müsse rein um seiner selbst willen erstrebt werden, ohne Rücksicht auf zu erwartende Erfolge und ohne andere Motive. Der Forderungscharakter bewirkt die Entkoppelung vom Erstrebten, die Akzentuierung und Konzentrierung auf das Streben in der Weise, daß das Streben sich gerade nicht totläuft, sondern einen

⁴¹⁸Ebd., 103.

Sinn in sich selbst trägt. Damit gewinnt auch ein Leben an Sinn, das sich in den Dienst eines solchen Strebens stellt.

Der nächste Schritt im Gang des Fragens besteht nun darin zu klären, welchen Oberwerten ein solcher, zumindest „hortativer“ Zug zukommt, so daß ein Streben nach ihnen um ihrer selbst willen möglich wird. Es sind dies nach Reininger Oberwerte, die auf Wertideen zurückgehen. Werden diese Wertideen zu vollbewußten Strebungszielen, entstehen Ideale. Der Mensch kann Ideale anstreben, sein Tun auf sie ausrichten, ohne sie erreichen zu müssen bzw. zu können. Es kommt dabei eben nur auf das Streben in die Richtung auf sie an.

5. Moral und Ethos

Solche Ideale finden sich nach Reininger im ethisch-moralischen Bereich, da dort Werte imperativischer Art an den Menschen herantreten. Dies wird genau differenziert. So kann der Ursprung in dem Wertbewußtsein des einzelnen selbst liegen. Dann werden die Normen – Norm ist ein „angemessenes Verhalten in der Richtung auf das Ideal“⁴¹⁹ – vom einzelnen selbst gesetzt. Andererseits kann der Ursprung der Ideale resp. Idealbildungen in einem Bereich liegen, der unabhängig und vor der persönlichen Entscheidung des einzelnen liegt, dessen Normen dann von Recht, Sitte, Brauch, religiösen Geboten etc. herkommen. **Erlebt** der einzelne eine an ihn ergehende Forderung aus diesem Bereich, also von außen kommend, so spricht Reininger von heteronomen Sollenszumutungen oder **Moral**. Rührt eine Forderung hingegen aus dem Wertbewußtsein selbst und wird sie auch so

⁴¹⁹Ebd., 106. Reininger bezeichnet Norm als Verhalten, nicht aber als eine Regel oder ein Maßstab für ein Verhalten (vgl. Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg: ²1955, 435).

erlebt, denn das ist das entscheidende Kriterium, so spricht Reininger von autonomen Sollenszumutungen oder vom **Ethos**. Beide Bereiche sind streng zu trennen.⁴²⁰

Für den Abschluß der Frage nach dem Sinn des Lebens ist entscheidend, ob die aus den Bereichen Moral und Ethos stammenden Normen und Ideale auch tatsächlich jene Charakteristika der Zweckentbundenheit und Unbedingtheit enthalten, die für eine sichere Sinnggebung so wichtig sind. So könnte es z. B. sein, daß zwar Forderungen in kategorischer Art ausgesprochen werden, sie ihrem Ursprunge nach aber nur hypothetisch, zweckbedingt sind.

Moral

Die Moral ist nach Reininger durchaus wertschöpferisch. Ihre Wertungsweise ist die nach gut oder böse. Dies kann sich entweder auf Handlungen oder auf Gesinnungen beziehen, wobei allerdings einzuschränken ist, daß Gesinnungen streng genommen nicht geboten werden können. Die von der Moral gebotenen Handlungsweisen heißen gut oder sittlich. Die von der Moral verbotenen Handlungsweisen heißen böse oder unsittlich. Sittlich meint, mit dem Sittengesetz übereinstimmend, d. h. mit der Gesamtheit der „Gebote und Verbote in der Form allgemeiner Normen ausgesprochen“.⁴²¹ Das Ideal der Moral ist jener Mensch, der allzeit dem Sittengesetz Folge leistet. Das erste wesentliche Merkmal der Moral ist ihr absoluter Verpflichtungscharakter. Sie tritt an den einzelnen in der Form eines kategorischen Imperati-

⁴²⁰Es ist hier nicht der Ort, Reiningers Begriffsbestimmung von Moral und Ethos zu diskutieren. Es sei aber bemerkt, daß ihr eine gewisse Eigenwilligkeit anhaftet. So kann z. B. Moral (im Sinne von Moralität) gerade als Ausdruck von Autonomie verstanden werden (Kant).

⁴²¹Wph. u. E., 108.

ves heran. „Handle ohne Rücksicht auf anderes den anerkannten moralischen Normen gemäß!“⁴²²

Dazu und damit zusammenhängend tritt nun das zweite Charakteristikum der Moral: „Der Anspruch auf subjektive und objektive Allgemeingültigkeit.“⁴²³ Zwar wird nicht jedes ihrer Gebote in gleich strenger Art gehandhabt, aber die Moral läßt Sonderregelungen nicht zu und behauptet in ihrer „unduldsamen“⁴²⁴ Art einen unbedingten Geltungsanspruch, den sie nicht begründet. Für die Ethik stellt sich an diesem Punkt die Frage nach Ursprung und Geltungsgrundlage der Moral. Es ist die Frage, ob „das Sittengesetz gewisse Handlungen [gebietet], weil sie gut sind, oder heißen gewisse Handlungen nur deshalb gut, weil sie von ihm geboten werden, und warum werden sie dann geboten?“⁴²⁵ Für die Sinnfrage heißt das: Ist der Geltungsanspruch nur behauptet, aber nicht begründbar, so steht ein an der Moral orientierter Lebenssinn auf unsicherem Boden. Reininger hält es für ausreichend, den Ursprung der Moral empirisch zu erklären. Ein Schritt z. B. ins Transzendente ist dabei nicht notwendig. Das Sittengesetz entspringt aus der Notwendigkeit der Menschen, die in einer Gemeinschaft leben, ihr Zusammenleben regeln zu müssen. Zunächst entstehen Sitten. In Moral und Gesetz wird dann später der Inhalt dieser Sitten festgelegt. Die heteronomen Imperative entstehen somit aus dem Willen der Gemeinschaft zum

⁴²²Ebd., 109. Der aus der kantischen Ethik stammende Terminus „kategorischer Imperativ“ wird, wie das Zitat belegt, von Reininger nicht in genau der gleichen Weise verwendet wie von Kant. Bei Kant wie auch bei Reininger gilt der kategorische Imperativ im Gegensatz zum hypothetischen unbedingt. Anders als bei Kant ist bei Reininger der Geltungsanspruch des kategorischen Imperativs unbegründet. Darauf wird noch später eingegangen werden. Den hier angeführten Moralbegriff nennt Reininger den engeren. Der Moralbegriff im weiteren Sinne – er ist für das Folgende von keiner besonderen Bedeutung – ist jener, dessen Forderungen nicht in kategorischer Form auftreten, sondern in konsultativer, als Ratschlag. Auch darin steckt ein hortativer Zug (s. Wph. u. E., 109 f.).

⁴²³Ebd., 110.

⁴²⁴Ebd.

⁴²⁵Ebd., 110 f.

Wohle derselben. Historische, religiöse, geographische und andere Konstellationen beeinflussen den Inhalt dieser Imperative, erklären die große Vielzahl konkret existierender, unterschiedlicher, sich teilweise widersprechender Moralsysteme in der Geschichte und sind letztlich Belege für den sozialen Ursprung der Moral. Allen Normen gemeinsam ist nur die Form eines „Du sollst“.

Wenn vom sozialen Ursprung der Moral die Rede ist, so ist dies nach Reininger nicht nur historisch gemeint – denn in die Entwicklung eines Sittengesetzes sind noch manch andere Einflüsse eingegangen (so z. B. auch autonome Wertungen) -, sondern es geht ihm um das ursprüngliche Ziel, den „Sinn“ der heteronomen Sollenszumutung. Dieses Ziel besteht im Wohl der Gemeinschaft. Moral als „die Bindung des Trieblebens durch eine als allgemein verbindlich anerkannte Norm“⁴²⁶ soll dies ermöglichen. Was nun das Wohl der Gemeinschaft betrifft, so kann dieses hedonistisch oder perfektionistisch bestimmt werden. In der Regel besteht das angestrebte Wohl aber in einer Mischform beider. Reininger nennt dieses das Eudaimonistische. Ein „Sozialeudaimonismus“⁴²⁷ ist das Ziel der Moral. Ihre Imperative sind soziale. Gute Handlungen heißen die diesem Ziel dienenden, der gute Mensch ist als der soziale Mensch bestimmt. (Böse ist das asoziale Verhalten bzw. der asoziale Mensch.) Die Notwendigkeit der Regelung des Zusammenlebens von Menschen ist für jeden einsichtig, so daß an der „Würde und Unantastbarkeit der Moral“⁴²⁸ im allgemeinen nicht gezweifelt wird, was keinesfalls die Kritik an konkreten Normen ausschließt.

Die entscheidende Frage ist nun, wieso die Ge- und Verbote der Moral, die zunächst vom einzelnen als heteronome Sollenszu-

⁴²⁶Ebd., 113 f.

⁴²⁷Ebd., 114.

⁴²⁸Ebd., 117.

mutungen empfunden werden müssen, das Befolgen ihrer Forderungen bewirken. Dies ist zunächst nicht klar ersichtlich, da sich die Fremdgebote oft genug gegen die natürlichen Antriebe, z. B. den Drang nach Triebbefriedigung des einzelnen, richten, ihm sogar Opfer abverlangt werden. Besitzt das Sittengesetz etwa eine wie auch immer geartete Kraft oder Macht, die auf den einzelnen einwirkt? Oder hängt das der Moral gemäße Verhalten letztlich doch einzig und allein an einer Entscheidung des einzelnen? Kommt etwas im Seelenleben des einzelnen der Moral entgegen?

Die erste Möglichkeit scheidet für Reininger aus. „Das Sittengesetz ist ja keine über dem Menschen freischwebende Macht, die sich aus eigener Kraft Geltung und Befolgung zu erzwingen vermöchte.“⁴²⁹ Reininger führt nun eine Reihe von Motiven an, die den einzelnen dazu bewegen, den Geboten der Moral zu gehorchen. Dabei ist zwischen einer reflektierten Entscheidung für ihre Befolgung und einer unreflektierten Befolgung zu unterscheiden. So kann die Moral den eigenen Grundwertungen entsprechen, oder der einzelne kann aus ethischen Gründen die Moral prinzipiell bejahen und sich die Befolgung ihrer Gebote zur Aufgabe machen. Auch kann dies aus Einsicht in die Notwendigkeit (und in gewissem Sinn auch Richtigkeit) geschehen. Hierbei handelt es sich aber immer um eine vollbewußte Entscheidung. Auf der anderen Seite kann das Sittengesetz auch deshalb befolgt werden, weil es die eigene Entscheidung überflüssig macht und so inneren Halt gewährt, natürlichen Neigungen entgegenkommt oder weil man die Befolgung einfach so gewöhnt ist. Dennoch reicht dies nicht unbedingt aus, um dem Sittengesetz als Gesetz Geltung zu verschaffen. Dies kann nur durch Sanktionen geschehen. Die Moral hat die Möglichkeit, naturhafte Antriebe ausnützend, mittels Hoffnung und Furcht – vor allem der Furcht, da die Moral sich mehr in Verboten artiku-

⁴²⁹Ebd., 117.

liert, d. h., die als lustvoll imaginierte Triebbefriedigung hemmen will – in den natürlichen Triebverlauf einzugreifen, d. h., indem sie die Befolgung eines Ge- oder Verbotes mit einem Gut verknüpft resp. die Übertretung mit einem Übel. Nach Locke⁴³⁰ gibt es drei mögliche Sanktionen: die religiöse, juridische und die öffentliche Meinung. Bentham kennt noch eine vierte, die physische, d. h. die „naturbedingten Folgen unseres Verhaltens [...]“. Diese Sanktionen vermögen aber bestenfalls nur ein 'legales', also dem Sittengesetz gemäÙes Handeln zu bewirken, nicht eine moralische Gesinnung als dauernde Gewähr pflichtgemäÙer Willenseinstellung. Dies ist nur dann gegeben, wenn die moralischen Normen als durch sich selbst verpflichtend anerkannt werden. Dann ist es das eigene Gewissen, das ihre Übertretung mit Reue und Schuldgefühl bestraft und ihre Befolgung mit Gemütsruhe und innerer Befriedigung belohnt“.⁴³¹

Zusammenfassend läÙt sich somit festhalten, daÙ, „wo weder ethische noch auÙerethische Antriebe der Moral zu Hilfe kommen, [...] ihre Imperative ungeachtet ihres kategorischen Charakters wirkungslos [bleiben]. Ihr selbst wohnt keine Macht inne, um sich Gehorsam zu erzwingen. Sie kann zwar gebieten, aber nur auf einem Umwege, nÄmlich durch Aufruf von Motiven, die nicht selbst moralischer Natur sind, ihren Geboten Gehör verschaffen“.⁴³²

Die Konsequenzen für die Frage nach dem Sinn des Lebens sind nach dem bisher Gesagten offensichtlich. In der Moral spricht

⁴³⁰John Locke, Essai II B § 6–14. (So lautet die unzulÄngliche Quellenangabe Reiningers.) Reinger bezieht sich hier auf Lockes „An Essay Concerning Human Understanding“, II. Buch, Kap. 28, § 6–13 (s. John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 1: Buch I u. II, Hamburg: 4., durchges. Aufl. 1981, 442–448).

⁴³¹Wph. u. E., 119.

⁴³²Ebd., 120.

sich kein unbezweifelbarer Selbstwert aus, dessen anstrebbare Verwirklichung das Leben sinnvoll zu machen vermöchte. Die Werte der Moral, selbst ihr Grundwert, das Gute, sind Mittelwerte. Sie entstehen schon allein aus der Tatsache, daß Menschen zusammenleben und dienen zudem einem bestimmten Zweck. Sie sollen die Grundlage für das Wohl der Gemeinschaft bilden, wie auch immer dieses konkret bestimmt sein mag. Vom Standpunkt der Moral aus wird das Wohl aller in einer Gemeinschaft zusammenlebender Menschen durchaus als ein Selbstwert angesehen. Dies ist nach Reininger aber nur eine Forderung der Moral, und zwar eine stillschweigende, nicht begründete Forderung, die ebenfalls wie alle anderen Forderungen der Moral kritisierbar und damit nicht unbezweifelbar gewiß sind. Darin, daß aber nun die Moral in kategorischer Form an den einzelnen herantritt – und dies kann sie nur, indem sie ihren ursprünglichen Zweck verschweigt, ihre geschichtliche Gewordenheit und damit ihre Bedingtheit und Relativität nicht offenlegt, sondern im Gegenteil absolute Geltung beansprucht und ihre Gebote oft als göttliche Gebote deklariert –, liegt nun in der Tat noch die Möglichkeit, daß Menschen in der pflichtgemäßen Befolgung moralischer Gebote den Sinn ihres Lebens erblicken können. Denn die Feststellung des ursprünglichen Zwecks moralischer Imperative ist keine Tatsache des Wertbewußtseins, sondern ein Ergebnis der Ethik. Das bedeutet, daß für denjenigen, der die moralischen Normen als unbedingte **erlebt**, sie nicht hinterfragt oder hinterfragen kann, „die Gefolgschaft als solche, die pflichtgemäße Unterordnung unter allgemein anerkannte Normen und die damit gegebene Sicherheit der Lebenseinstellung ein moralsegebundenes Leben sinnvoll erscheinen lassen“.⁴³³

Es gibt nach Reininger noch eine weitere Möglichkeit in der Moral den Sinn des Lebens zu sehen, allerdings „auf einem viel

⁴³³Ebd., 121.

niedrigeren Standpunkte“.⁴³⁴ In Verbindung mit bestimmten religiösen Vorstellungen dient die Moral als Anleitung „'verdienstvolle Werke' zu sammeln. Diese werden – ich möchte das die Sparkassenmoral nennen – gleichsam bei einer himmlischen Behörde eingezahlt und dort sorgfältig gebucht, woran sich die Hoffnung knüpft, beim Eintritt in das Jenseits das angesammelte Kapital mit reichlichen Zinsen in Gestalt ewiger Seligkeit rückbezahlt zu erhalten“.⁴³⁵ Diese Auffassung kritisiert Reinger selbstverständlich. Aus ethischer Perspektive gesehen, ist sie „unvornehm“, weil auf dem Lohngedanken beruhend. Ferner mißachtet sie den kategorischen Charakter moralischer Imperative und ist somit letztlich unmoralisch. Reinger konstatiert jedoch: „Aber sie [diese Auffassung von Moral. Ergänzung v. mir] ist, wenn auch oft uneingestanden, vielleicht die allerverbreitetste und kann zu einer der stärksten Stützen äußerlich moralischen Verhaltens werden. Sie vermag für den Gläubigen richtungsgebend zu wirken und ihm so einen Sinn seines Lebens wenigstens **vorzutäuschen**.“⁴³⁶ Für den „Wissenden“, d. h., für den ethischen Rationalisten, können moralische Imperative als verbindlich angesehen werden, wenn sie mit dem eigenen Wertbewußtsein übereinstimmen. Dann **werden** sie zu Selbstwerten und werden als autonom gesetzte erlebt. Ob dies geschieht, hängt nicht von der Moral ab, sondern von einer selbständigen Entscheidung.

Im Gang der Interpretation ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß nunmehr die Gewinnung eines Lebenssinnes endgültig und ausschließlich am einzelnen Menschen hängt. Die Verwiesenheit des einzelnen auf sich selbst war im Gang des Fragens schon früher offenkundig geworden. Dennoch schien die Moral

⁴³⁴Ebd.

⁴³⁵Ebd.

⁴³⁶Ebd., 121 f. (Hervorhebung v. mir).

eine letzte Möglichkeit zu bieten, den Lebenssinn quasi von einer äußeren Instanz zu erhalten.

Ethos

Es ergibt sich somit, daß letztlich möglicherweise allein aus dem persönlichen Ethos die Sinnggebung des eigenen Lebens geschöpft werden kann. Es muß daher – der etwas eigentümlichen Systematik Reiningers folgend – erstens umrissen werden, welche Merkmale das persönliche Ethos hat, zweitens muß geklärt werden, ob es ein solches Ethos gibt oder geben kann, so daß sich drittens herauschälen kann, welcher Oberwert nun endgültig sinnggebend zu wirken vermag bzw. wie der durch das Ethos gegebene Lebenssinn beschaffen ist.

Im Gegensatz zur Moral sind die Sollenszumutungen des Ethos zumindest von der Begriffsbestimmung her autonomen Ursprungs. Dazu sagt Reiningers: „Von Eigengesetzlichkeit kann nur dann die Rede sein, wenn es Wertantriebe gibt, die unabhängig von allen Kollektivwertungen und Fremdzumutungen aus dem Wertbewußtsein des einzelnen hervorgehen und die ihrerseits normgebend für ihren Träger wirken. Denen also die Form des 'ich soll, weil ich will' eigentümlich ist im Gegensatz zur Moral mit ihrem 'du sollst, ob du willst oder nicht'. Antriebe solcher Art, die nicht nur den natürlichen Neigungen, sondern auch den moralischen Geboten gegenüber ihre Selbständigkeit behaupten, können sich nur an absolute Wertungen knüpfen und an deren Objektivationen, an Selbstwerte, wie sie in den Wertideen zum Ausdruck kommen. In reflektiertes Bewußtsein erhoben, werden sie zu einem Streben nach Verwirklichung solcher Selbstwerte, die damit für den einzelnen den Charakter echter Ideale anneh-

men, die von ihm unbedingte Gefolgschaft verlangen. Sie begründen für ihn eine Selbstverpflichtung, die sich in der Form eines Imperativs aussprechen läßt, wenn sie auch nicht immer in dieser Form zu Bewußtsein kommen muß.⁴³⁷ Daher macht die „Gesamtheit in letzter freier Entschließung bejahter moralischer Idealbildungen autonomen Ursprungs [...] das aus, was man das individuelle Ethos einer Persönlichkeit nennen könnte.“⁴³⁸

Die Frage, ob es ein solches Ethos gibt, kann nach Reininger der einzelne Mensch nur für sich selbst beantworten. Entscheidend für die **Ethik** ist, ob die Einführung des Begriffs Ethos im hier gekennzeichneten Sinne etwas zur Erhellung jener Tatsachen des sittlichen Bewußtseins beitragen kann, die nicht durch Moral, Zwecksetzungen oder natürliche Antriebe erklärt werden können. Man dürfte nach Reininger auch dann von einem Ethos sprechen, wenn dieses nur ein ethisches Ideal wäre, das in der Wirklichkeit nur teilweise erreicht wird.

Es sind nun hauptsächlich zwei Kritikpunkte, die gegen die Annahme eines autonomen Ethos erhoben werden. Dies wirkt sich indirekt auch auf den aus dem Ethos entstandenen Lebenssinn aus. Die beiden erhobenen Einwände – Reininger führt indes keine Autoren an, die diese Einwände erheben – beziehen sich auf den Ursprung und die Motivation der ethischen Wertungen und Idealbildungen. So wird im ersten Fall der **autonome** Ursprung von ethischen Idealen bezweifelt. Es wird behauptet, letztlich gingen alle Imperative, die aus dem Wertbewußtsein des einzelnen zu stammen scheinen, auf Imperative der Gesellschaft zurück; dieser, ihr „wahrer“ Ursprung sei indes im Laufe der Zeit vergessen worden. Dagegen wendet sich Reininger, indem er auf

⁴³⁷Ebd., 123 f.

⁴³⁸Ebd., 123.

den besonderen Erlebnischarakter autonomer Selbstverpflichtungen rekurriert, der gerade im Gegensatz zu heteronomen Sollenszumutungen entsteht, die der einzelne gar nicht vergessen kann, da er mit diesen immer wieder im Laufe seines Lebens konfrontiert wird. Dieses Erspüren, Erleben eines Gegensatzes zwischen eigener und fremder Verpflichtung wird nach Reininger im Wertbewußtsein des einzelnen quasi objektiviert. Das heißt, der Gegensatz wird nicht nur gefühlt, er **besteht** für den einzelnen damit auch und wirkt sich auf seine Handlungen aus. Da es nur auf dieses Erleben ankommt – Reininger spricht auch vom „Gegenwartserlebnis“ –, sind auch Erklärungsversuche zur Entstehung des autonomen Ethos z. B. aus Naturanlagen letztlich belanglos und stellen keinen Einwand gegen die Autonomie dar.⁴³⁹ Ein weiterer Einwand richtet sich gegen den inhaltlichen Ursprung autonomer Sollensverpflichtungen. Es wird behauptet, daß das Ethos seine Inhalte aus der Moral schöpfe. Dazu bemerkt Reininger, daß es im allgemeinen keinen allzu großen inhaltlichen Unterschied zwischen Moral und Ethos gibt bzw. daß der Gegensatz Moral – Ethos nicht notwendigerweise auch eine inhaltliche Differenz der Normen bedeutet. Selbstverständlich kann es sein, daß sich ein persönliches Ethos ganz bewußt gegen herrschende Normen absetzt. Der entscheidende und wohl unüberbrückbare Unterschied zwischen Moral und Ethos liegt für Reininger aber nicht im Inhalt, sondern in der Heteronomie oder Autonomie normativer Verpflichtungen. Ferner besteht eine Abstufung von Ethos – Moral – Recht hinsichtlich des Umfangs der Gebote. Die sozialen Gebote der Moral stellen nur einen Teilaspekt für das Ethos dar; es umgreift und übersteigt sie, wie ebenfalls die Moral die Rechtssatzungen übersteigt. Für Reininger heißt das, daß nicht das Ethos seine Inhalte aus der Moral schöpft, sondern daß das Ethos gerade umgekehrt an der Bildung der Moral mitwirkt. „Die moralischen Imperative schöpfen ja

⁴³⁹S. ebd., 128.

zum guten Teil ihre lebendige Kraft aus dem Ethos der einzelnen und haben vielfach ihre Formung aus dem Ethos einzelner empfangen.⁴⁴⁰ Ferner gilt: Wird eine Moral bejaht und befolgt, entweder durch einen bewußten und freien Entschluß ohne hedonistische Motivationen oder weil sie von vornherein mit dem Wertbewußtsein übereinstimmt, so wandelt sich ihr heteronomer Charakter zu einem autonomen.

Ein entscheidendes Merkmal ethischer Wertungsweisen ist ihr Absolutheitscharakter. Gerade für die Sinngebung des Lebens ist ausschlaggebend, daß ein Wert um seiner selbst willen angestrebt wird, ohne daß er wiederum nur ein Glied in der Kette von Zwecken ist. Wird aber bestritten – und hier folgt nun der zweite wichtige Einwand gegen die Möglichkeit eines autonomen Ethos –, daß ethische Wertungen unbedingten oder absoluten Charakter haben können, daß das Erstreben eines als gut oder sinngebend erkannten Wertes rein um seiner selbst willen erfolgen kann, dann ist auch eine Sinngebung, wie sie Reininger vorschwebt, unmöglich. Dieser Einwand bezieht sich, präzise ausgedrückt, auf die **Motivation** ethischer Wertungsweisen. Es wird unterstellt, daß jede Wertung durch Nützlichkeitsabwägungen hedonistischer Gefühle nach dem Schema Lust – Unlust bestimmt ist und damit keine Entscheidung für einen Wert, eine Norm unbedingt und absolut im Sinne einer Zweckfreiheit ist.

Reininger stellt diesen Einwand kurz dar – auch hier gibt er nicht an, ob bzw. von wem der Einwand tatsächlich vorgebracht wurde – und entgegnet knapp. Seine Argumentation ist wie folgt: Zunächst ist zu sagen, daß sich aus ethisch gerichteten Idealsetzungen selbstverständlich Zwecksetzungen immanenter Art ergeben, da unser Handeln immer ein zweckgerichtetes Handeln ist. Dies ist kein Zugeständnis an den erwähnten Einwand, da dieser sich gegen die Motivation dieser Idealsetzungen selbst richtet. Den

⁴⁴⁰Ebd., 127 f.

Kern des Einwandes versucht Reininger zu widerlegen, indem er zwischen der Motivation einer Willensentscheidung und deren Begleiterscheinungen unterscheidet. Mit anderen Worten: Gefühle von Lust oder Unlust können ethische Entscheidungen begleiten, sie können mit diesen einhergehen. Das bedeutet aber nicht, daß ethische Wertungen aus dem einzigen Grund vollzogen werden, weil man sich von ihnen Lustgefühle verspricht. Reininger geht sogar noch einen Schritt weiter und macht das Lust-Unlust-Schema zum Gradmesser für wahrhaft ethische Entscheidungen. Denn die Vergewisserung der Übereinstimmung der Entscheidung und des Verhaltens im Sinne des persönlichen Ethos erfolgt stets durch Gefühle: „Die Freudigkeit über die Richtung und Sinn gebende Setzung von Idealen und die restlose Hingabe an sie und wiederum die Befriedigung über eine Leistung, die wir nur um der Sache selbst willen vollbracht haben, das Glücksgefühl der Einstimmigkeit mit uns selbst und die Ruhe des Gewissens, wenn wir im Sinne unseres Ethos gehandelt haben – oder ihr Gegenteil, wenn wir ihm untreu geworden sind. Und umso stärker wird jene Befriedigung gefühlt werden, je freier unser ethischer Wille von jeder Beimischung hedonistischer Triebfedern gewesen ist.“⁴⁴¹ Dabei bleibt für Reininger weiterhin die Möglichkeit absoluter und unbedingter Entscheidung aus dem persönlichen Ethos des einzelnen heraus bestehen, auch wenn es nicht beweisbar oder aufzeigbar ist, daß es eine solche reine ethische Motivation tatsächlich gibt, zumal es in der Lebenswirklichkeit sehr oft hedonistische Nebenmotive gibt. Der Hedonismus ist für Reininger aber kein überzeugender Einwand gegen die Annahme eines autonomen Ethos.

Nachdem nun die Möglichkeit einer absoluten und autonomen Wertung aus dem Wertbewußtseins des einzelnen erwiesen ist, gilt es nun, daraus die Konsequenzen für die Beantwortung der

⁴⁴¹Ebd., 130.

Frage nach dem Sinn des Lebens zu ziehen. Da eine Sinnggebung nur durch das Streben nach Verwirklichung ethischer Ideale erfolgen kann, ergibt sich daraus die Frage, wie diese inhaltlich bestimmt sind. Reiningers Ethikkonzeption läßt keine inhaltlichen Konkretionen zu. Da es keine vom Individuum unabhängigen Werte an sich gibt, gibt es auch keine von der Ethik zu formulierenden Vorgaben. Ethische Wertungen und Ideale sind daher grundlos, d. h., sie sind logisch nicht zu begründen. „Sie sind immer Bekenntnisse des ethisch gerichteten Menschen, keine beweisbaren Sätze.“⁴⁴²

Es läßt sich dennoch sagen, daß der Inhalt ethischer Ideale de facto nicht so unterschiedlich ist, wie es theoretisch der Fall sein könnte. Denn die Grundlage von Selbstwerten wird durch jene Wertungen gebildet, die im Rahmen der zahlenmäßig begrenzten Wertideen liegen. Nur durch Induktion – im Ausgang von Aussagen und Verhaltensweisen einzelner – stellt die Ethik fest, daß der Inhalt eines Ethos sich im „Koordinatensystem des Wahren, Guten und Schönen“⁴⁴³ bewegt. Was der einzelne darunter konkret versteht, ist allerdings offen und zudem geschichtlichen Wandlungen unterworfen. Biologische Attribute wie „Gesundheit, Kraft und Wohlgeratenheit des Leibes“ sowie „tapfere Selbstbehauptung, Rechtswahrung, aber auch Glücksgefühle und Glücksverlangen“⁴⁴⁴ können zu ethischen Werten werden, wenn sie ohne Vorblick auf einen zu erwartenden Nutzen erstrebt werden. Obwohl Reininger immer wieder die im Ethos wirksame Motivation derjenigen einer hedonistischen Einstellung bis hin zur intendierten, totalen Ausschließlichkeit kontrastartig gegenüberstellt, geht es ihm an dieser Stelle anscheinend darum zu betonen, daß ein Ethos nicht zu einer asketischen Lebenshaltung

⁴⁴²Ebd., 132.

⁴⁴³Ebd., 133.

⁴⁴⁴Ebd., 135.

führen muß. So schreibt er: „Eine veredelte Sinnlichkeit ist vielmehr selbst ein ethisches Ideal.“⁴⁴⁵

Zu der Gruppe möglicher Inhalte ethischer Willensrichtungen gehören nicht zuletzt auch ästhetische Wertschätzungen. Die Zweckfreiheit und Unbegründbarkeit ethischer Wertungen stellt diese ohnehin in die Nähe ästhetischer Schätzungen.⁴⁴⁶ In diesem Zusammenhang wird zur Kennzeichnung der ethischen Wertungsweise das Begriffspaar edel-unedel eingeführt. Diese Bezeichnung enthält sowohl die ästhetische – normfreie – Komponente als auch den Charakter einer Aufforderung zu einem Verhalten.⁴⁴⁷ Im Gegensatz zur moralischen Wertungsweise nach gut-böse bezieht sich die Wertung edel-unedel nicht nur auf Handlungen, sondern umfaßt den ganzen Menschen, sein Verhalten, seine Gesinnung, aber auch seine Veranlagung.⁴⁴⁸

Auch aus diesem Grund, so könnte man folgern, vermag eine ethische Einstellung der Frage nach dem Sinn des Lebens am ehesten zu entsprechen, da es in dieser Frage nicht nur auf äußere Verhaltensweisen ankommt, sondern im Gegensatz zur Moral auf eine gesamtheitliche Einstellung zum Leben. Die ethische Willensrichtung ist nicht allein auf den Menschen beschränkt – auch hier gibt es eine Übereinstimmung mit ästhetischen Wertungsweisen –, so daß es sogar zu einem Imperativ werden kann, das Schöne z. B. in der Natur zu erhalten; gerade aber nicht, weil

⁴⁴⁵Ebd.

⁴⁴⁶S. ebd., 133–135.

⁴⁴⁷Reininger erwähnt, daß die Bezeichnung nach edel-unedel sich mit Nietzsches Konzept einer Herrenmoral berührt, aber dennoch nicht mit ihr zusammenfällt (ebd., 136).

⁴⁴⁸Für die egozentrische Ethikkonzeption Reiningers haben Begriffe wie Schuld etc. einen ganz anderen Stellenwert. „Die Begriffe 'Verdienst' und 'Schuld', untrennbar von der Moral, verlieren hier ihren Sinn. Es ist kein Verdienst, so zu sein und so zu handeln, wie es dem eigenen Wesen gemäß ist. Vor sich selbst schuldig fühlen mag sich allerdings jener, der im Falle inneren Zwiespaltes nicht im Sinne seines Ethos entschieden hat.“ (ebd., 135).

es letztlich doch wiederum dem Menschen – auf welche Art auch immer – nützt, sondern um seiner selbst willen.⁴⁴⁹

⁴⁴⁹An dieser Stelle soll auf eine Kritik an Reiningers Ethikkonzeption insgesamt und auf seine Behandlung des Naturproblems im besonderen eingegangen werden.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik kritisiert Reiningers Ethik, die nur auf dem Wertbewußtsein des einzelnen beruhe, was zur Folge habe, daß er die „ganze Wirklichkeitssphäre des gemeinsam-sprachlichen, sittlich-verantwortlichen Handelns der Menschen in der Geschichte“ gar nicht in den Blick bekomme (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Urerlebnis und Ekstasis. Zu Reininger und Schelling, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Jg. 22, 1990, 13–26, 24). Nach Schmied-Kowarzik kann die „Wertphilosophie und Ethik“ somit nicht als praktische Philosophie gelten (ebd. 23). Dieser Kritik ist im großen und ganzen zuzustimmen. Man könnte allerdings im Sinne Reiningers sagen, daß auch jede praktische Philosophie, wie sie Schmied-Kowarzik im Sinn hat, nicht umhin kann, den deutlich in der „Wertphilosophie und Ethik“ dargelegten Tatbestand anzuerkennen und sich letztlich darauf zu gründen, daß der einzelne die für das gemeinschaftliche Handeln insgesamt notwendigen Normen etc. anerkennen muß. Reininger macht deutlich, daß es im Kontext mitmenschlichen Handelns keine ethisch-moralische Möglichkeit gibt, den einzelnen zur Anerkennung von Normen zu bewegen, wenn sie nicht im Einklang mit seinem Wertbewußtsein stehen. Mit anderen Worten: Es ist eine, auch von Schmied-Kowarzik nicht diskutierte, offene Frage, ob Reiningers Ethik nicht als Grundlage für eine (noch zu entwickelnde) Ethik, die dann auch dem menschlichen Handeln im Kontext von Natur und Geschichte (stärker) Rechnung trägt, betrachtet werden kann.

Schmied-Kowarzik sieht in Reiningers Philosophie eine „Absolutsetzung der menschlichen Subjektivität“ (ebd., 22). Wenn er – auf dem Boden dieser nicht gänzlich abweisbaren Kritik – allerdings schreibt, daß der „subjektive Idealismus – und das trifft auch auf Robert Reininger zu – [...] eine unheilige Allianz mit den objektivistischen Naturwissenschaften und der manipulativen Vernunft der Technik“ eingeht, und ferner behauptet, daß „für sie alle [...] der lebendige Vermittlungszusammenhang der Natur kein Problem [ist], sie [...] die Natur nur als totes Objekt der Erkenntnis und der Manipulation“ betrachten, so mag diese Kritik für die „objektivistischen Naturwissenschaften“ und die „manipulative Vernunft der Technik“ gelten, in bezug auf Reiningers Philosophie ist sie aber m. E. überzogen (ebd.). Dies ergibt sich nicht zuletzt aus der oben angeführten Tatsache, daß in Reiningers Philosophie eine Wertschätzung der Natur gerade „um ihrer selbst willen“ durchaus möglich ist, sie sogar als imperativische Forderung an den Menschen ergehen kann. Außerdem scheint nicht genügend berücksichtigt zu werden, daß der monistische (sic!) Idealismus Reiningers sich anscheinend mit der die menschliche Subjektivität gerade nicht verabsolutierenden, indischen Lehre des „Atman = Brahman“ verträgt. Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es sei lediglich auf eine Stelle hingewiesen, die in diesem Zusammenhang recht aufschlußreich zu sein scheint. Reininger

Jedem Ideal wohnt ein hortativer Zug inne. Besteht die Möglichkeit, der Verwirklichung eines Ideals durch eine bestimmte Handlung oder Verhaltensweise näherzukommen, so wird aus dem „Es soll“ des Ideals der **Wille** zur Ergreifung der bestehenden Möglichkeit. Weil nach Reininger in jedem Wollen immer schon eine Selbstverpflichtung, er spricht von einem Selbstbefehl, zur Ausführung des Willensentschlusses liegt, kommt es zu einem Sollen aufgrund des eigenen Wollens. Es entsteht ein **ethischer Imperativ**. Der von Reininger sogenannte ethische Imperativ kann nicht selbst Werte setzen, sondern er wirkt nur dort, wo bereits Wertungen absoluter Art im Spiele sind. Im Ringen mannigfacher widerstreitender Antriebe, dem auch der ethisch ausgerichtete Mensch unterliegt – denn ein Zustand, in dem stets und ohne widerstreitende Motivationen aufgrund der eigenen Wertehierarchie gehandelt wird, ist selbst ein Ideal –, kann der ethische Imperativ so etwas wie eine „seelische Hilfe“⁴⁵⁰ sein. Reininger schreibt: „Ethische Imperative sind ihrem Wesen nach nichts anderes als ein Versprechen an sich selbst, den eigenen ethischen Idealen jederzeit und unter allen Umständen die Treue zu bewahren. Die Einhaltung eines solchen Versprechens ist für den, der es sich gegeben hat, gewissermaßen eine Ehrensache vor

schreibt: „Das 'Tat twam asy' [Das bist Du. Anm. v. mir] hat in jedem Augenblick lebendigste Wirklichkeit (und Berechtigung)! Nicht: daß i c h es bin, der alles von sich aus beseelt, sondern: daß es derselbe Geist ist, der mich und alles andere beseelt. Es ist also nur e i n e gemeinsame Sache und auch nur e i n e gemeinsame Vernunft in allen Subjekten, welche sich uns phänomenal für jeden als 'seine' Seele, 'seine' Vernunft darstellt.“ (A 244 v. 22.04.1918 mit Zusätzen vom 26.04.1918 und 19.04.1923). Auch das persönliche Ethos Reiningers zeugt von einer hohen Achtung gegenüber der Natur; jedoch hat dieser Hinweis sicher nicht das gleiche philosophische Gewicht wie das vorgehend Gesagte (zu Reiningers sehr positivem Verhältnis zur Pflanzen- und Tierwelt s. Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 67 f.).

Abschließend sei bemerkt, daß aber mit Recht gefragt werden kann, ob die Empfehlung einer „ästhetischen Wertschätzung“ der Natur im Problemhorizont der Gegenwart ausreichend ist.

⁴⁵⁰Wph. u. E., 138.

sich selbst, dem Gefühlsmotive des Stolzes entspringend, und bedeutet gerade darum für ihn eine stärkste [sic!] Bindung.⁴⁴⁵¹

Die Frage nach dem Sinn des Lebens wäre nach dem bisher Gesagten dann beantwortet, wenn ein bestimmter Wert gefunden werden könnte, der an der Spitze einer Wertehierarchie steht und als sinngebender Oberwert fungiert. Die Ethik ist aus den genannten Gründen nicht in der Lage, konkrete, inhaltlich bestimmte Ideale zu benennen, wie z. B. Gerechtigkeit, Gesundheit, Liebe, die als anzustrebende Oberwerte fungieren könnten. Auch vom Leben des einzelnen Menschen aus gesehen gibt es nicht unbedingt einen ein für allemal feststehenden sinngebenden Oberwert. Durch persönliche Entwicklungen, Zeitumstände etc. können Ideale wechseln, sich verschieben und verändern.⁴⁵²

Bleibt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens damit völlig offen? Dies ist nicht der Fall, denn von Reininger her ist das formale Moment letztlich entscheidend. Das bedeutet, daß die Lauterkeit der Motivation, die Reinheit des Willens in der Werteskala über den Idealen steht, ja, Kriterium für ihren ethischen Charakter ist. In der Ethik ist die Reinheit des Willens das objektive „Kennzeichen der ethischen Gesamteinstellung. Dieses entscheidende Merkmal ist nicht der autonome Ursprung der ethischen Wertungen – auf diesen kann erst aus der Eigenart des Ethischen geschlossen werden –, sondern die R e i n h e i t d e s W i l l e n s auf Grund absoluter Wertungen und in der Richtung

⁴⁵¹S. ebd., 138.

Aus welchem Grund Reininger an dieser Stelle plötzlich vom ethischen Imperativ im Plural spricht, ist nicht ganz einsichtig und von der Sache her nicht zu begründen. Denn der einzelne bedarf nur eines einzigen Versprechens an sich selbst und nicht mehrerer bzw. verschiedener. Es ist darauf hinzuweisen, daß Reininger unter Stolz keine „überhebliche Selbsteinschätzung“ versteht (ebd., 131). Für ihn ist Stolz die „freudige Bejahung der eigenen Selbstverantwortlichkeit im Bewußtsein, nur seinem eigenen Wertwillen verpflichtet zu sein, aber auch im Hinblick auf die Höhe und Strenge der an sich selbst gestellter Anforderungen. Stolz in diesem Sinne ist Autonomie als Erlebnis.“ (ebd.).

⁴⁵²S. ebd., 139.

der durch sie gesetzten Ideale. Reinheit oder Lauterkeit des Willens bedeutet sein Freisein von allen Nebenmotiven, vor allem die Unbekümmertheit um die Folgen eines als richtig erkannten Verhaltens, aber auch Unbekümmertheit um Lob und Tadel anderer, ja sogar um die Übereinstimmung mit den Moralanschauungen einer bestimmten Zeit. Diese Selbständigkeit der Zielsetzung und Entscheidung in allen Fragen von grundsätzlichem Belange ist eben das, was der Ausdruck Autonomie besagen will, der sich als Eigengesetzlichkeit des persönlichen Wertbewußtseins deutet⁴⁵³. Der ethische **Charakter** eines Menschen zeigt sich darin, daß absolute Wertungen unablässig bejaht und festgehalten werden. Das ethische **Gewissen** ist nach Reininger jene Instanz, die feinfühlig über die Reinheit des Willens wacht.⁴⁵⁴ Die Gefühle Liebe und Stolz sind die Motive ethischen Verhaltens.⁴⁵⁵ Für das **Ethos des einzelnen** hat die Reinheit des Willens nicht nur eine theoretische Bedeutung, sondern sie ist „selbst der ethische Oberwert [...], ja, der ethische Wert schlechthin“.⁴⁵⁶ Nur durch die Reinheit des Willens werden Ideale zu ethischen Idealen. Da nur ethische Ideale einem Leben Sinn verleihen können, ist die Reinheit des Willens sozusagen die Bedingung der Möglichkeit für einen Lebenssinn. Das jedenfalls ist die Konsequenz, die man aus Reiningers Auffassung ziehen muß.

⁴⁵³Ebd., 131.

⁴⁵⁴S. ebd., 139.

⁴⁵⁵Liebe meint sowohl Wertliebe als auch Eros „als Antrieb der Seele zur Hingabe an höchste Werte“ (ebd., 131). Zum Verständnis von Stolz s. Fußnote 451. Man könnte vielleicht auch sagen, daß Liebe und Stolz eine gefühlsmäßige Stütze dafür sind, einen absoluten Wert mit reinem Willen zu verfolgen. Aber auch dies scheint keinen festen Grund für ethisches Verhalten zu bieten, denn diese Gefühle müßten schon im einzelnen vorhanden sein bzw. irgendwie selbst gesetzt resp. erzeugt werden, wodurch sich die Problematik nur weiter verschiebt. Das heißt: Wie kommt es eigentlich zur „Autonomie als Erlebnis“? Woher kommt der „Antrieb der Seele zur Hingabe an höchste Werte“? Ist er immer schon da? Entsteht er durch das Setzen eines Ideales gleich ursprünglich?

⁴⁵⁶Ebd., 139.

Aber die Reinheit des Willens steht noch nicht an der Spitze der Werteskala. Sie ist zwar ethischer Oberwert und „Grund“ für alle anderen ethischen Ideale. Sie ist zugleich selbst aber ein Ideal, und somit gilt für die Reinheit des Willens das gleiche, was für alle anderen Ideale auch gilt: Die Lauterkeit des Willens ist – wie schon gesagt – im Lebensvollzug wohl nie ganz zu verwirklichen; es besteht nie völlige Sicherheit, bis zu welchem Grade sie erreicht worden ist. Der einzelne kann sich wohl immer wieder darum bemühen, daß sein Verhalten nicht durch einen bestimmten Zweck, z. B. hedonistischer Art, motiviert wird. Die Reinheit des Willens bedarf ständigen Bemühens und ständiger Achtsamkeit von seiten des Individuums. Aber sie ist kein Gut, so ist m. E. Reiner zu verstehen, in deren Besitz man ein für allemal gelangen könnte. Als Ideal liegt sie quasi außerhalb des durch einen Menschen Machbaren, Herstellbaren, in gewisser Weise auch Verfügbaren. Allerdings ist der einzelne durchaus in der Lage, den **Willen zur** Reinheit des Willens aufzubringen. Dieser Wille zur Lauterkeit der Motivation liegt allein in seinem eigenen Verantwortungsbereich. Es ist das – Reiner greift hier einen Ausdruck der Stoa auf –, was „bei uns steht“.⁴⁵⁷ Es ist jener Beitrag, den wir allein leisten können und auch sollen. Der ethische Wert eines Menschen entscheidet sich an dieser Stelle. Er wird nicht am Inhalt seiner Ideale gemessen und auch nicht am Grad der tatsächlich erreichten Reinheit des Willens. „Wer diesen Willen zur Reinheit hat, ist ein ethischer Mensch [...]“. Die ethische Persönlichkeit in ihrer Vollendung gedacht, jene also, der ein von allen Trübungen freier Idealwille zum dauernden Grunderlebnis geworden ist, wäre so selbst das höchste Gut und der ethische Imperativ insofern ein Imperativ der Selbstvervollkommnung in der Richtung zunehmender Läuterung des ethischen Willens.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷Ebd.

⁴⁵⁸Ebd., 139 f.

An dieser Stelle ist m. E. nicht die Art und Weise der Kennzeichnung des ethisch vollkommenen Menschen wichtig, sondern wie radikal Reininger die Reinheit des reinen Willens faßt. Daß der ethische Imperativ ein Imperativ der Selbstvervollkommnung wird, darf, vom Ethos des einzelnen aus gesehen, gar nicht gewollt bzw. intendiert werden. Wird die Selbstvervollkommnung dennoch erstrebt, so ist der ethische Wille eben nicht mehr rein, weil zweckbedingt. Die obige Aussage gilt nach Reininger nur vom Standpunkt der Ethik aus. Der ethische Wille ist nur dann rein, wenn er dem Erstreben von Idealen dient, nicht aber, wenn er sich auf die eigene Person richtet, obwohl er sich natürlich auf die eigene Person auswirkt. „Vom Standpunkt der Ethik ist es daher so, daß zwar der ethische Wille bei seiner Unabhängigkeit vom äußeren Erfolg sich tatsächlich innerhalb der Einzelpersönlichkeit auswirkt, daß dies aber gerade nur dann ihrer Vervollkommnung zugute kommt, wenn er selbst nicht mit bewußter Absicht egozentrisch eingestellt ist.“⁴⁵⁹

Reininger bezieht die Reinheit des Willens aber nicht nur auf die Vervollkommnung, sondern – für unsere Fragestellung viel bedeutsamer – er fordert auch, daß, um es paradox zu formulieren, ein sinngebendes Ideal nicht um der Sinngebung willen erstrebt werden soll. Man kann es auch so ausdrücken: Es hat sich ergeben, daß der einzelne Mensch seinem Leben durch den Willen zur Reinheit des Willens einen Sinn zu geben vermag. Diese Sinngebung darf er eigentlich nicht intendieren. Denn sonst wäre der reine Wille nicht mehr wirklich rein, sondern durch die Sinnsetzung zweckbedingt. Reininger erhebt diese Forderung in einem kurzen Satz, ohne allerdings auf die weitreichenden Folgen für die Frage nach dem Sinn des Lebens einzugehen, die sich daraus ergeben müssen. So schreibt er, daß der ethische Wille

Es sei angemerkt, daß für Reininger der Idealwille zum Erlebnis werden kann, d. h., daß das Ideal nicht nur gesetzt wird, sondern anscheinend auch so verinnerlicht werden kann, daß es als Erlebnis auftritt.

⁴⁵⁹Ebd., 140.

nicht „wahrhaft 'rein' [wäre], wenn etwa die Sinnerfüllung des eigenen Daseins mit bewußter Absicht zum Zwecke eines bestimmten Verhaltens gemacht würde. Denn auch dann würde dieser Zweckgedanke die Reinheit des Willens trüben“.⁴⁶⁰ Dieser Gedankengang ist logisch stringent. Scheitert aber nicht an dieser Stelle, an der Reininger den Willen zur Reinheit des Willens noch über die Frageintention stellt, seine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens? Oder anders: Es mag zwar eine Antwort geben, aber ist sie denn durchführbar? Kann der einzelne von seinem „Sinnbedürfnis“ abstrahieren, den reinen Willen um seiner selbst willen anstreben – warum eigentlich? – und von daher letztlich, sozusagen indirekt, als „Nebenprodukt“, eine Sinnerfülltheit des eigenen Lebens erfahren; eine Sinnerfülltheit, die überdies im Kontext der Reiningerschen Philosophie im Grunde nur als Sinn-gebung denkbar ist?

Es soll nun die Antwort, die Reininger auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gibt und die sich schon aus dem bisher Dargestellten ergeben hat, noch einmal deutlich gemacht werden. Die „ethische Lebenseinstellung“, so Reininger, „ist grundsätzlich das e i n z i g e [...], wovon eine dauernde, das Leben als Ganzes umfassende Sinngebung erwartet werden kann“.⁴⁶¹ Das Streben nach anderen als rein ethischen Idealen – Selbsterhaltung, Vervollkommnung, Glück – besitzt, weil nie ganz und dauerhaft erreichbar, keine sinngebende Kraft, wohingegen „es im Wesen ethischer Ideale [liegt], daß schon der reine Wille im Streben nach ihrer Verwirklichung S e l b s t w e r t besitzt. Mögen diese Ideale ihrem Inhalte nach verschieden und die Möglichkeit ihrer

⁴⁶⁰Ebd., 140.

Nach diesem Satz folgt die schon zitierte Bestimmung der Reinheit des Willens, wie sie sich vom Standpunkt der Ethik aus darstellt. Diese Bestimmung ist aber genau genommen nur auf die Vervollkommnung der eigenen Person bezogen, nicht unmittelbar auf die Sinnfrage.

⁴⁶¹Ebd., 141.

Erfüllung begrenzt sein, die Unbedingtheit der Forderung, die der ethische Mensch aus der Tiefe seines Wertbewußtseins heraus an sie stellt, ist es, die da keine Frage mehr offen läßt. Denn ihr ist der gute Wille zur Reinheit der Motive alles, der äußere und selbst der innere Erfolg ihm gegenüber nichts. Das autonome Ethos trägt seinen Sinn in sich, weil es nichts mehr neben oder hinter sich hat, durch das es bedingt erscheinen könnte, und überträgt diesen Sinn auch auf das Dasein des ethisch gerichteten Menschen“.⁴⁶² Reininger sieht sich in Übereinstimmung mit Platon, der die Idee des Guten als höchste Idee verstand. Diesen Gedanken Platons faßt Reininger nun so, daß „alles 'Sein' einen Sinn nur empfängt in seiner Unterordnung unter den Gesichtspunkt des Wertes und zuletzt des höchsten, des ethischen Wertes“.⁴⁶³ Direkt an diesen Satz anschließend findet sich die einzige Stelle, an der Reininger über die Frage nach der Sinnggebung des **individuellen** Daseins hinausgeht – die für ihn leitend ist und sein muß –, wenn er schreibt: „Daher sind das Emporkommen des ethischen Menschen – nicht das des genialen Ausnahmemenschen oder des fragwürdigen Übermenschen – und die Ausbreitung ethischer Gesinnung auch das einzige, was der Menschheit als Gattung eine Art Sinn ihrer Existenz zu verleihen vermag.“⁴⁶⁴

Obschon die formale Ethik Reiningers keine konkrete Rangordnung der Werte festlegen kann und will, ergibt sich am Ende der Untersuchung dennoch so etwas wie eine Struktur für eine jeweils individuell zu füllende Rangordnung, die an der Leitfrage der Ethik, d. i. die Frage nach dem Sinn des Lebens, orientiert ist. Auf der untersten Ebene befinden sich die außer- oder nicht-ethischen Werte, z. B. hedonistische Wertvorstellungen und Ideale. Darauf folgen die ethischen Werte, denn nur sie können

⁴⁶²Ebd.

⁴⁶³Ebd.

⁴⁶⁴Ebd.

Man bemerke die vage Formulierung „eine Art Sinn“.

sinngesamt sein. An der Spitze steht der „ethische Oberwert: der reine Wille zum Guten schlechthin“⁴⁶⁵ oder in einer anderen Formulierung „der Wille zur Reinheit der Motive“,⁴⁶⁶ welcher Ausdruck für Reininger das gleiche meint. Damit ist die Frage nach dem Sinn des Lebens an ihr Ziel gelangt.

VI. Rückbezug auf die Fragesituation

Die Frage nach dem Sinn des Lebens kann als beantwortet gelten. Dies stellt aber noch nicht den Endpunkt der Überlegungen dar. Sollte die von mir für die Darstellung von Reiningers Position zugrunde gelegte Fragestruktur, d. h. der Gang des Fragens von der Fragesituation über das Ge- und Befragte zum Erfragten hin, auch auf Reiningers Gedankengang anwendbar sein, so müßte nun eine Rückwendung zur Fragesituation erfolgen. Warum? Eine Antwort kann sich nur dann als Antwort erweisen, wenn sie die Situation, in der die Frage entstand, aufhebt, bewältigt oder zumindest verändert. Wenn gilt, daß Fragen auf Antwort hin angelegt bzw. bezogen ist, so muß auch umgekehrt gelten, daß eine Antwort sich nie von der Frage lösen kann, sonst wäre sie eine Theorie ohne jeden Bezugspunkt und könnte nicht **Antwort** genannt werden. Die Fragesituation ist der Maßstab, an dem gemessen wird, ob durch die sich als Antwort artikulierende Theorie das Fragen wirklich „ins Ziel“, ans Ende gelangt ist und die Frage somit nicht mehr besteht. Es ist also erstens zu fragen, welche Konsequenzen die Überlegungen für die Ausgangssituation haben; zweitens ist zu überlegen, ob diese Konsequenzen

⁴⁶⁵Ebd.

⁴⁶⁶Ebd., 142.

nun ausreichend sind, um die Fragesituation aufzuheben, oder ob die gegebene Antwort noch Desiderate läßt oder sogar lassen muß. Wenn letzteres der Fall ist, so muß das nicht bedeuten, daß die Antwort, die sich nach einer gründlichen Reflexion als die einzig mögliche herausgestellt hat, falsch oder unwahr ist. Die Desiderate müssen dann aber benannt werden, so daß deutlich wird, worin die Aporien genau bestehen.

Auf die Frage nach dem Sinn des Lebens bezogen heißt das:

Welche Konsequenzen ergeben sich für den in der Fragesituation Stehenden daraus, daß nach Reininger der Sinn des Lebens in einem Streben nach Verwirklichung eines Oberwertes besteht und daß es letztlich entscheidend auf den Willen zur Reinheit der Motivation ankommt?

Entspricht diese Antwort der in der Fragesituation gesuchten Sinngebung? Oder sind der Fragesituation Wünsche und Tendenzen inhärent, die durch Reiningers Sinngebung nicht abgedeckt werden resp. abgedeckt werden können?

Vollzieht aber Reininger selbst einen Rückbezug auf die Fragesituation? Dies geschieht m. E. am Ende der „Wertphilosophie und Ethik“. Das letzte Kapitel der „Wertphilosophie und Ethik“ trägt den Titel: „Praktische Ethik“ mit den Unterabschnitten „Die letzten Fragen“, „Was sollen wir tun?“ und „Was dürfen wir hoffen?“. In diesem Kapitel zieht Reininger die Konsequenzen aus seinen Überlegungen und fragt nach ihrer praktischen Relevanz. Dies geschieht nicht, um die Bedeutung philosophischer Reflexion für die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit aufzuzeigen und damit Philosophie z. B. zu rechtfertigen. Gesellschaftliche Probleme liegen Reininger ja ohnehin fern. Es geschieht auch nicht mit der Absicht, Philosophie müsse am Ende einer bestimmten Reflexion – hier der Reflexion über die Sinnfrage – nun die Ebene der Philosophie verlassen, um endlich praktisch zu werden, d. h., ihre Ergebnisse in die Tat umzusetzen; das könnte in diesem Zusammenhang heißen: einzelnen Menschen

zu helfen, den Sinn ihres eigenen Lebens zu finden resp. ihnen zu sagen, was der Sinn ihres jeweiligen Lebens ist. Reininger bleibt – es sei hier an seine Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis erinnert – auf der Ebene der Theorie. Es hat sich bereits früher ergeben, daß die Ethik keine konkreten, inhaltlichen Vorgaben machen kann, worin konkret der Sinn des Lebens besteht. Dennoch hat Reininger am Ende seiner „Wertphilosophie und Ethik“ (immer noch) den „leidenden und kämpfenden Menschen“⁴⁶⁷ im Blick. Und das heißt: den in der Fragesituation stehenden Menschen. Man könnte es auch so ausdrücken: Reininger knüpft mit seinem Resümee an die Ausgangssituation an und fragt sich, wie seine theoretische, formale Ethik den Menschen bei der Gestaltung ihres Lebens helfen kann. Oder anders: Kann – und wenn ja, wie – die theoretische Ethik dazu beitragen, dem Leben tatsächlich einen Sinn zu **verleihen**, nachdem die Frage selbst schon beantwortet ist, so daß die **Fragesituation** bewältigt werden kann? Die Frage nach dem Sinn des Lebens entsteht aus einer Situation des Leidens, der Not. Durch die Beantwortung der Frage verschwindet – wenn überhaupt – noch nicht die Situation selbst. Erst wenn Wege gewiesen sind, wie die theoretische Antwort in die Praxis umgesetzt werden kann, kann die Situation bewältigt werden.

Genau diese Konsequenzen für den einzelnen Menschen hat Reininger im Sinn, wenn er schreibt, daß sich nun, am Ende der theoretischen Überlegungen, die Frage Kants „Was sollen wir tun?“ aufdrängt.⁴⁶⁸ Diese Frage steht für Reininger interessanterweise also nicht am Anfang der Ethik, sondern ist eine der „letzten Fragen“. Diese Frage hat nach Reininger in der Moderne einen weiteren - und man möchte hinzufügen: einen etwas anderen

⁴⁶⁷Ebd., 188.

⁴⁶⁸Reininger bezieht sich ausdrücklich auf Kant. Er verwendet aber nicht die exakte Formulierung Kants, die lautet: „Was soll ich tun?“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 805/B 833). Die Verwendung des Plurals hat aber keine weitere inhaltliche Bedeutung.

– Bedeutungsgehalt als bei Kant. Da das menschliche Leben nicht von sich aus sinnvoll ist, sondern erst durch ein Tun im weitesten Sinne des Wortes sinnvoll gemacht werden kann, sind in der Frage „Was sollen wir tun?“ Probleme der Lebensführung angesprochen, d. h., es geht um die Frage: „Wie **verleihen** wir unserem Leben einen Sinn?“⁴⁶⁹ Mit dieser Frage kehrt „die Ethik an ihrem Ende zu ihrem Ursprung, dem Suchen nach Lebensweisheit“ zurück.⁴⁷⁰ Wozu kann die Ethik nun konkret beitragen?

Der Mensch, der über eine ganz klare Rangordnung der Werte verfügt und stets im Einklang mit seinem Wertbewußtsein entscheidet und handelt, weiß von sich aus, was ihm sein Ethos gebietet und worin der Sinn seines Lebens besteht, so daß er keiner Unterstützung durch die Ethik bedarf. Dieser Mensch ist aber selbst ein Ideal. Die Ethik vermag dort, wo diese Rangordnung nicht klar gefühlt wird, zur Erhellung derselben beizutragen und die Kraft zu verstärken, auch tatsächlich gemäß dem eigenen Wertbewußtsein zu handeln.⁴⁷¹ Sie vermag allerdings kein autonomes Ethos selbst hervorzubringen, sondern nur jenen Menschen zu helfen, die sich schon auf dem Weg zu einem solchen Ethos befinden. Selbst wenn die Autonomie der Willensentschlüsse und Idealbildungen nie völlig erreicht werden kann, so genügt es doch für die Sinngebung des Lebens, daß der einzelne in Übereinstimmung mit seinem eigenen Wesen eine Wertung unbedingt bejaht.

Die formale Ethik bietet keine konkreten Handlungsanweisungen, sondern nur eine allgemeine ethische Lebenshaltung. Dies ist nach Reininger aber keine Schwäche der Theorie, da es keiner Ratschläge für die Praxis bedarf. Was der einzelne zu tun hat,

⁴⁶⁹Wph. u. E., 188. Fettdruck v. mir.

⁴⁷⁰Ebd. Vgl. auch S. 30-33 dieser Arbeit.

⁴⁷¹S. Wph. u. E., 192.

drängt sich – auch bedingt durch die Anforderungen des täglichen Lebens – ganz von selbst auf. Die Anweisung der formalen Ethik lautet somit: „Tue Deine selbstgestellte oder von Dir anerkannte Pflicht unentwegt und frohen Herzens und Du hast alles getan, was man von Dir verlangen kann und auch genug, um mit Deinem Gewissen im Reinen zu sein und Dir einen Sinn Deines Lebens zu sichern.“⁴⁷²

Da es für die Sinnggebung nur auf das Streben nach der Reinheit des Willens ankommt und nicht auf äußeren oder inneren Erfolg – denn das erfolgreiche Streben nach Verwirklichung von Selbstwerten wird nicht nur durch mangelnden Willen gelähmt, sondern auch durch „Richtung und Stärke der natürlichen Neigungen und Antriebe, Temperament, Leibesbeschaffenheit und äußere Lebenslage“⁴⁷³ etc. –, wird der einzelne gerade durch die Akzentuierung auf das Streben davor bewahrt, vor der Realisierung seines Lebenssinns zu resignieren. Allerdings erfordert dies „eine heroische Haltung vom ethischen Menschen, eine Unbekümmertheit nicht nur um eigenes Glück und Leid, sondern auch um Sieg und Niederlage, Erfolg und Mißerfolg“.⁴⁷⁴ Es drängt sich an dieser Stelle die Frage auf, ob nicht die geforderte „heroische Haltung“ und damit das Streben nach Sinnerfüllung des Lebens maßgeblich und evtl. unwiederbringlich geschwächt wird, wenn jedweder Erfolg äußerer oder innerer Art versagt bleibt. Speist sich die „selbstlose Liebe zu höchsten Werten, eine Liebe, die nichts begehrt und nichts erhofft, aber doch immer tätige Liebe bleibt“⁴⁷⁵ und die vor der Entmutigung und einem pessimistischen Lebensgefühl bewahren soll, nicht letztlich **auch** aus der Hoffnung, in dem Streben nach Verwirklichung dieser Werte Fortschritte zu machen?

⁴⁷²Ebd., 194.

⁴⁷³Ebd.

⁴⁷⁴Ebd., 196.

⁴⁷⁵Ebd.

Reininger betont, daß der einzelne immer die Möglichkeit hat, sich im unmittelbaren Jetzt der Gegenwart von seiner früheren, vielleicht als unrichtig oder unethisch erkannten, Handlungsweise zu befreien und sich neu zu entwerfen. Das Befreiende an diesem Gedanken ist, daß der Mensch nicht sklavisch von seinen früheren Taten bestimmt ist, sondern immer die Möglichkeit der Selbstbestimmung hat.⁴⁷⁶

Der letzte Abschnitt in der „Wertphilosophie und Ethik“ unter dem Titel „Was dürfen wir hoffen?“⁴⁷⁷ kann in gewisser Hinsicht als der Versuch Reiningers gewertet werden, die Egozentrik der Sinnggebung zu sprengen. In teilweise sehr persönlichen, religiös-mystischen Spekulationen geht er der Frage nach, „ob die Bedeutung des Ethischen tatsächlich nur in den engen Grenzen empirischen Daseins ethisch veranlagter einzelner beschlossen ist oder ob ihm nicht doch auch ein über die individuelle Existenz des Wertenden hinausgreifender Sinn zukommt“.⁴⁷⁸ Wenn letzteres der Fall wäre, so wäre die Sinnsetzung des einzelnen, die zwar als absolute erlebt wird, nämlich als Forderung zur Reinheit des Willens, deren Verwirklichung in der Lebenspraxis aber immer im Fragmentarischen steckenbleibt und die im gewissen Sinne relativ ist, weil sie immer neben anderen denkbaren Sinnsetzungen steht, quasi überhöht und eingebettet in einen Gesamtzusammenhang, der nicht ausschließlich vom einzelnen konstituiert ist. Eine Sinnggebung des Lebens gibt es nach Reininger bekanntlich nur, wenn der Mensch sich den Willen zur Reinheit des Willens bzw. den Willen zum Guten schlechthin als oberstes Ideal setzt und sein Leben in den Dienst dieses Ideals stellt. Wenn dieser Wille zum alles bestimmenden Erlebnis geworden ist, empfindet der einzelne die absolute Forderung, diesem Ideal

⁴⁷⁶S. ebd., 143–187.

⁴⁷⁷Auch hier gilt das in der Fußnote 468 Angemerkte. Die genaue Formulierung Kants lautet: „Was darf ich hoffen?“ (Kritik der reinen Vernunft, A 805/B 833).

⁴⁷⁸Wph. u. E., 197.

nachzukommen. Damit geht einher, daß seine Sinnsetzung als absolut empfunden wird. Diese Absolutheit, so muß man sagen, ist aber immer und letztlich noch vom einzelnen „gemacht“. Das bedeutet, daß ihr keine objektive Absolutheit zukommt, sondern nur eine relative, auf den einzelnen bezogene und von ihm konstituierte.

Was Reininger hier m. E. sucht, ist also eine vom einzelnen Menschen zwar nicht völlig losgelöste Absolutheit – denn der reine Wille zum Guten muß immer in der Lebenspraxis von jedem ethischen Menschen verwirklicht werden –, aber eine solche, die den einzelnen umgreift und durch sich selbst besteht. In der Formulierung Reiningers heißt das: „Die Frage ist vielmehr, ob unabhängig von j e d e m Erfolg dem reinen Willen zum Guten an und für sich und durch sich selbst eine Bedeutung zukommt, die nicht an das empirische Dasein seines Trägers gebunden ist. [...] Die Frage ist also kurz die: Kommt dem reinen Willen selbst absolute, also metaphysische Bedeutung zu oder nur eine relative innerhalb des Lebensraumes ethisch gerichteter Einzelpersonen?“⁴⁷⁹ In dieser Fragerichtung taucht m. E. wieder ein bedeutsames Moment der Fragesituation auf, das aber im Verlauf der Überlegungen eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Schon zu Beginn der hier vorgelegten Interpretation wurde darauf hingewiesen, daß in der Fragesituation die durch Familie, Gesellschaft, Religion etc. gesicherte Sinnngewißheit erschüttert wurde; eine Sinnngewißheit, die absolut war in jenem Sinne, wie sie jetzt von Reininger wieder gesucht wird: die Sinnngewißheit wurde als den Menschen umgreifend, ihm vorgegeben erlebt, d. h., die Absolutheit dieses Sinns war nicht vom einzelnen konstituiert. Es ist m. E. nicht falsch, wenn man unterstellt, daß die

⁴⁷⁹Ebd., 198.

Angemerkt sei, daß Reininger natürlich keinen Rekurs auf ein Reich von Werten an sich im Blick hat, da für ihm ein solches theoretisch unhaltbar ist.

Intention des Fragenden auch darin bestand, daß der noch zu findende Sinn des Lebens ebenfalls jenen Charakter der Absolutheit tragen sollte. Dies schien bislang nicht möglich zu sein. Denn jene Instanzen wie Leben, Geschichte, Natur und Transzendenz, die eine solche Sinngebung hätten ermöglichen können, wurden von Reininger aus den dargelegten Gründen nicht als sinnstiftend erachtet. An dieser Stelle der „Wertphilosophie und Ethik“ scheint nun die Möglichkeit aufzuleuchten, daß diese – wie Reininger es nennt – „metaphysische Bedeutung der Sinngebung unseres Lebens“⁴⁸⁰ evtl. doch noch realisiert werden kann.

Es bleibt zunächst die Frage, ob die Art und Weise, wie Reininger die Absolutheit des Lebenssinns faßt, dem Desiderat des Fragenden entspricht. Dennoch kann diese Fragestellung Reiningers zumindest als der Versuch verstanden werden, sich auf die Frage-situation und die darin enthaltenen Intentionen zurückzubeziehen bzw. auf sie zu antworten, auch wenn dies – wie schon häufiger erwähnt – natürlich nicht in dem Kontext geschieht, der in dieser Arbeit gewählt wurde.

Da der ethische Mensch ein Ideal um seiner selbst willen erstrebt und nicht darum besorgt ist, ob ihm sein Streben im Alltag Nutzen und Vorteile bringt, ist er in gewisser Weise herausgehoben aus den zeitlichen Abläufen des Alltagslebens. Er ist auf Ewigkeit bezogen. Sein Leben und alle seine konkreten Entscheidungen sind auf Ewigkeit ausgerichtet. Unter Ewigkeit versteht Reininger keine Fortdauer des Lebens nach dem Tod, keinen unendlich langen Zeitraum, sondern völlige Zeitlosigkeit. Diese Zeitentbundenheit reicht – so Reininger – in das Leben des ethischen Menschen hinein. Jeder Augenblick ist von hohem Wert, weil – und hier nimmt Reininger einen Gedanken Goethes auf – er Repräsentant einer ganzen Ewigkeit ist. Reininger meint, daß das Leben des ethischen Menschen eine über die eigene Sinnsetzung hinausreichende, metaphysische Bedeutung besitzt, weil es

⁴⁸⁰Ebd., 204

nicht an die Hoffnungen und Erfolge des irdischen Daseins gebunden ist.

Reininger gesteht zu, daß die Behauptung einer metaphysischen Bedeutung des Lebens auf einem Glauben beruht; jedoch einem Glauben, der „vernünftig“ ist, weil er den Tatsachen nicht widerspricht. Zur Begründung dieses Glaubens kann an die „Naturüberlegenheit ethischer Wertungen“⁴⁸¹ angeknüpft werden. „Diese stellen sich über das Leben und alle biologischen Werte, denn ob das Leben ein Gut ist und welche Form des Lebens wert ist, gelebt zu werden, ist doch zuletzt selbst wieder Sache ethischer Entscheidung. Sie stehen aber vielleicht auch in dem Sinne über dem Leben, als sie ihrer Bedeutung nach über die empirische Person in ihrer psycho-physischen Existenz hinausweisen.“⁴⁸² Reininger meint, daß der ethische Mensch in einer „zweidimensionalen Wertewelt“ lebt, „insofern etwas in uns ist, das über das bloß naturhafte Dasein mit seinem triebhaften Glücksverlangen und Zweckstreben sich erhebt und ihm gegenüber seine Selbständigkeit und Rangüberlegenheit behauptet“.⁴⁸³ Dieses, das empirische Transzendierende *im* Menschen, nennt Reininger auch das Göttliche im Menschen oder den „Gott in uns“. Damit ist kein persönlicher Gott wie im Christentum gemeint, sondern Gott wird als dasjenige verstanden, „was ich als mein Innerstes und Eigenstes, als den tiefsten Kern meines Wesens in Gestalt eines heranziehenden und verpflichtenden Ideals unmittelbar erlebe und das als Erlebnis auch unwiderleglich und unmittelbar gewiß ist“.⁴⁸⁴

Zusammenfassend läßt sich sagen: „Die metaphysische Bedeutung der Sinnggebung unseres Lebens aber wäre dann die, daß uns das Ethos, von dem sie ja allein zu erwarten ist, schon mitten im

⁴⁸¹Ebd., 202.

⁴⁸²Ebd.

⁴⁸³Ebd., 203.

⁴⁸⁴Ebd., 204.

Endlichen mit dem Unendlichen verbindet und daß es unsere Aufgabe wäre, jenen göttlichen Funken in uns immer mehr aus seine Verstrickung im Endlichen zu befreien, wie dies durch jedes reine Wollen im Dienste ethischer Ideale schon jetzt tatsächlich, wenn auch immer nur annähernd, geschieht. Es gibt keinen anderen Weg jenen Schritt aus der Zeit in die Ewigkeit zu tun, als die Behauptung des ethischen Willens innerhalb unseres natürlichen Daseins. Jener Glaube fügt dem hinzu, daß diesem Willen eine Bedeutsamkeit zukommt, die nicht von seinem Erfolg im Diesseits abhängt. In ihm werden wir der Zugehörigkeit zu einer metaphysischen Ordnung der Dinge inne; er selbst aber schöpft seine Überzeugungskraft nicht aus theoretischen Überlegungen, so sehr ihm diese auch in mancher Hinsicht entgegenkommen mögen, sondern aus dem Bewußtsein des allem Naturhaften, überlegenen Ranges der ethischen Wertungen, zuhächst des reinen Willens zum Guten als des höchsten aller Werte. Es bleibt daher zuletzt bei K a n t s schönstem und tiefstem Worte: 'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein g u t e r W i l l e .' Dieser höchste Wert, den wir kennen, ist selbst ein Absolutes und darum Metaphysisches, während alle Gedanken sich überschlagen, die hinter diesem Absoluten ein noch Absoluteres im Transzendenten suchen. Dem Metaphysischen ist aber die Transzendenz nicht wesentlich. Es umgibt uns immerwährend und überall. Wir brauchen darauf nicht zu hoffen, sondern uns seiner Allgegenwart nur bewußt zu werden.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵Ebd., 204 f.

C. Resümee

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Reininger in seiner Philosophie einen in allen Bereichen äußerst konsequent durchgehaltenen Immanenzstandpunkt einnimmt. Er besteht in dem Verzicht auf die Behandlung jedweder möglicherweise dem Bewußtsein transzendenter Gegenstände, nicht so sehr, weil er deren Existenz leugnet, wohl aber, weil nichts über sie ausgesagt werden kann – und braucht. Metaphysik der Wirklichkeit soll besagen, „daß das Metaphysische, also die letzten Prinzipien des Seins und Denkens, nicht im Transzendenten zu suchen sind, sondern daß sie in der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit verborgen liegen und es nur einer tiefen Besinnung auf diese bedarf, um die metaphysischen Probleme einer erkenntnistheoretisch einwandfreien Lösung zuzuführen“.⁴⁸⁶ Auch in seiner praktischen Philosophie nimmt Reininger diese Grundhaltung ein. So gibt es für ihn keine an sich bestehenden Werte, sondern Werte entstehen erst durch die vom einzelnen vollzogenen Wertungen. Es ergeben sich insgesamt vier Charakteristika seiner Ethik:⁴⁸⁷

Sie ist *erstens* "Persönlichkeitsethik", d. h., seine Ethik ist ausschließlich auf den einzelnen bezogen, denn letztlich liegt bei ihm allein die Entscheidung darüber, ob und welche heteronomen und autonomen Wertungen anerkannt werden.

Reininger versteht seine Ethik *zweitens* als „absolute Ethik“ in dem Sinne, daß es für sie entscheidend um die Reinheit des Willens geht, so daß weder der äußere noch der innere Erfolg des ethischen Strebens Bedeutung besitzen; dies impliziert ferner, daß alle Nebenmotivationen ausgeschaltet werden sollen. Im Rahmen dieser absoluten Ethik bezieht sich die ethische Verpflichtung auf das Streben zur Verwirklichung aller Selbstwerte.

⁴⁸⁶Robert Reininger, Lebenslauf, in: Karl Nawratil, Robert Reininger, a. a. O., 15.

⁴⁸⁷S. Wph. u. E., 189 f.

Sie ist *drittens* formal, da sie keine materialen Bestimmungen der Ideale vornimmt, keine Handlungsanweisungen vorgibt und es ihr primär auf den „ethischen Charakter“, die Gesinnung eines Menschen und nicht so sehr auf dessen Handlungen ankommt.

Viertens ist die Ethik laut Reiningers „metaphysisch“, weil sie von der Möglichkeit der Selbstbestimmung des einzelnen ausgeht, und ferner, weil der reine Wille zum Guten zeitenthoben ist und den Menschen schon im Endlichen mit dem Unendlichen verbindet.

Insgesamt, so kann man sagen, steht das Werk Reiningers unter dem Anspruch, daß die Philosophie, die aus einer Suche nach Weisheit und Orientierung für das Leben entsteht, zu dieser „Weltorientierung“ und im weitesten Sinne auch zur Sinnfindung des Menschen beitragen soll, ohne allerdings dogmatisch zu werden und ohne die Reflexion zu vorschnellen Lösungen und „Tröstungen“ gelangen zu lassen. Aus diesem Grund steht die Philosophie Reiningers unter einer gewissen Spannung von Theorie und Praxis.

Das Gesagte gilt ganz besonders für die Frage nach dem Sinn des Lebens. Es hat sich, so hoffe ich, gezeigt, daß sie ein zentrales Motiv in Reiningers Leben und Werk darstellt. Nach seinen philosophiehistorischen Arbeiten und der „Metaphysik der Wirklichkeit“ kehrt Reiningers mit der „Wertphilosophie und Ethik“, in deren Zentrum als Grundfrage die Frage nach dem Sinn des Lebens steht, zur ursprünglichen Intention von Philosophie zurück. Eine Beantwortung der Frage ist nach Reiningers nur durch eine fundamentale Erkenntnis bzw. Einschränkung zu erreichen: Sinn – als Werterfülltheit – kann nicht im Ganzen der Wirklichkeit gefunden werden, sondern er muß vom Menschen selbst gesetzt werden. Dies geschieht, indem eine Rangordnung von Werten erstellt wird, an deren Spitze ein sinngebender Oberwert steht. Durch eine fortschreitende Formalisierung und Reduzie-

rung, unter Ausklammerung aller Hoffnungen, z. B. auf Glück, gelingt es Reininger, diesen Oberwert im Ethos des einzelnen auszumachen; sinngabend kann letztlich nur der „gute Wille“, der Wille zur Reinheit der Motive, sein. Das Leben des Menschen, das sich in den Dienst des Strebens zur Verwirklichung eines ethischen Ideals um seiner selbst willen ohne Rücksicht auf jedweden Erfolg oder Mißerfolg stellt, wird auch als Ganzes sinnvoll. Damit sind sozusagen die formalen Bedingungen für ein sinnvolles Leben gegeben. Dem einzelnen bleibt es überlassen, wie er die Rangordnung der Werte inhaltlich bestimmt. Der sinnstiftende, reine Wille zum Guten bewirkt nun aber, daß der ethische Mensch in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis steht; ein Spannungsverhältnis, das zugleich noch einmal einen Aufschluß über Reiningers Stellung zur Lebenssinnproblematik insgesamt zuläßt. Der einzelne steht auf der einen Seite in einem Kampf um die Sinnggebung des eigenen Lebens angesichts des Leidvollen im Leben überhaupt und der Tatsache, daß die Welt um ihn herum sinnlos ist, so daß nur er allein seinem Leben einen Sinn zu geben vermag, den es ohne diese Sinn-Gebung nicht hat. Diese Seite herrscht in der „Wertphilosophie und Ethik“ vor. Auf der anderen Seite ist – und dies zeigt sich am Ende des Buches – der ethische Mensch in gewisser Weise aus dieser Situation herausgehoben. Denn seine Sinnggebung erfolgt ja unter Absehung oder Verzicht auf jedweden „Erfolg“. Dies verbindet ihn schon im Endlichen mit dem Unendlichen, wobei an dieser Stelle nachdrücklich vor jedweder religiösen Vereinnahmung Reiningers gewarnt werden soll. Sub specie aeternitatis stellt sich die Problematik des Lebens anders dar; sie ermöglicht eine gewisse Distanz oder auch Gelassenheit dem eigenen Leben gegenüber. Dies muß als eine Spannung aufgefaßt werden und bedeutet keinesfalls, daß das Problem des Daseins, mit dem die Philosophie

beginnt und an deren Ende die Einsicht in das „unaufhebbar Problematische“ des Lebens steht, aufgelöst ist.⁴⁸⁸

Es soll noch auf eine mögliche *Kritik* an Reininger eingegangen werden. An zahlreichen Stellen in dieser Arbeit wurde kritisch zur Philosophie Reiningers Stellung bezogen. Dies soll hier nicht alles wiederholt werden. Nur einige besonders bedeutsame Aspekte seien herausgehoben.

Eine Kritik könnte im Rahmen der hier behandelten Themenstellung schon bei den erkenntnistheoretischen bzw. wertphilosophischen Grundaussagen Reiningers einsetzen.⁴⁸⁹ Ein für die Sinnfrage im engeren Sinne bedeutsamer Aspekt sei herausgegriffen: Reininger kann genaugenommen seine Theorie der Wertideen nicht begründen. Er kann weder erklären, wie es zu den Wertideen kommt, die sich in den sogenannten „Tiefenschichten“ des Wertbewußtseins jedes einzelnen finden sollen und sich in sogenannten „Grundwertungen“ aussprechen; noch kann er angeben, wie viele Wertideen es gibt und wie sie inhaltlich genau zu bestimmen sind. Ferner ist nicht eindeutig, warum die Wertideen sich auf das „Wahre, Gute und Schöne“ beziehen sollen und nicht auf ganz andere Wertungen. Es scheint fast so, als ob

⁴⁸⁸A 471 v. 13.05.1923. Vgl. auch A 1318 v. 25.09.1942. Dort heißt es: „Dem Schicksal gegenüber gibt es nur ein 'Trotzdem': den Rückgang auf das, 'was bei uns steht' in Verbindung mit Apathie gegen alles andere: die *Gelassenheit*, die sich nicht verwirren läßt, auch nicht durch die Frage nach dem Sinn des Lebens. Darin besteht die innere Freiheit und die Erlösung aus der Verklammerung in der realen Welt und der daraus folgenden Verkrampfung des Gemüts.“ Und in seinem Aufsatz über „Die Religion der Inder“ heißt es: „Denn bei aller Strenge und Reinheit fehlt dem Buddhismus doch jener Zug, welcher eigentlich den Kernpunkt abendländischer Ethik bildet: die heroische Hinwegsetzung über das Leid des Daseins zugunsten höherer Pflicht, die kraftvolle Lebensbetätigung im Dienste eines Ideals.“ (in: Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen, Leipzig/Wien: 1929, 83).

⁴⁸⁹Vgl. Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. 1, Stuttgart: 1978, 309–314; Walter Del-Negro, Rez. „Wertphilosophie und Ethik“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 2 (1947), 194–198, hier bes.: 197 f.

Reininger in die – letztlich unzugänglichen – Tiefenschichten des menschlichen Wertbewußtseins verlegt, was andere – von ihm kritisierte – Wertphilosophien in ein dem Bewußtsein transzendentes Reich an sich bestehender Werte projizieren.

Damit hängt zusammen, daß Reininger schon im wertphilosophischen Teil der „Wertphilosophie und Ethik“ von den ethischen Werten als den höheren und höchsten spricht, ferner von dem „allem Naturhaften überlegenen Rang“⁴⁹⁰ dieser Werte, obwohl es doch eine Maxime seiner Ethik ist, keine inhaltlichen Bestimmungen vorzunehmen, sondern die Erstellung einer Rangordnung von Werten dem einzelnen zu überlassen. Man ist geneigt zu fragen: Sind die ethischen Werte die höchsten, weil sie sinngabend sind, oder sind sie sinngabend nur deshalb, weil sie schon von vornherein als die höchsten aufgefaßt wurden?

Ein anderer Kritikpunkt ergibt sich, wenn Reiningers Antwort auf die Sinnfrage hinterfragt wird. Im Gang der interpretativen Darstellung von Reiningers Erörterung der Frage nach dem Sinn des Lebens wurde deutlich, daß die Sinnggebung, auf die er abzielt, erfolgsunabhängig und damit sicher sein soll. Dies ist auch insofern verständlich, als Reininger – auch hierin zeigt sich das in dieser Arbeit verwendete heuristische Prinzip der Fragestruktur als fruchtbar – auf die Fragesituation antwortet. Diese ist durch Leid und Not charakterisiert. Die Frage ist, wie im Gang des Fragens diesen Erfahrungen einerseits Rechnung getragen werden soll und andererseits eine Antwort gefunden werden kann, die nicht noch einmal durch solche Erfahrungen in Frage gestellt wird, was zur Folge hätte, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens ad infinitum gestellt würde, statt „ins Ziel“ zu kommen. Angesichts dieser Problematik wählt Reininger einen spezifischen Weg – und es bleibt die Frage, ob dieser Weg zwingend ist bzw. nicht andere Möglichkeiten denkbar sind –, der in letzter

⁴⁹⁰Wph. u. E., 205.

Konsequenz darauf hinausläuft, daß der Mensch von *jedweder* Erfahrung abstrahieren muß. Denn durch die Akzentuierung auf das Streben gelingt eine „sichere“, unangreifbare Sinngebung. Da es nur auf den Willen zur Reinheit des Willens ankommt, kann keine Erfahrung des Mißlingens diesen Sinn gefährden. Dies erfordert eine „heroische Haltung vom ethischen Menschen: eine Unbekümmertheit nicht nur um eigenes Glück und Leid, sondern auch um Sieg und Niederlage, Erfolg und Mißerfolg“.⁴⁹¹ In der Sinngebung, zu der Reiningen gelangt, steckt nicht nur ein positives, sondern auch ein negatives Moment. Um eine Sinngebung zu erreichen, muß der Mensch von allen Erfahrungen – und das heißt auch von Erfahrungen des Gelingens und Glückens – absehen, sie ausklammern. Letztlich ist seine Sinngebung auch insofern formal, als sie von Lebensinhalten, von Lebensqualitäten absieht. Ob dies in der Lebenspraxis überhaupt durchführbar ist, sei dahingestellt. Die kritische Frage lautet hier: Verspielt Reiningen mit diesem scheinbar nicht scheitern könnenden Lebenssinn nicht möglicherweise auch die Chance eines gelingenden, guten und, wenn man will, glücklichen Lebens? Hier stellt sich erneut die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von Lebenssinn und Lebensglück. Die Frage nach dem guten, gelingenden Leben, nach Glück ist m. E. eine Frage, die (zunächst nur als Frage) gerade auf der Basis einer illusionsfreien Betrachtung von Leben und Welt, einer nüchtern-kritischen Beurteilung der Möglichkeiten der Veränderungen im Ganzen der Wirklichkeit, der Erinnerung an Leiden und Not, eines Pessimismus, wenn man so will, keineswegs diskreditiert bzw. diskreditierbar ist.

Im Horizont des in dieser Arbeit gewählten heuristischen Prinzips ist die Fragesituation von besonderer Bedeutung. Von daher besitzt die Frage, ob Reiningen der Fragesituation gerecht wird, einiges Gewicht. Zwar ist der letzte Abschnitt der „Wertphiloso-

⁴⁹¹Ebd., 196.

phie und Ethik“ dahingehend gedeutet worden, daß Reininger dort implizit einen Rückbezug zur Fragesituation zu vollziehen und die egozentrische Sinnggebung zu transzendieren versucht, doch müssen dagegen noch einige Bedenken vorgebracht werden.

Muß der Fragende, der sein Leben selbstverantwortlich führen will, auch ein ethischer Mensch sein? Mit anderen Worten: Die Ethik Reiningers ist nicht nur auf den einzelnen ganz allgemein bezogen, sondern – dessen wird man besonders im „Erfragten“ gewahr – auf einen, so scheint es jedenfalls, besonderen Persönlichkeitstypus. Dies zeigt sich daran, daß in dieser Ethik mit Worten wie „Stolz“, „Liebe“, „edel-unedel“ operiert wird und daß es in ihr eine „Ehrensache“ ist, selbstgegebene Versprechen zu halten usw. Das bedeutet auch, daß die von Reininger vollzogene Sinnggebung einen bestimmten ethischen Charakter verlangt, dem, so könnte man vielleicht sagen, eine gewisse „Vornehmheit“ und eine recht verstandene „aristokratische“ Haltung eigen ist – „vornehm“ und „aristokratisch“ sind, nebenbei gesagt, jene Charakteristika, mit denen Reiningers Zeitgenossen die Persönlichkeit des Philosophen umschrieben. Weit davon entfernt, das Ideal eines noblen ethischen Charakters als solchen kritisieren zu wollen, muß doch festgehalten werden, daß eine solche, nicht unbedingt notwendige Verengung auf einen bestimmten Persönlichkeitstypus eine Verallgemeinerung dieses Ethikkonzepts sehr erschwert, es fast verunmöglicht, einige nicht vom einzelnen lösbare, gesellschaftlich-politische Probleme in den Blick zu bekommen, und – vielleicht am bedeutsamsten – der Fragesituation mit ihrer Mannigfaltigkeit verschiedenster Charaktere, die allesamt verbindet, daß sie in der Erfahrung von Not stehend den Sinn ihres jeweiligen Lebens eigenständig finden wollen resp. ihm einen Sinn verleihen müssen, nicht vollauf Genüge tun kann. Ein weiterer Punkt sei angedeutet. Trotz der vorgelegten Interpretation des letzten Abschnitts der „Wertphilosophie und Ethik“

kann Reininger der Fragesituation nicht gerecht werden. Seine Antwort auf die Lebenssinfrage kann nicht als eine die Fragesituation als Ganze umfassende Antwort verstanden werden. Auch die „metaphysische Sinngebung“ ist auf den einzelnen bezogen. Sie umgreift nicht den Existenzzusammenhang von Natur und Geschichte, in den der Mensch hineingestellt ist. Zu Beginn des Abschnitts über die Fragesituation wurde herausgearbeitet, daß in jenen Lebenssituationen, in denen Menschen noch gar nicht nach einem Sinn des Lebens fragen, ihnen ein Sinn unmittelbar eigen ist. In der Einbettung in das Leben der Gemeinschaft, das keine, so muß man laut Reininger annehmen, deutliche Disjunktion zwischen Individuum und Mitmensch und keine radikale Trennung zwischen Mensch und Welt kennt, verfügen diese Menschen über einen Sinn ihres Lebens, ohne danach gefragt zu haben. Dieser Sinn ist unbedingt insofern, als er unbezweifelt ist. Er ist aber auch in der Hinsicht unbedingt oder absolut, weil er sich ja nicht nur auf das eigene individuelle Dasein bezieht, sondern der Mensch die Wirklichkeit um ihn herum als sinnhaft erfährt: Wäre dies nicht so, käme es zur Sinnfrage. Man muß davon ausgehen, daß der Fragende diesen ihn und seine Mitmenschen, Natur, Geschichte, Welt im ganzen umfassenden Sinn im Gang des Fragens nach einem Lebenssinn wiederherzustellen sucht. Dieser ursprünglichen Intention kann Reininger nicht entsprechen, da sich nach seiner Auffassung ein Sinn in der Gesamtwirklichkeit nicht finden läßt. Die Kritik richtet sich nicht so sehr gegen die Gründe, die Reininger bewegen, die Annahme einer „Sinngebung durch Bestimmung“ zu verwerfen, als vielmehr dagegen, daß er die Frage nach dem Sinn des Lebens auf das individuelle Dasein beschränkt, ohne den Sinn der Wirklichkeit zumindest als Desiderat aufzuzeigen. Reininger übersieht in seiner Bezogenheit auf den einzelnen – auch in der „metaphysischen Sinngebung“ – einen bedeutsamen Aspekt der Fragesituation bzw. der Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt. Wie

ist nun das Verhältnis von individueller Sinngebung und eines Sinns „des Ganzen“ auf der Grundlage eines Pessimismus zu denken? Darum wird es im zweiten Teil dieser Arbeit vornehmlich gehen.⁴⁹²

⁴⁹²Soweit ich sehe, wurde bisher in Untersuchungen die Relevanz der Frage nach dem Sinn des (individuellen) Lebens für gesellschaftlich-politische Zusammenhänge noch nicht eigens thematisiert. Zwar trägt der vierte Teil des Buches von Paul Tiedemanns, „Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform“ (Darmstadt: 1993) den Titel „Politik“ (195–232), doch behandelt er darin moral- und rechtsphilosophische Fragen und nicht die Bedeutsamkeit der Sinnfrage selbst für diesen Bereich, so wie es hier ansatzweise versucht wird.

2. Teil: Kritik und Weiterführung der Position Reiningers: Die gesellschaftlich-politische Dimension der Frage nach dem Sinn des Lebens

Die Sinnsetzung, die Reininger vornimmt, geschieht, indem der einzelne sich absetzt von einer „Gemeinschaft“, deren Bezügen er ohnehin entronnen ist und die ihn bei seiner Sinnsuche (nicht mehr) zu helfen vermag. Eine Distanz zur Welt wird empfohlen, ja eine Apathie gegen den Weltlauf, um (wenigstens) den Sinn des eigenen Lebens zu sichern. Im Gegensatz zu sehr vielen anderen – in dieser Arbeit nicht in extenso darstellbaren – Theorien zur Sinnfrage, die Sinn als Identität des Menschen mit sich selbst, seiner Welt und Gott zu fassen scheinen,⁴⁹³ verharnt Reininger sozusagen bei einer Identität des einzelnen mit sich selbst. Die Sinnggebung des eigenen Lebens geschieht in der Spannung zu einem Weltgeschehen, dem als Ganzem oder zumindest einzelnen Ereignissen in ihm ein Sinn nicht gegeben werden kann oder *darf*. Es könnte sein, daß Reininger durch diese Perspektive gerade jenen individuellen und geschichtlichen Erfahrungen besonders gerecht wird, die eine Sinnggebung, und das heißt eine Affirmation des Faktischen in Vergangenheit und Gegenwart, geradezu verbieten, ohne allerdings dasjenige zu leugnen, was dem Menschen in einem „heroischen Trotzdem“ noch an Möglichkeiten verbleibt.

⁴⁹³S. z. B. Max Müller, *Der Kompromiß oder vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg/München: 1980; Annemarie Pieper, *Identität als sinnkritisches Postulat: Zur Frage nach der Einheit in der Philosophie*, in: Gaetano Benedetti/Louis Wiesmann (Hrsg.), *Ein Inuk sein. Interdisziplinäre Vorlesungen zum Problem der Identität*, Göttingen: 1985, 52–64.

Das konstruktive Moment dieses Ansatzes besteht darüber hinaus erstens darin, daß eine solche „Nachtansicht“⁴⁹⁴ der Wirklichkeit dazu nötigt, die Möglichkeiten, Optionen, das Kräftepotential, den Handlungsspielraum, den der einzelne angesichts des überwältigenden Widersinns oder der fast erdrückenden Sinnlosigkeit der Welt hat oder haben kann, zu erforschen, zu entdecken, vielleicht auch zu erweitern. Die Erforschung und Erweiterung des Handlungsspielraums bezieht sich sowohl auf die eigene Lebensführung als auch auf die Möglichkeit des Eingriffs in gesellschaftlich-politische Zusammenhänge.

Auf die Freiheitsproblematik, die sich an dieser Stelle unweigerlich ergibt, soll hier nicht näher eingegangen werden. Reininger hat in der „Wertphilosophie und Ethik“ diesem Problem ein Kapitel gewidmet. Sein Standpunkt kann vielleicht mit folgendem Zitat zusammengefaßt werden: „In diesem Hintersichlassen früherer, nunmehr als zwangsweise determiniert gefühlter oder als zeitlich bedingt erkannter Willenslagen zugunsten einer ungeteilt bejahten Jetztentscheidung besteht eben das, was mit Willensfreiheit sinnvoll gemeint werden kann. Willensfreiheit ist nichts anderes als diese Fähigkeit einer immer wiederholbaren Überhöhung der eigenen Willenshaltung durch Werturteile, denen sie unterstellt wird und die ihrerseits wieder Willensentscheidung imperativen Charakters einschließen. Aber nur diese *i n n e r e* Freiheit ist uns gegeben, denn nur im Bereich unseres seelischen Erlebens gibt es Selbstbestimmung, nur in ihm spielt sich der Kampf der Antriebe ab, nur in ihm vermag sich die richterliche

⁴⁹⁴Reininger verwendet des öfteren den Ausdruck Nachtansicht mit Hinweis auf Fechner, ohne allerdings näher auf ihn einzugehen oder die Quelle anzugeben. S. Gustav Theodor Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig: 1879, Neuausgabe: Eschborn: 1994 [= *Natur und Seele*. Gustav Theodor Fechner, hrsg. v. Heike Menges, Abt. II, Bd. 6]; Michael Heidelberger, *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung*, Frankfurt: 1993 [= *Philosophische Abhandlungen* Bd. 60]; Wolfgang Bonsiepen, Art. *Tagesansicht/Nachtansicht*, in: *HWP* 10 (1998), 879–881.

Funktion ihnen gegenüber zur Geltung zu bringen. Und nur für die Reinheit der Gesinnung, aus der jene und die aus ihnen folgenden Willensentschlüsse entspringen, sind wir unserem Gewissen verantwortlich. Nur durch diese Verlegung des Schwerpunktes aus dem äußeren in unser inneres Leben, das ja unser eigentliches, unser 'wahres' Leben ist, vermögen wir uns dem Schicksalhaften, das uns durch die Verschlingung in den Naturmechanismus auferlegt ist, zu entwinden und Freiheit der Selbstbestimmung immer von neuem zurückzugewinnen.⁴⁹⁵

Zweitens erlaubt eine solche Position, aus der Distanz, „abschiedlich“⁴⁹⁶, „vom Rande her“⁴⁹⁷ viel kritischer den Blick zu richten auf das zu Verändernde, als es eine Position vermag, die – in welcher Form auch immer – ihre Identität auch als Identität mit der Welt faßt. Darüber wird später noch zu sprechen sein. Es erhebt sich allerdings die Frage, ob man heute, in einer Zeit, in der man von der Krise des Subjekts, ja von der „Auflösung der Ich-Identität“⁴⁹⁸ spricht und in der die Denkbemühungen unter anderem darum kreisen, diesen Verlust als Chance aufzufassen oder Individualität als „unhintergebar“⁴⁹⁹ zu retten, überhaupt

⁴⁹⁵Wph. u. E., 183.

⁴⁹⁶Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2, *Abgrenzung und Grundlegung*, München: 1985, 256 f.; ders., *Skeptische Ethik*, Frankfurt: 1976/1980, 194–197; Heinz Robert Schlette, „Sei allem Abschied voran ...“ *Von Abgeschiedenheit zu Abschiedlichkeit*, in: ders., *Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie*, hrsg. v. Johannes Brosseder, Nikolaus Klein, Erika Weinzierl, Frankfurt: 1991, 458–472.

⁴⁹⁷Vgl. Heinz Robert Schlette, *Der Marginalismus ist ein Humanismus*, in: Klaus-Peter Pfeiffer (Hrsg.), *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus [= FS Heinz Robert Schlette]*, Würzburg: 1996, 303–314 [zuerst 1977].

⁴⁹⁸S. z. B. Dietmar Kamper, *Die Auflösung der Ich-Identität. Über einige Konsequenzen des Strukturalismus für die Anthropologie*, in: Friedrich A. Kittler (Hrsg.), *Austreibung des Geistes aus der Geisteswissenschaft. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn u. a.: 1980, 79–86.

⁴⁹⁹Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung*, Frankfurt: 1986; s. a. Walter Schulz, *Der gebrochene*

noch in der Weise vom „einzelnen“ sprechen kann, wie es Reininger tut. Man kann die heutige Problemlage, sofern sie wirklich so neuartig ist, wie manches Mal behauptet wird, Reininger sicherlich nicht zum Vorwurf machen. Die Kritik an Reininger besteht aber darin, daß er nicht auf die im weitesten Sinn gesellschaftlich-politischen Bedingungen der Möglichkeit individueller Existenz rekurriert. Der Auffassung, daß der Mensch seinem Leben selbst einen Sinn geben muß, kann zugestimmt werden. Die Frage ist jedoch, ob er dies auch kann bzw. welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit dies gelingt. Bei allem Rat zur Apathie kann sich der Mensch jedoch nicht monadisch abschotten gegen die sinnlose Welt. Er ist selbst ein Stück von ihr, ein geschichtlich gewordener, eingebunden in den Natur- und Geschichtslauf. Er kann sich nicht völlig neu schaffen, sondern nur aus dem etwas machen, was aus ihm schon gemacht wurde.⁵⁰⁰ Die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse, in denen der Mensch lebt, bestimmen die Sinnsetzungen mit, fördern, vereiteln oder zerstören sie.

Daß Reininger diese Reflexion nicht vollzieht, mag man philosophisch-biographisch nachvollziehen, befremdlich ist es allemal. Seine Hauptwerke erschienen bekanntermaßen in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts. Es scheint, als ob konkrete geschichtliche Erfahrungen dieser Zeit in seiner Philosophie keine Rolle spielen. Woran das liegt, kann hier nicht weiter untersucht werden.

Meine diesbezügliche These, die kein vollständiges Erklärungsmodell sein will, lautet, daß eine allgemeine pessimistische

Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart: 1994; Mona Singer, Ohne Zentrale (sic!) Sinngebung. Postmoderne und Autonomie, in: Normen. Zeitschrift für Vernunftkritik (Konkursbuch 19), hrsg. v. Gerd Kimmerle/Ursula Konnertz, Tübingen: 1987, 131–140.

⁵⁰⁰Vgl. Jean-Paul Sartre, Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek: 1964, 75, 71 f.

Weltbetrachtung jede *besondere* Erfahrung von Leid, Not etc. *nur* als Bestätigung begreift und das Einzelne unter das Allgemeine subsumiert. Dies hat zur Folge, daß ein solches Denken jede noch so katastrophale negative Erfahrung immer nur als Einzelfall des Allgemeinen, des als negativ empfundenen Weltzustandes begreift und sich vom Konkreten nicht mehr betreffen läßt. Die destruktive Kraft eines *allgemeinen* Pessimismus – und ähnliches müßte umgekehrt von einem *allgemeinen* Optimismus gesagt werden – liegt in der Abwehr, ja Apathie gegen das Konkrete, das Denken und Handeln aufrütteln-könnende Leid, wie auch gegen jene Fragmente des Glücks und Sinns, die produktiv eingebracht werden könnten. Eine konkrete Veränderung ist in diesem Denkhorizont, trotz aller theoretischen Bekenntnisse, nicht mehr möglich. Diese hier thesenartig vorgebrachten Gedanken werden in dem Abschnitt über die konstruktive Bedeutung des Pessimismus weiter erläutert werden.

Ganz allgemein stellt sich hier die Problematik des Bestimmungsverhältnisses von „Ich und Welt“. Auch wenn vom Weltlauf kein Sinn zu erwarten ist, so muß ein sich auf sich selbst und seine Sinnsetzung konzentrierender Mensch – unabhängig davon, ob er den Sinn seines Lebens darin findet, für andere tätig zu sein – sich doch irgendwie zur Welt verhalten, von der er sich nicht völlig distanzieren kann. Sein Leben steht unter den Bedingungen des „In-der-Welt-Seins“. Martin Heidegger hat diese Problematik bereits 1927 wie folgt bestimmt: „Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine ‘Eigenschaft’, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch ‘ist’ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‘Welt’, das er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie ‘zunächst’ ein gleichsam ‘in-sein-freies’ Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‘Beziehung’ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Da-

sein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. 'Zusammentreffen' kann dieses andere Seiende 'mit' dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.⁵⁰¹

Walter Schulz schreibt in diesem Zusammenhang: „Selbstverständlich ist der Mensch 'in' der Welt, aber das Sein des Menschen in der Welt ist nicht eindeutig, weil der Mensch nicht im Weltzusammenhang 'aufgeht'. [...] Das Ich begreift sich als zur Welt gehörend und kann sich doch nie endgültig in der Welt einrichten. Sein Weltbezug ist durch *zwei Tendenzen* bestimmt. Die eine Tendenz geht darauf, die Subjektivität als ein Weltstück nach Art des Vorhandenen zu begreifen. Es ist in der Subjektivität selbst angelegt, sich an die Objekte zu halten, d. h., sich an ihnen zu orientieren und diese *und* sich selbst objektiv zu erfassen. Dieser Grundzug ist ebenso legitim wie der entgegengesetzte, sich von der Welt zu lösen. Die Tendenz zur Weltlosigkeit vollzieht sich in einem Gedankenexperiment, das nie reale Erfüllung findet. Aber dies Experiment bezeugt die Möglichkeit eines *problematisierenden Denkens*, das nicht zum Abschluß kommt, weil die Subjektivität das welthaft Seiende und sich selbst infinit zu reflektieren vermag. Beide Tendenzen sind nicht in einer höheren Einheit zu vermitteln. Die Subjektivität kann sich nicht von einem Außerhalb ihrer selbst her zu ihren Möglichkeiten einsetzen, weil sie faktischer Selbstvollzug ist.“⁵⁰²

Für Reinerer stellt sich das Problem des Verhältnisses von Ich und Welt im Horizont der Sinnfrage *nicht*. Er hat das „Weltproblem“ bereits in der „Metaphysik der Wirklichkeit“ „gelöst“⁵⁰³.

⁵⁰¹Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., 57.

⁵⁰²Walter Schulz, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen: 1979, 9.

⁵⁰³M. d. W., II, 38–78.

Er differenziert hier den Begriff der Außenwelt in dreifacher Hinsicht: Zum einen spricht er von der „empirischen Außenwelt“, womit die „Gesamtheit der sinnenfälligen Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit, wie sie die Erfahrung uns zeigt“⁵⁰⁴, gemeint ist. Davon unterscheidet er die „physikalische Außenwelt“. Darunter faßt er den „gesetzmäßige[n] Zusammenhang zumeist nicht anschaulicher, sondern nur begrifflich faßbarer und höchstens durch anschauliche Symbole vertretbarer Realität, für welche die unmittelbare Erfahrbarkeit nicht wesentlich ist.“⁵⁰⁵ Schließlich versteht er unter der „metaphysischen Außenwelt“ „die Totalität echt transzendenter Dinge an sich, nicht erfahrbar, sondern nur erschließbar, aber doch als Dingwelt nach Analogie der beiden anderen Welten gedacht und daher ebenfalls der Innenwelt entgegengesetzt.“⁵⁰⁶

Aufgrund des Standpunkts der Wirklichkeitsnähe und der zentralen Betrachtungsweise der Philosophie kommt Reiningger bei der Erörterung dieser drei Welten, die uns hier nicht weiter zu interessieren braucht, zu dem Schluß, „daß überhaupt keine Art von ‘Welt’ einen höheren Grad von Realität beanspruchen kann als die unmittelbare Erlebniswirklichkeit. Unter den verschiedenen Welten hat aber wieder die empirische Welt in Hinsicht der Realität den Vorrang vor den anderen Welten, weil sie die erlebnisnähere ist. [...] An alle diese Welten kann sich aber ein Realglaube heften: Sie werden auf einem gewissen Standpunkt für etwas anderes gehalten, als sie ihrer Wirklichkeit nach sind, nämlich für absolute Realitäten. Demgegenüber kann aber die transzendente Philosophie jederzeit geltend machen, daß alle Welten immer nur in einem Weltbewußtsein ihren unbezweifelbaren Bestand haben oder aus ihm verstanden und erklärt

⁵⁰⁴Ebd., 38.

⁵⁰⁵Ebd., 39.

⁵⁰⁶Ebd.

werden können, so daß für sie selbst kein zwingender Anlaß vorliegt, den Glauben an ihre absolute Realität in letzter Entscheidung zu bestätigen.⁵⁰⁷ Da jede „Welt“ eine Erscheinung des Bewußtseins ist, gibt es für Reininger in dieser Hinsicht auch kein Problem von „Ich und Welt“.

Wolfgang Stegmüller schreibt dazu: „Weil für die philosophische Betrachtungsweise die gesamte empirische Weltwirklichkeit bewußt ist, löst sich auch das Problem als ein Scheinproblem auf, wie die Dinge der *Außenwelt* in das Bewußtsein hineinzuwandern vermögen, um in Form von Vorstellungen von sich Kunde zu geben, oder in umgekehrter psychologischer Fassung, wie wir imstande seien, die wahrnehmungs- und vorstellungsgemäßen Bruchstücke zu einem geordneten Gesamtbild zusammenzuschließen und als bewußtseinsunabhängige Dingwelt zu objektivieren. *Die Unterscheidung zwischen der Außenwelt und ihrem Bild im Bewußtsein ist fiktiv*; denn da uns für die Annahme der Außenwelt nichts anderes zur Verfügung steht als jene vermeintlichen Bilder, läuft das Ganze auf eine überflüssige Weltverdopplung hinaus. Ebenso ist aber auch der Gedanke an ein Empfindungschaos, aus dem wir erst allmählich die empirische Welt zu konstruieren hätten, eine Fiktion. In Wahrheit existiert die empirische Welt nur einmal, und zwar so, wie sie bewußt ist. Sie und ihr Bild fallen zusammen, zwischen der Weltwirklichkeit und dem Weltbewußtsein besteht kein Unterschied. Nun glaubt allerdings jedes bewußtseinsbegabte Wesen an einen bewußtseinsunabhängigen Fortbestand der Wahrnehmungsobjekte. Die Grundlage dieses Glaubens ist vom Wirklichkeitsstandpunkt aus ein bestimmtes Erwartungsgefühl, z. B. die Dinge nach dem Wiederöffnen der Augen in derselben Anordnung und Inhaltlichkeit zu sehen, wie vor ihrem Schließen. Die Philosophie braucht daher keine fragwürdige Hypothese aufzustellen, um den Grund

⁵⁰⁷Ebd., 78.

für den Weiterbestand der Welt aufzudecken, es genügt dazu durchaus der zweifelsfrei vorfindliche Glaube an jenen Fortbestand.⁵⁰⁸

Eine Kritik an der Reininger'schen Position soll hier unterbleiben. Für den zu verfolgenden Gedankengang ist das auch nicht notwendig. Wie auch immer man das schwierige Problem der Bestimmung des Verhältnisses von „Subjekt“ zu „Welt“ fassen mag – und das oben Angeführte sollte nur darauf hinweisen, welche philosophischen Probleme sich bei der Behandlung der Sinnfrage noch ergeben können –, die hier vorgelegte These besagt, daß Reiningers Sinnkonstruktion unausgesprochene Vorannahmen enthält, bei deren Nichterfüllung die Sinngebung des Einzellebens scheitert. Ein „Rückzug aufs Subjekt“, wie er Reininger vorzuschweben scheint, ist nicht möglich, oder nur dann, wenn dies begleitet wird von einem Handeln „in“ der Welt. Handeln muß auch ein dem Reininger'schen Persönlichkeitstypus entsprechender Mensch schon allein deshalb, weil er die Bedingungen der Möglichkeit bewahren und sichern muß, sich auf die beschriebene Weise den Sinn seines Lebens selbst geben zu können. Konkret: Er muß für solche gesellschaftlichen Verhältnisse eintreten, die eine freie Entfaltung des Menschen gewährleisten. Dies umfaßt u. a. die Bereitstellung der ökologischen Grundlagen, die auch das Engagement für die Sicherung der Existenz der Welt ganz allgemein umfaßt, wie das angesichts von ökologischen Katastrophen bedeutsam geworden ist. Die Sinngebung, wie sie Reininger vorschlägt, setzt eine „freie“ Gesellschaft voraus, die möglichst viele Traditionen zuläßt. Der einzelne, der seinem Leben seinen Sinn geben will, braucht die Gemeinschaft, von der er sich absetzt, braucht – mit einem Aus-

⁵⁰⁸Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. 1, Stuttgart: 6. Aufl. 1978, 301 f.

druck von Paul Feyerabend – eine „Schutzstruktur“⁵⁰⁹, welche ihn nach den Idealen und Werten streben läßt, die *er* für sein Leben als richtig und sinngelbend empfindet.

Eine Distanz zur Welt, so sie denn möglich ist, kann überdies gefährlich sein, wenn eine Gesellschaftsform entsteht – und der einzelne das zuläßt –, die die „Selbstverwirklichungsrechte“ des Menschen beschneidet und sie ihm – aufgrund welcher Ideologie auch immer – „entzieht“. Mag auch das innere Leben, wie Reinger sagt, das wahre sein, so ist doch reine Innerlichkeit allein nicht möglich. Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen zu können, Werte und Ideale für das eigene Leben entwerfen zu können, setzt schon so viel an sozialen und ökonomischen Gegebenheiten voraus, die, wenn sie nicht thematisiert und ihre Umsetzung in der Praxis nicht angestrebt werden, jede – auch und gerade die „egozentrische“ – Sinngelbung unterminieren. Und es wird noch zu fragen sein, warum die „Frage nach dem Sinn“ so oft und so gerne in den Bereich des einzelnen, des Privaten und als religiöse Frage, d. h. als Frage des persönlichen Glaubens, gedrängt wird. Die Frage nach dem Sinn des Lebens, wie sie in dieser Arbeit verstanden wird, zeigt die Bedingungen der Möglichkeit auf, unter denen eine Beantwortung der Frage für den einzelnen erst möglich ist. Insofern dies deutlich wird, zeigt sich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens eine gesellschaftlich-politische Dimension hat. Sie ist Einspruch gegen die sinnwidrigen Verhältnisse, die ein sinnvolles und glückliches Leben beeinträchtigen oder vereiteln. Dies ist wohlgernekt alles aus der Perspektive des einzelnen betrachtet, der seinem Leben einen

⁵⁰⁹S. Paul Feyerabend, Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt: 1979, 59. Allerdings bezieht sich diese Schutzstruktur in der von Feyerabend propagierten freien Gesellschaft vorrangig nicht auf Individuen, sondern auf Traditionen. „Eine freie Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der nicht *Individuen*, sondern *Traditionen* gleiche Rechte und gleichen Zugang zu den Zentren der Macht haben.“ (Ebd., 7)

Sinn geben möchte. Die Verantwortung für „die Welt“ könnte natürlich auch aus ganz anderen Motiven gespeist werden. Hier geht es aber darum, aufzuzeigen, daß die „individuelle Sinnggebung“, wie sie hier vorgestellt wurde, eine Grundlage hat, die, wenn sie nicht bedacht wird, diese Sinnggebung zunichte macht. Insofern ist es nötig, daß der einzelne zumindest gedanklich zurückkehrt zu der Gemeinschaft und sich sorgt um den „Sinn der Welt“, nicht, um von dorthier eine Sinnggebung des eigenen Lebens zu erwarten, und auch nicht, weil er „die Welt“ als Natur und Geschichte für sinnvoll hält, sondern um zu verhindern, daß sich die Weltverhältnisse vollkommen ins Unsinnige und Widersinnige verkehren und damit auch eine Sinnggebung des persönlichen Lebens vereiteln. Wenn eine individuelle Sinnggebung gelingt, wirkt dies – das entspricht systemischem Gedankengut⁵¹⁰ – ferner zurück auf „die Welt“, und es wird dadurch möglich, den „Weltlauf“, wenn auch nur fragmentarisch (worüber noch zu sprechen sein wird), durch sinnvollere Entwicklungen „positiv“ zu beeinflussen.

⁵¹⁰Danah Zohar sieht eine Verbindung zwischen individueller Sinnfindung und einem über das Individuum hinausgehenden Sinn. Was zunächst als Befreiung und Fortschritt empfunden wurde – die Rechte des einzelnen, der Schutz seiner Privatsphäre etc. – ,zeigt für Zohar jetzt negative Folgen: Die Fragmentierung des einzelnen, der im großen Ganzen nicht mehr vorzukommen scheint und nur noch auf seine Funktionalität reduziert wird und damit austauschbar geworden ist, führt dazu, daß ein über das Individuelle hinausgehender Sinn gar nicht mehr erreicht werden kann. Der Rückzug aufs Subjekt, die Privatisierung der Sinnfrage wäre somit nicht nur Folge des Sinnverlusts – insofern man nicht mehr von einem Sinn des Ganzen, der Welt, der Geschichte ausgehen kann –, sondern auch Ursache für einen solchen Sinnverlust. „When all meanings are private and/or exclusive, no larger meaning, that is the shared meaning of all can ever emerge.“ (Danah Zohar/Ian Marshall, *The Quantum Society. Mind, Physics and a New Social Vision*, London: 1994, 222). Neue Tribalisierungen versuchen, jenen früher erlebten Lebenssinn mit einem den einzelnen umgebenden und tragenden Sinn einer Gemeinschaft wieder herzustellen, sind aber aufgrund der durch sie hervorgerufenen Probleme offensichtlich nicht die Lösung, weshalb Zohar ihr Modell einer „quantum society“ vorschlägt (s. ebd., bes. 224–248, vgl. auch Danah Zohar, *The Quantum Self*, London: 1991).

Wenn also die Sinnggebung des eigenen Lebens bedingt, beeinflusst und auch gefährdet ist durch das den Menschen umgebende „Ganze“, wenn andererseits – und das ist dann nur folgerichtig – die individuelle Sinnggebung, genauer: die dadurch geprägte Lebenspraxis selbst wieder beeinflusst ist und wenn schließlich an der „Nachtansicht“ auf das Totum der Wirklichkeit festgehalten werden soll, dann muß auch eine pessimistische oder skeptische Grundhaltung, welche die Zementierung des Wirklichen verhindern will, ein anderes Gesicht haben. Das bedeutet, daß gezeigt werden muß, welche konstruktiven Beiträge eine solche Perspektive für eine Zunahme der Grundlagen für ein sinnvolles Leben des einzelnen (in seiner Verflochtenheit mit „dem Ganzen“) zu leisten vermag. Die These lautet, daß nur bzw. vor allem auf der Basis einer bestimmten Gestalt des Pessimismus die Sinnmöglichkeiten des eigenen Lebens und „der Welt“ erspäht und verwirklicht werden können. Der Versuch zu zeigen, daß auch und gerade ein Pessimismus Chancen des Einwirkens auf Geschichte etc. ermöglicht, steht vor unüberwindlich scheinenden Problemen, die angefangen von Begriffsklärungen bis hin zur Frage reichen, wer die Geschichte macht.⁵¹¹

Um nicht vollends in der Klärung dieser Fragen verstrickt zu werden – wenn es denn überhaupt möglich sein sollte, auf sie eine abschließende Antwort zu finden, was sehr zweifelhaft ist – und dadurch die eigentliche Intention zu verfehlen, wähle ich im folgenden den hypothetischen Vorgriff des „Als-ob-Rahmens“. Das bedeutet: Wenn es möglich wäre, auf die Geschichte bzw. auf den das Individuelle übersteigenden Bereich sinnstiftend einzuwirken, wie müßte diese Eingriffnahme aussehen? Welche Bedingungen müßten gegeben sein, damit dies gelingt? Welche

⁵¹¹Zu damit angesprochenen geschichtsphilosophischen Problemen, die hier nicht des näheren zu entfalten sind, vgl. allgemein Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt: 1997; s. auch Heinz Robert Schlette, *Wer macht die Geschichte?*, in: ders., *Konkrete Humanität*, a. a. O., 87–111.

Gestalt müßten der Pessimismus und auch der Optimismus *konkret* annehmen? Die Wahl des Als-ob-Rahmens wird bewußt nicht gerechtfertigt oder begründet, sondern als „Sprung“ aufgefaßt und eingeführt. Es ist ein Vor-sprung, der erst im Rückblick, d. h. nach Vollzug, Aufschluß über seine Richtigkeit geben kann.

I. Konstruktiver Pessimismus: Bestimmte Negation

Eine konkrete Gestalt des Pessimismus, wie sie hier gefordert wurde, ergibt sich durch die Rezeption einiger Gedanken von Ernst Bloch.

In der Auseinandersetzung mit Schopenhauer, dessen Begriffspaar Lust - Unlust Bloch als „*Zeichen für Sinn oder Sinnlosigkeit, für Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit*“⁵¹² versteht, wirft er ihm vor, daß er „wider die Abrede, und das ist ein objektives Problem, ein großes Vergnügen daran gehabt [hat], sein Werk zum Pessimismus zu schreiben“⁵¹³. Indes gesteht Bloch diesem Blick auf die Wirklichkeit, die nach seiner Auffassung bis zu den „Hundstagen“ von Günter Grass reicht, ein „wie immer relatives Recht“⁵¹⁴ zu. Mehr noch: „Er [Schopenhauer] setzt also, dieses ist kohlschwarz notiert, den erbarmungslosen Welttreiber und den urrohen Willen zum Leben als seinen Treiber, mit der bestehenden Welt als einer einzigen Finsternis; und

⁵¹²Ernst Bloch: Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers. Vorlesungen in Tübingen. Wintersemester 1965, in: ders., Abschied von der Utopie? Vorträge, hrsg. u. mit e. Nachw. v. Hanna Gekle, Frankfurt: 1980, 11–39, 17.

⁵¹³Ebd.

⁵¹⁴Ebd., 14.

das einzig Reale, was es gibt, ist Finsternis. So also ist dieser Blick ergangen an einem zweifellos vorhandenen, bluttriefenden Abgrund des Seins, des Daseins. Eine Hölle ist notiert und gesehen worden, noch bevor es, nach dem Mythos, eine gibt oder geben soll. Die Hölle war immer, die Hölle ist hier und jetzt, und die Hölle wird immer sein, solange der Wille zum Leben sie vertreibt. Dies also ist der unüberhörbare tiefe Ernst in der Schopenhauerschen Darstellung, auch wenn sie nicht das letzte Wort gesprochen haben sollte. Aber sie gibt eine dauernde Erschwerung, ein anderes, helleres Wort zu sprechen, wo dieses nicht durchgefahren ist. Das Negative kann nicht ausgelassen werden; Auschwitz und Majdanek in jedem Betracht, als metaphysische Kategorien, können nicht vergessen werden. Es gibt auch in der Philosophie eine unbewältigte Vergangenheit oder Gegenwart dazu, und das ist die Welt. Dieses muß darin sein, und zwar nicht bloß als eine Würze, indem das Dunkle ja das Licht heben soll und Ähnliches, worin Hegel groß, bedeutend und auch tief gewesen ist, sondern als etwas, was nicht so leicht sich behebt und einen dauernden Stachel gibt.⁵¹⁵

Wie Bloch den Stachel der Unhintergebarkeit der Negativität konstruktiv einzusetzen gedenkt, zeigt sich gleich im Anschluß an obiges Zitat. „Auch einen Stachel der Verantwortung, etwas zu tun, und nicht nur, wie Schopenhauer, zuzusehen oder so radikal dagegen anzugehen, daß man schließlich keinen Adressaten mehr hat: es gibt bloß den Willen zum Leben und er ist unaufhebbar. Das nicht; aber von der Feststellung, die über Miesmacherei weit hinausgeht, kann seit Schopenhauer kein Denkender mehr dispensiert werden.“⁵¹⁶ Der Pessimismus, so könnte man sagen, wird zur produktiven Kraft, wenn die Negation (des Weltlaufs, des Ganzen) sich nicht, wie Bloch über Schopenhauer

⁵¹⁵Ebd., 19.

⁵¹⁶Ebd.

sagt, „verdinglicht“, sondern wenn sie sich zur „bestimmten Negation“ kehrt.

Bloch greift hier in sehr freier Form einen Ausdruck von Hegel auf.⁵¹⁷ Die bestimmte Negation sucht „mit detektivischem Blick“ nach den Gründen und Ursachen des Negativen (des Leids, des Sinnlosen). Sie wird konkret, „indem sie nämlich angibt, warum gerade etwas so ist und nicht etwa nur allgemein behauptet, daß wir in der totalitären Welt leben.“⁵¹⁸ Das Denken, dem es um die Erkennbarkeit der Welt geht, führt nach Bloch zur „Veränderbarkeit der Welt auf Grund der Erkenntnis und des schweren Weges, den die Menschheit zurücklegen mußte und den sie noch lange nicht beendet hat.“⁵¹⁹ Bestimmte Negation „heißt: den Finger auf etwas legen: das ist es. [...] Indem sie das Woher kennt, weshalb das als bestimmte Negation erkannt wird, und das Wozu innehält, weshalb überhaupt die bestimmte Negation ergeht und dieses Unzureichende als unzureichend oder als schauerhaft denunziert wird: also die Miesmacherei muß Farbe bekennen. Dann wird sie sehr produktive Miesmacherei; indem sie Farbe bekennt, wird sie nämlich rebellisch. Dies ist das Zeichen, daß nicht allgemein negiert wird, sondern daß ein Bestimmtes denun-

⁵¹⁷Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813), hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 11, Hamburg: 1978, 25; zu Blochs Hegelinterpretation vgl. Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, erw. Ausgabe [= Gesamtausgabe Bd. 8], Frankfurt: 1962; zum Begriff der Negation allgemein den Art. „Negation, Negativität“, in: HWP 6 (1984), 671–686 (versch. Autoren); zur bestimmten Negation im engeren Sinne: Josef Simon, *Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode*, in: Mihailo Djuric/Josif Simon, *Nietzsche und Hegel* [= Nietzsche in der Diskussion], Würzburg: 1992, 65–78.

⁵¹⁸Ernst Bloch, *Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers*, a. a. O., 30.

⁵¹⁹Ernst Bloch, *Erkennbarkeit der Welt* (Vortrag gehalten im Rahmen des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien 1968), in: ders., *Abschied von der Utopie*, a. a. O., 119–138, 119.

ziert wird, detektivisch, auf diese Weise der Pelz auch naß wird, wenn er gewaschen wird, kurz: man merkt etwas davon.“⁵²⁰

Der verdinglichten Negation eines Schopenhauer, deren Nachwirkung bis zur „egalkritischen Theorie“ der „skeptischen Generation“⁵²¹ der Studenten der 60er Jahre reicht, wirft Bloch vor, daß ihre Negation, weil sie radikal alles umfaßt, letztlich nicht mehr greift. Indem, so könnte man sagen, das Ganze negiert wird, verliert die Negation ihren Biß.⁵²² „Es kommt gar nichts heraus, kein Pfennig wird dabei ausgegeben, das trägt sich alles mit Hirnweberei zu – ein Marxscher Ausdruck – und im Bewußtsein; aber die Masse wird verachtet, die politischen Bewegungen werden verachtet, es gibt gar keinen Anschluß an sie.“⁵²³ Blochs Kritik richtet sich in dieser Aussage auch gegen die linke Hegel-Schule des 19. Jahrhunderts. Erfolgt keine Wende – Bloch spricht auch vom Entschluß⁵²⁴, was später noch zu beachten sein wird, zur *bestimmten* Negation –, dann kann es zu einem Defaitismus „mit gutem Gewissen“ kommen, zur „Vermeidung des archimedischen Punkts, von dem aus die Welt aus ihren Angeln zu heben wäre.“⁵²⁵ Bloch plädiert statt des „routinierten Nein“ für einen „Blick ad pessimum, wie ihn Marx doch so gut kannte, mit detektivischem Sinn, mit Sinn für Ursache, mit der Intention, die Ursachen zu beheben, etwas ursächlich zu verhindern, indem man die Ursachen kennt, und zwar genau an diesem Punkt, in diesem Land, in dieser Situation.“⁵²⁶ In den Ausführungen Blochs findet sich, so scheint mir, eine latent vorhandene Kritik an der Kritischen Theorie, die ja durchaus an Schopenhauer anknüpft (z. B. bei Max Horkheimer). Immerhin gesteht er zu, daß Ador-

⁵²⁰Ernst Bloch, *Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers*, a. a. O., 30.

⁵²¹Ebd.

⁵²²Vgl. ebd.

⁵²³Ebd., 31.

⁵²⁴Ebd., 30.

⁵²⁵Ebd., 31.

⁵²⁶Ebd.

no, und auch Herbert Marcuse, zumindest „streckenweise“⁵²⁷ aus der allgemeinen Negation zu konkreten Bestimmungen herausfinden.

Damit der hier vorgetragene Pessimismus seine produktive Kraft entfalten kann, reicht es für Bloch nicht allein, daß sich das Denken in bestimmter Negation übt. Ein weiteres, das eben schon angedeutet wurde, muß hinzutreten: „Und zweitens ist ein Transzendierendes überall dort, wo die Kategorie Utopie aufleuchtet, die zwar kritisiert wird, wenn sie wishful thinking und Wischiwaschi ist, aber die als solche das Gewissen der bestimmten Negation darstellt, von dem her sie allein ergehen kann, indem das Wozu auftritt.“⁵²⁸ Wenn Skepsis als „sozusagen erste und produktive Erscheinung“⁵²⁹ auftreten will, dann muß die bestimmte Negation „beißen“. „Sehen, wie schlecht die Welt ist, und hoffen und zeigen, wie gut sie sein könnte, das ist der Sinn eines wirklichen revolutionären Bewußtseins.“⁵³⁰

Bestimmte Negation intendiert – und hier kommt die Sinnfrage ins Spiel – das Wozu. Dieses Wozu ist in Blochs Begriff des Fortschritts impliziert. „Der Begriff Fortschritt impliziert ein Wohin und Wozu, und zwar ein zu wollendes, also gutes Wozu und ein zu erkämpfendes, also noch nicht erreichtvorhandenes.“⁵³¹ Dieses Wozu wiederum impliziert Sinn, ohne damit notwendigerweise identisch zu sein. Man könnte vielleicht sagen, daß der produktive Pessimismus als bestimmte Negation das zu Negierende erforscht und benennt – und zwar konkret –, daß dieser Pessimismus so etwas braucht wie eine Perspektive, d. h. eine Vorstellung davon, was sein soll (und nicht nur, was nicht mehr sein soll), ohne die er selbst sinnlos würde. Sein Er-

⁵²⁷Ebd.

⁵²⁸Ebd., 32.

⁵²⁹Ebd.

⁵³⁰Ebd.

⁵³¹Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie [= Gesamtausgabe Bd. 13], Frankfurt: neue, erw. Ausg. 1970, 143.

möglichungsgrund – zumindest im hier vorliegenden Kontext der Interpretation – ist der intendierte Sinn. Andernfalls wäre er beschränkt auf seine analytische und diagnostische Funktion, ohne daß sich dadurch etwas ändern könnte. „Das sozusagen automatische Geschehen, ja das Leben selber braucht, um eines zu sein, noch keinen Sinn zu haben (die Menschen leben ja primär nicht, um zu leben, sondern weil sie leben). Wohl aber kommt das als Fortschritt gewollte, gedachte, betriebene Geschehen und Leben ohne die Eigenschaft eines Sinns weder aus, noch kommt es ohne ihn überhaupt vor.“⁵³² Bloch versteht Sinn nicht als „statische Vorhandenheit“, sondern als „objektiv-objekthafte Möglichkeit“, als „real“, wenn auch als noch nicht „verwirklicht real“. „Sinn also ist Perspektive, wie sie in der zu verändernden Welt möglich ist, wie sie in der Vervollkommnungsfähigkeit der Welt die Latenz guter Ziele für sich hat.“⁵³³ Für Bloch sind Sinn des Lebens, der Geschichte und der Welt insgesamt miteinander verknüpft.

Hier sehen wir, im Gegensatz zu Reininger, daß Lebenssinn ohne den Blick auf den noch zu realisierenden Sinn des Ganzen nicht denkbar ist. „Diese Perspektive geht schrittweise auf vor dem Denken und Tun dessen, was aktuell not tut, aber stets muß in diesem Denken und Tun das Totum dessen, was überhaupt not tut, ein Gemeintsein und Eingedenken haben, damit sowohl Sinn als Perspektive wie Perspektive als Sinn da seien. Dergleichen erweitert sich, wie sichtbar, sogleich ins ganze Umfassende, in die ganze Geschichte, in den ganzen Sinn der Welt.“⁵³⁴ Sinn, den Bloch nicht als statischen, sondern als von den Menschen „fortschreitend entbindbaren“ auffaßt, ist nicht aufs Anthropologische begrenzt; ja mehr noch: „Fehlen freilich das umfassende Bewußtsein und das Bewußtsein des Umfassenden eines solchen utopisch-real fundierten (mindestens noch durch keinerlei totales

⁵³²Ebd.

⁵³³Ebd., 143 f.

⁵³⁴Ebd., 144.

Umsonst vereitelten Sinns), dann sind auch die jeweils einzelnen und besonderen Sinngehalte des historischen Fortschritts ohne letzthinnigen Halt, ohne einen philosophisch, also universalwissenschaftlich vertretbaren Ernst.⁵³⁵ Der „im Beginn befindliche Sinn“ der menschlichen Geschichte, den Bloch meint konstatieren zu können, ist geknüpft an einen „positiv-möglichen, möglich-positiven Sinn in der *umgebenden Kosmologie*“; geschieht dies nicht, so ist dieser Sinn „so gut wie nicht wahr, wie nicht wirklich gewesen“.⁵³⁶ Er bestreitet keineswegs, daß auch eine individuelle Sinngebung möglich ist, d. h., daß das Leben des einzelnen Sinn haben kann und hat. Er nennt dies den „bonsens-Sinn“. Damit aber diese Art von Sinngebung „jede Konsequenz aushält“ – was genau darunter zu verstehen ist, führt Bloch nicht genauer aus –, bedarf es der von ihm so genannten „makrokosmischen“ Perspektive, d. h. der Blick auf die Totalität. Hier wirken sich die „Ungenauigkeiten“ stärker aus, und sie „bedürfen der Bereinigung.“⁵³⁷

Auf Bloch wurde rekurriert, um zweierlei zu zeigen: zum einen, wie aufgrund eines Pessimismus eine konstruktive Sinngebung gelingen kann, und zum anderen, wie für ihn Sinngebung des individuellen Lebens mit dem Sinn der Geschichte und dem Sinn der Welt – als noch zu verwirklichendem – zusammenhängt. Abgesehen von der Problematik, die sich bei der Erörterung seines Verständnisses von Utopie, Fortschritt etc. ergeben würde – die im Zusammenhang dieser Arbeit aber nicht näher thematisiert zu werden braucht –, stößt diese Konzeption auf nicht geringe Schwierigkeiten, die hier angesprochen werden sollen.

Man kann vielleicht sagen, daß jede Sinnsetzung, jeder sich produktiv einbringende Pessimismus und Skeptizismus – und das

⁵³⁵Ebd.

⁵³⁶Ebd.

⁵³⁷Ebd., 144 f.

bezieht sich nicht ausschließlich auf Bloch, wird m. E. aber bei ihm besonders deutlich – von einem „Entschluß zum Dasein“, von einer prinzipiellen Einwilligung in die „Faktizität des Daß“ ausgehen und ausgehen müssen. Dieses Einverständnis mit der Welt, der Geschichte, dem Leben, so sehr man auch die Verhältnisse zu verändern sucht, schließt irgendwie auch die Anerkennung der Tatsache ein, daß es Leid, Not, Widersinniges als einen nie gänzlich zu beseitigenden Bestandteil menschlicher Existenz gibt. Auch ein Pessimismus, der sich zur bestimmten Negation „entschließt“, kann an dieser Grundverfassung nichts ändern und könnte eine Position, die die grundsätzliche Negation des Bestehenden aufgrund des Nicht-einverstanden-seins mit Leid, Not etc. vertritt, nicht entkräften. Dies führt zu der Frage, wie es denn zum Übergang von der allgemeinen Negation, deren Haltung nicht von vornherein verworfen werden darf, die aber, wie Bloch gezeigt hat, kontraproduktiv ist zu einer, wenn auch nur geringen und temporären Linderung der Not, an der ihr ja prinzipiell gelegen sein muß, zur bestimmten Negation kommen kann. Hier sollen kurz zwei Modelle vorgestellt werden: zum einen der Übergang im Sinne eines Entschlusses, zum anderen als Sprung. In seinem Buch „Skeptische Ethik“⁵³⁸ versucht Wilhelm Weischedel, eine Ethik auf der Grundlage eines Skeptizismus zu entwickeln. Eine philosophische Ethik, die für ihn heute allein noch als skeptische möglich ist,⁵³⁹ kann nicht allgemeine, unbedingte Gültigkeit beanspruchen. Ihr Grundprinzip ist die radikale Fraglichkeit von allem. Um nun das Paradox, daß die radikale Fraglichkeit einerseits das Prinzip einer Ethik sein soll, dieses selbe Prinzip aber, konsequent betrieben, jede Ethik unterminiert, aufzuheben, will Weischedel den Skeptizismus nicht abstrakt betrachten, „sondern so, wie er sich in der Wirklichkeit darstellt. Er tritt als die Haltung eines konkreten Menschen, eben des

⁵³⁸Frankfurt: 1976.

⁵³⁹Vgl. ebd., 13, 179.

Skeptikers, auf. Er befindet sich je in einer wirklichen, geschichtlich bestimmten Situation, in der er handelt und sich entscheidet.“⁵⁴⁰

Im Rekurs auf den konkreten Menschen, den Skeptiker, sind nun weitere Schritte nötig und zugleich möglich. Da eine Ethik aufgrund der radikalen Fraglichkeit entworfen werden soll, muß der Skeptiker einige Entscheidungen treffen, soll sich nicht alles in einem Wirbel auflösen. Weischedel nennt sie die vier „Grundentschlüsse“. Es handelt sich um den „Grundentschluß zum Skeptizismus“, den „Grundentschluß zur Freiheit“, den „Grundentschluß zum Dasein“ und den „Grundentschluß zur Gestaltung des Daseins“.⁵⁴¹ Jeder baut auf dem vorherigen auf. Weischedel betont, daß es sich hierbei um eine Entscheidung handelt, die selbst wiederum nicht mehr begründbar ist. Die einzige Motivation, so könnte man sagen, für diese Grundentschlüsse besteht darin, daß nur sie das Ziel einer skeptischen Ethik ermöglichen. Sie heben die Fraglichkeit von allem aber nicht auf. Gerade der Grundentschluß zum Dasein ermöglicht es, diese Haltung deutlich werden zu lassen.

Wenn alles fraglich ist, so ist der Selbstmord – Weischedel verwendet diese nicht unproblematische Terminologie – eine „echte philosophische Versuchung“⁵⁴², denn er „macht wirklich Ernst mit dem Fehlen aller Sinngeißheit.“⁵⁴³ Wenn ein Philosoph sich in dieser Situation das Leben nimmt, dann tut er es „aus höchster Besonnenheit“; sein Entschluß rührt nicht aus der Verzweiflung über Einzelnes und Konkretes, sondern weil „das Dasein im ganzen nicht aufgeht.“⁵⁴⁴ Gegen den Entschluß zum Selbstmord führt

⁵⁴⁰Ebd., 180.

⁵⁴¹S. ebd., 181–186.

⁵⁴²Ebd., 183.

⁵⁴³Ders., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2, München: 2. Aufl. 1985, 182.

⁵⁴⁴Ders., *Skeptische Ethik*, a. a. O., 184. Zwar gehört es nicht direkt in den Zusammenhang dieser Arbeit, es soll aber dennoch angemerkt wer-

Weischedel u. a. an, daß sich der Mensch durch eine solche unwiderrufbare Tat „definitiv für die Bejahung der Sinnlosigkeit und des Nichts“⁵⁴⁵ entscheidet. Nur der Entschluß zum Dasein ermöglicht es, die Haltung der offenen Fraglichkeit, „das Schweben zwischen Sein und Nichts“⁵⁴⁶ zu leben. Die Entscheidung zum Dasein hebt die Fraglichkeit desselben keineswegs auf. Von diesem Grundentschluß zum Dasein her plädiert Weischedel, die Grundentscheidung zum Skeptizismus und zur Freiheit aufnehmend, für die ausdrückliche Gestaltung des Daseins. Dieser vierte Grundentschluß wird aber nicht näher ausgeführt.⁵⁴⁷

Im Gegensatz zum eher voluntativen „Grundentschluß“ hat der Terminus „Sprung“ eher affektive Konnotationen. Spricht man im Zusammenhang des Übergangs von der allgemeinen zur bestimmten Negation von einem Sprung, so beinhaltet dies neben der Assoziation des Plötzlichen und Abrupten – obwohl es keinen Sprung ohne irgendeine „Motivation“ oder gar „Entscheidung“ zu geben scheint –, daß „etwas“ übersprungen wird. Was ist dieses Etwas? Dies ist nicht ganz leicht zu beantworten. Es ist zumindest ein Bereich, den der Springende hinter sich zu lassen wünscht, um entweder schneller oder überhaupt an jenen Punkt zu gelangen, der vor dem Sprung anvisiert wurde. Der Sprung kann natürlich auch mißlingen, und man landet nicht da, wo man eigentlich hinwollte. Aber dies zeigt sich erst im nachhinein, erst

den, daß es höchst fraglich ist, ob es einen solchen „reinen“ philosophischen Selbstmord in der Praxis überhaupt geben kann. Denn auch ein skeptischer Philosoph, wie ihn Weischedel beschreibt, unterliegt biologischen und psychologischen Faktoren, die durch eine philosophische Motivation allein kaum außer Kraft gesetzt werden können. Philosophische Erwägungen können die Entscheidung evtl. stützen, ob sie sie auszulösen vermögen, ist m. E. eher unwahrscheinlich. Mit dem Versuch Weischedels, Suizid nicht prinzipiell abzuqualifizieren, stimme ich überein.

⁵⁴⁵Ebd., 184.

⁵⁴⁶Ebd.

⁵⁴⁷Zur Kritik der Verwendung des Wortes Entschluß bei Weischedel vgl. Heinz Robert Schlette, *Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion*, Frankfurt: 1997, 72.

wenn der Sprung gewagt und vollzogen ist. Die „Rechtfertigung“ für den Sprung kann im Grunde erst im Rückblick gegeben werden, und insofern ist jeder Sprung ein Vor-Sprung. Das, was hier übersprungen wird, ist das Recht, wenn auch nur das relative Recht eines allgemeinen Pessimismus. Es wird übersprungen, um dorthin zu gelangen, wohin die allgemeine Negation eigentlich zu kommen wünscht, wohin sie aber nicht gelangen kann: die Behebung von Leid und Sinnlosigkeit. Gleichwohl bewahrt die Bezeichnung des Übergangs als Sprung die Integrität des Übersprungenen; sie wird nicht nivelliert. Das deutsche Wort Sprung hat auch noch die Bedeutung von „Riß“, und in jeder bestimmten Negation, so wie sie hier verstanden wird, ist dieser Riß noch vorhanden, ein Bewußtsein davon, daß das Ganze des Negativen nicht aufgelöst werden kann, und dies ist schmerzlich.⁵⁴⁸

Abgesehen davon, ob man den Überschnitt zur bestimmten Negation nun als Entschluß oder Sprung definiert, so muß doch gefragt werden, was dies veranlassen kann. Es gibt keine zwingenden Gründe, aber was könnte ein Kriterium sein? Ähnlich wie Weischedel auf *den Skeptiker* rekurriert, um einige Probleme zu lösen, wird hier gefragt: Was ist das Ziel, die vielleicht unausgesprochene Intention des Pessimisten, der radikal alles negiert? Es ist sicher nicht falsch, wenn man der Position des Pessimismus eine besondere Sensibilität für Leid und Widersinn in der Geschichte der Menschheit und der Welt als Natur attestiert. Die Betroffenheit, auch Empörung ist naturgemäß verknüpft mit dem Wunsch, der Sehnsucht, manchmal auch der Forderung – wobei die Frage des Adressaten, wie die Geschichte der Theodizeefrage zeigt, eine große Schwierigkeit darstellt –, daß dies nicht, daß „alles“ ganz anders, heil, sinnvoll, gut sein soll. Daher wird das Bestehende negiert, zuweilen werden auch die Elemente von Po-

⁵⁴⁸Zum Wort oder Terminus Sprung s. Gunter Scholtz, Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), 206–237; ders., Art. Sprung, in: *HWP* 9 (1995), 1541–1550.

sitivität, die selbst Reiningen zugeben muß, entweder nicht wahrgenommen oder in ihrer Bedeutsamkeit mißachtet, da diese Erfahrungen von Positivität das „Ganze“ des Leidens nicht aufzuheben vermögen. Dies geschieht manchmal auch aus der Angst, daß die Leiden der Vergangenheit vergessen würden, was zu einer Fixierung auf die „Erinnerung des Leids“ führen kann, worüber noch zu sprechen sein wird.

In Anlehnung an Weischedels Argumentationsgang wird nun gefragt: Stellt ein „allgemeiner“ Pessimismus, eine Negation also, die alles und ganz allgemein verneint, die Möglichkeiten bereit, ihr implizites Ziel zu erreichen, Leid zu lindern, Ungerechtigkeit abzuschaffen? Die These ist, daß eine Negation des Ganzen – wie subjektiv verständlich auch immer – und der damit verbundene Totalanspruch auf Sinn etc. die konkrete Verbesserung der Zustände eher verhindert als beschleunigt. Sie steht in der Gefahr, nicht nur unsensibel für das Einzelne und Besondere von Leiderfahrungen zu werden, sondern auch unfähig, wenigstens ansatzweise zur Behebung derselben beizutragen. Denn jede konkrete negative Erfahrung stellt in diesem Konzept nur die Sonderform und erneute Bestätigung des Allgemeinen dar und wird dadurch nivelliert. Wenn Betroffenheit zum Prinzip wird, kann nichts wirklich mehr betreffen. Die ursprüngliche Intention wird verfehlt. Der Entschluß zur bzw. der Sprung in die bestimmte Negation bedeutet keine Einverständniserklärung mit dem Ganzen der Wirklichkeit.⁵⁴⁹

Dieser Pessimismus ist nicht notwendigerweise eine Grundhaltung, sondern wird primär als Methode, als analytisches und diagnostisches Instrument aufgefaßt. Bestimmte Negation kann daher auch dann zur Anwendung kommen, wenn man den unüberhörbaren Optimismus Blochs (und die weiteren Implikationen

⁵⁴⁹Wenn hier von „dem Ganzen“ gesprochen wird, so bleibt die schwerwiegende erkenntnistheoretische Frage außer acht, ob uns die Wirklichkeit in ihrer Gänze überhaupt zugänglich ist.

von Utopie etc.) – wenn auch eines „Optimismus mit Trauerflor“⁵⁵⁰ – nicht teilen mag. Bestimmte Negation stellt in ihrer „Beschränkung“ auf das Einzelne, Konkrete, Fragmentarische heraus, was menschliche Praxis zu leisten imstande ist und was nicht. Sie ist immer Stückwerk, bleibt fragmentarisch und kann gar nicht das Ganze intendieren; denn dann wäre sie nicht mehr Praxis, sondern Erlösung. Es mag sein, daß eine „verdinglichte Negation“ sich aus diesen Wünschen speist. Gegen die Sehnsucht nach Erlösung ist nichts einzuwenden, sie kann aber – wie dargelegt – die dem Menschen mögliche Veränderungspraxis hemmen. Es ist hier nicht der Ort, um über dieses vor allem theologische Problem weitere Untersuchungen anzustellen.⁵⁵¹

Adornos Satz: „In einem geschichtlichen Augenblick aber, da allerorten Praxis abgeschnitten dünkt, die aufs Ganze sich bezöge, mögen selbst armselige Reformen mehr Recht annehmen, als ihnen an sich gebührt“⁵⁵², verrät einen nicht unbeträchtlichen

⁵⁵⁰Vgl. Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, a. a. O., 241 f.; „Hoffnung mit Trauerflor“ ist der Titel eines Gesprächs mit Jürgen Rühle aus dem Jahr 1964, in: Ernst Bloch, Tendenz - Latenz - Utopie, Ergänzungsband zur Gesamtausg., Frankfurt: 1978, 336–349. Auf den großen Einfluß Schopenhauers für Bloch verweisend, charakterisierte Fritz J. Raddatz Bloch einmal als „pessimistischen Optimisten“. (S. Fritz J. Raddatz, Vom Riesen, der heute Großbank heißt, und einem Kolportagestück, „Fidelio“ geheißen. Der pessimistische Optimist Ernst Bloch, in: ders., Revolte und Melancholie. Essays 3, Texte zur Literaturtheorie, Hamburg: 1990, 187–200).

⁵⁵¹„Theologisch“ bezieht sich hier nicht ausschließlich auf die christliche Theologie, da Erlösung in vielen Religionen eine wichtige Rolle spielt. Zur Begriffsgeschichte und der Verwendung des Begriffs Erlösung im philosophischen Kontext s. Erich Schott/Ulrich Theissmann, Art. Erlösung, in: HWP 2 (1972), 717–719. Vgl. auch: Boris Vysheslawzeff, Zwei Wege der Erlösung. Erlösung als Lösung des tragischen Widerspruchs, in: Eranos-Jahrbuch 1936, Bd. IV, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1937, 287–329. Vgl. aber auch die Kritik am Bedürfnis nach Erlösung, die Norbert Wokart in seinem Aufsatz „Oknos. Kein Bedürfnis nach Erlösung“ übt; in: ders., Ent-täuschungen. Philosophische Signaturen des 20. Jahrhunderts. Stuttgart: 1991 [= Bibliothek Metzler Bd. 5], 103–116.

⁵⁵²Theodor W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 10, 2, Frankfurt: 1977, 458.

Optimismus: er geht davon aus, daß es in der Geschichte Zeiten geben kann, in denen Praxis sich auf das Ganze zu beziehen, d. h. doch, das Ganze zu verändern in der Lage ist. Diese Auffassung wird hier nicht vertreten, sondern die „armseligen Reformen“ werden ins Recht gesetzt, insofern sie das sind, was „menschennmöglich“ ist, und daher würdigen und wertschätzen, was Menschen in ihrer Anstrengung zur Humanisierung der Verhältnisse – manchmal mit dem Einsatz ihres Lebens – leisten. Es besteht keine Veranlassung, darüber herablassend zu urteilen. Gleichwohl – und hierin trifft sich wahrscheinlich die hier vertretene Position mit der von Adorno – erschöpft sich menschliche Hoffnung und Sehnsucht nicht in dem von Menschen Erreichbaren. Es bleibt ein Desiderat, es bleibt der „Riß“. Und es bedeutet auch keine Sanktionierung jedweder Reformen um ihrer selbst willen. Auch sie bedürfen der kritischen Überprüfung.

Für die *bestimmte* Negation und gegen eine auf das Ganze abzielende Intention spricht, neben erkenntnistheoretischen Fragen nach der Erfahrbarkeit des Ganzen, noch ein anderes Argument. Es soll hier vorgestellt werden, wobei zugleich auch die bei Bloch m. E. nicht berücksichtigten Probleme einer bestimmten Negation offenkundig werden.

Menschen, einzelnen, Gruppen, ganzen Völkern widerfährt Leid, Not, es überkommt und überwältigt sie.⁵⁵³ Dazu gehören Verfolgung und Vertreibung, Krieg, Verbrechen aller Art, aber auch Naturkatastrophen, permanente Hungersnot, (Verkehrs-) Unfälle sowie das ganze Feld seelischer Beeinträchtigungen und Störungen, körperlicher Gebrechen mit ihren Folgen im sozialen und beruflichen Bereich. Diese Aufzählung ließe sich beliebig fortführen. Dem Bemühen, Krisen zu entschärfen und Krankheiten zu heilen, steht das Entstehen neuer Krisenherde – die lokal sein mögen, aber globale Auswirkungen haben können – und das

⁵⁵³Zu den Begriffen „Widerfahrnis“ und „Überkommnis“ vgl. Fußnote 200 in dieser Arbeit.

Entdecken bzw. Entstehen neuer, verheerender Krankheiten (AIDS u. ä.) gegenüber. Die rasante Entwicklung der Telekommunikation, die große Verbreitung audiovisueller Medien brachten und bringen in zunehmendem Umfang und Tempo eine Verbreitung und Vermittlung dieser Erfahrungen – man spricht von „Informationen“ – an von diesen Ereignissen nur indirekt, d. h. eigentlich überhaupt nicht, Betroffene.

Das bedeutet aber folgendes: Nicht nur die direkt Betroffenen müssen die Erfahrungen „bewältigen“, „verarbeiten“, sie irgendwie in ihre Weltdeutung und -orientierung einbeziehen, wenn auch nicht unbedingt ihnen einen Sinn geben – obwohl auch dies immer wieder versucht worden ist, was vielleicht ein menschliches Grundbedürfnis indiziert. Auch die darüber Informierten werden direkt oder indirekt dazu genötigt. Es kann das entstehen, was man Überwältigung zweiter Ordnung oder zweiten Grades nennen könnte. Das heißt, daß der Anspruch, ja die Notwendigkeit der gedanklichen und gefühlsmäßigen Bewältigung überwältigend wird. Das Überwältigende des Bewältigungsbedarfs kann selbst wieder Leiderfahrungen produzieren: Sinnkrisen, Resignation, Depression (im Sinne von depressiver Gestimmtheit) sind nur einige Anzeichen. Dies um so mehr, als aktives Eingreifen, Verändern, Verhindern der Leiderfahrungen erster Ordnung kaum möglich sind, und nur ein passives Hinnehmen dieser „Nachrichten“ übrigbleibt. Durch die rasant anwachsende Anhäufung der Leiderfahrung kommt es zu einer „psychischen Überforderung“, wie ich dieses Phänomen nennen möchte. Apathie dem Weltlauf gegenüber ist eine Folge davon, auch wenn dies für Reinerer eine philosophische Haltung ist. Da ein Eingriff, wenn überhaupt, nur punktuell und zeitlich begrenzt möglich ist, die Not insgesamt, d. h. in der Welt im Ganzen, dadurch nicht aufgehoben werden kann und immer wieder neue Leidens- und Schreckenserfahrungen hinzukommen, kann ein Engagement als „Tropfen auf dem heißen Stein“ empfunden

und gar nicht erst begonnen werden. Bei dieser Beschreibung bezog ich mich bislang ausschließlich auf Gegenwartsprobleme. Denkt man an die Forderung, die Leiden der Opfer der Geschichte zu erinnern, so ist zu erahnen, welchen Problemen man hier gegenübersteht. Gerade eine Intention, die auf das Ganze von Welt zielt, scheint diese Haltung eher zu befördern. Da das Ganze von Sinnlosigkeit nicht bewältigbar ist, wird es insgesamt verdrängt, verleugnet – dies eine quasi „natürliche“ Reaktion auf zumindest scheinbar Unbewältigbares. Es gibt auf der einen Seite die Gefahr des Rückzugs aufs Subjekt, die zu einer Apathie gegen alles andere führen kann, und auf der anderen Seite die Gefahr, daß durch permanente Erfahrungen des Scheiterns und der Ohnmacht angesichts der Akkumulation des Leids, die im ganzen nicht bewältigbar sind, ebenfalls Apathie u. v. m. eintritt.

Dem entgeht eine Haltung – zumindest ist es wahrscheinlicher, daß sie diesen Gefahren entgeht –, die sich im Sinne der bestimmten Negation mit dem Besonderen und Einzelnen – und dem damit Überschaubaren – bescheidet. Sie entgeht ihr natürlich nie ganz, weil auch sie zumindest mit Leiderfahrungen zweiter Ordnung ständig konfrontiert wird. Im Gegensatz zu den obigen Positionen, aber auch zu einem Optimismus, der keinen Handlungsbedarf wahrnimmt, vermag sie zumindest noch fragmentarische Handlungsspielräume zu eröffnen und somit der lähmenden Ohnmächtigkeit einzelner oder kleiner Gruppen entgegenzuwirken.

Arnold Gehlen hat schon relativ früh auf die Gefahren der Überforderung durch die Verbreitung der Medien aufmerksam gemacht. Er spricht von der moralischen Überforderung durch das, was er „Erfahrung zweiter Hand“ nennt. Um diese These, die einige Konnotationen enthält, denen ich keineswegs zuzustimmen vermag, die mir aber dennoch in mancher Hinsicht einleuchtend und für diesen Zusammenhang wichtig erscheinen, in vollem Umfang verstehen zu können, muß zunächst kurz darauf

eingegangen werden, wie sich Erfahrung nach Gehlen konstituiert.

„Erfahrung ist ein Vorgang von unvergleichlicher Eigenart. Oberflächlich sieht es so aus, als ob einfach von einer Reihe durchgeführter Möglichkeiten einige ausgewählt und festgehalten werden: <die Erfahrung entsteht aus der Erinnerung> (ARISTOTELES). Aber Erfahrung ist reicher. Sie ist Ausübung, Auswahl und Verwerfung, Schöpfung und Aufbau.“⁵⁵⁴ Aus der Fülle des Möglichen wählt der Mensch schon im Kindesalter in einem langen Lernprozeß bestimmte Möglichkeiten, z. B. Bewegungsmöglichkeiten, aus und verwirft damit andere. Diese Möglichkeiten (der Bewegung) werden beispielsweise beim Schwimmen oder Reiten in die Verfügbarkeit entlassen. Sie müssen nicht ständig neu eingeübt werden. „Erledigung“ und „Verfügbarkeit“ sind nach Gehlen zwei Seiten, die an jeder Erfahrung unterschieden werden können. Sie stehen auf vielfache Weise miteinander in Beziehung. So ist erstens „eine Erfahrung schon an sich selbst eine Verengung, aber auch Verdichtung des Erwarteten, des <Vorurteils> – so daß eine fortdauernde Bewegung der Begrenzung und innerhalb derselben der Bestätigung oder Enttäuschung unserer Vorentwürfe des Möglichen zu bemerken ist.“⁵⁵⁵ Die Erfahrung „liest aus bereitliegenden Möglichkeiten nur eindeutig bestimmbare heraus, so daß alle das Wirkliche überfliegenden Interessen am Möglichen schließlich abgebaut werden, wie auch unzählige nicht beanspruchte Leistungsbereitschaften unseres Körpers endgültig verkümmern.“⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Arnold Gehlen, Vom Wesen der Erfahrung, in: ders., Anthropologische Forschung, Reinbek: 1961, 26–43, 28.

⁵⁵⁵ Ebd., 30.

⁵⁵⁶ Ebd. In diesem Zusammenhang geht Gehlen auch kurz darauf ein, daß es bedingt durch diese Entwicklung der im Laufe des Lebens fortschreitenden Begrenzung so etwas wie Glück nicht mehr gibt. Er versteht unter Glück eine „die Grenzen unserer bewährten Erwartungen sprengende Erfüllung, und man sammelt in Laufe des Lebens einen recht vielseitigen Vorrat von Erfahrungen darüber, was das Leben zu bieten vermag.“ (Ebd.)

Zweitens besteht der Zusammenhang zwischen Erledigen und Verfügen dann, „wenn in einer verdichteten Erfahrung immer noch das darin liegt, was sie *nicht* beweist oder enthält.“⁵⁵⁷ Jede verdichtete Erfahrung hat einen Bereich des noch Mitgekonnten. So weiß der Körper, und Gehlen betont, daß in den Begriff der Erfahrung auch körperliche Aneignungen aufzunehmen sind, was er noch nicht kann, aber im Radius seiner Möglichkeiten liegt. Kritisch merkt Gehlen an, daß in der heute anzutreffenden Spezialisierung des Könnens die Entfaltung und Entwicklung des diesen Spezialbereich umgebenden Könnens vernachlässigt wird.⁵⁵⁸

Drittens kann das Erledigen von und Verfügen über Erfahrungen nur gelingen, wenn konsequent auf ablenkende Reize und Gelegenheiten, d. h. auf andere mögliche Erfahrungen, verzichtet wird. Einen „gerichteten Aufbau unseres Erfahrungssystems“ gibt es nur um den „Preis ebenso systematischen Verzichts.“⁵⁵⁹ Jedes große, eindeutige Können ist gleichermaßen – und muß es sein – ein einseitiges. „Dabei ist es auch hier Sache der Erfahrung festzustellen, was in die Richtung unserer Lebensordnung, unseres Lebensplanes eingearbeitet werden kann und was fernzuhalten ist, so daß immer eine auswählende und erledigende Erfahrung in den Dienst der festzuhaltenden und auszubauenden tritt. In einer sehr persönlichen Schwankungsbreite des Zulässigen, Erträglichen und Provisorischen gehört eine Ordnung des Abstellens und Verzichtens selbst zu den Bedingungen von Lebensresultaten.“⁵⁶⁰ Der Mensch ist also gezwungen, ständig auszuwählen, Stellung zu beziehen, zu entscheiden. Das liegt nach Gehlen in der biologischen Gegebenheit: „Im Unterschied zum

Vgl. auch: Arnold Gehlen, Das entflozene Glück. Deutung der Nostalgie, in: Was ist Glück? Ein Symposium, o. Hrsg., München: 1976, 26–38.

⁵⁵⁷ Arnold Gehlen, Vom Wesen der Erfahrung, a. a. O., 30.

⁵⁵⁸ Ebd., 30 f.

⁵⁵⁹ Ebd., 31.

⁵⁶⁰ Ebd.

Tier nämlich ist der Mensch einer unbestimmten, unendlich offenen Welt mit einer Fülle unvorhergesehener Möglichkeiten ausgeliefert. Keine der Umwelt genau angepaßten Organe sind ihm gegeben, die, von wenigen und zweckmäßigen Instinkten beansprucht, ihm nur den Ausschnitt der Umwelt erschließen, der lebenswichtig ist, und alles andere schonend verdunkeln. Sondern waffenlos, instinktlos, unspezialisiert, d. h. unangepaßt, ist der Mensch in eine Welt geworfen, die eben deshalb so ungeheuer inhaltsreich ist, weil sie ein Wesen mit Eindrücken überwältigt und überschwemmt, das der schützenden organischen Borniertheit entbehrt, die das Tier hat, das in seinem Leibe leben darf, weil die Umwelt mit diesem harmoniert.

Der fast völlige Mangel instinktgeladener, hochspezialisierter Organe, die Welt als unbestimmt unendlich offene Sphäre seiner Existenz und die Notwendigkeit, unablässig wählend und stellungnehmend zu leben, also zu handeln – dies sind nur verschiedene Seiten derselben menschlichen Grundsituation, und diese Welt [...] muß der Mensch sich ebenfalls in allen Einzelheiten erst deuten, aneignen und also tätig aneignen. Eine gedeutete Wahrnehmung, eine präzise auf den Gegenstand abgestimmte Bewegung sind schon Leistungen, die die angestrengte Arbeit von Monaten und Jahren des ersten Kindesalters voraussetzen, in einer langen, beschützten und von außen gedeckten Übungszeit. Die Aneignung einer offenen unbestimmten Welt mit dem späten und mühsamen Erfolg, daß wir das Sosein der Dinge schon wahrnehmend zu erfassen glauben, diese Aneignung ist, von der anderen Seite gesehen, Entwicklung unserer Handlungsmöglichkeiten, Aufbau von Leistungsfähigkeiten und Bereitschaften, die erst erworbene sind.⁵⁶¹

Es gibt nach Gehlen also zunächst die im Kindesalter erfolgende, teilweise mühsame Aneignung und Auseinandersetzung mit der Welt. Wenn dagegen in der sogenannten erwachsenen Weltan-

⁵⁶¹Ebd., 33.

sicht z. B. Wahrnehmung als ein rein rezeptiver Vorgang erscheint, so ist dies nach Gehlen ein *Resultat* des oben beschriebenen Vorgangs. Darin liegt der zweite Schritt des Erfahrungsaufbaus. Er besteht darin, daß sich „*symbolische* d. h. einfach: abgekürzte und damit *entlastende* Formen der Wahrnehmung und überhaupt des vitalen Könnens herausgebildet“⁵⁶² haben. Für die *Verwendung* eines Gegenstandes reicht ein Blick, der die notwendigen Informationen bereitstellt; die ursprünglich notwendige Entdeckung durch Tasteindrücke ist nicht mehr erforderlich. Insofern wir gelernt haben, symbolisch zu sehen, kann das Sehen im doppelten Sinne ein Übersehen sein. „Übersicht im Großen, der ein bloß symbolisches Angedeutetsein der Dinge genügt, und gerichtetes Übersehen des gegenwärtig nicht Interessierenden oder Belangvollen.“⁵⁶³

Dieser Rekurs auf die Konstituierung von Erfahrung als ein Prozeß und die Notwendigkeit der Erfahrungssymbole, damit wir nicht von immer neuen „Entdeckungen“ und Eindrücken überschwemmt werden, wird besonders die Gefahr deutlich machen, die – zumindest nach Gehlen – in dem liegt, womit wir es heute zusätzlich zu tun haben: der „Erfahrung zweiter Hand“.

Gehlen geht aus von den subjektiven und objektiven Folgen der Industrialisierung. Für ihn stellt dieser Prozeß, der sich in langen Zeiträumen abspielt, einen gravierenden Einschnitt in der Geschichte der Menschheit dar. Er reicht bis in die Tiefen des menschlichen Bewußtseins hinein. In der Gegenwart sieht er – nach dem Neolithikum – die zweite „absolute Kulturschwelle“. Die abendländische Kultur wird abgelöst durch das, was Gehlen „Welt-Industrie-Kultur“ nennt.⁵⁶⁴ In die Entstehungszeit dieses neuen Abschnitts der Menschheitsgeschichte fallen die zwei

⁵⁶²Ebd., 35.

⁵⁶³Ebd.

⁵⁶⁴S. Arnold Gehlen, Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, in: ders., Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Reinbek: 1986, 127–140, 129.

Weltkriege in diesem Jahrhundert, deren Erstmaligkeitscharakter darin besteht, die Menschheit insgesamt zu umgreifen. Insgesamt, so könnte man sagen, wird unsere Lebenswelt globalisiert. Die im Entstehen begriffene Welt-Industrie-Kultur ist daher nicht mehr landschaftsgebunden.⁵⁶⁵

Wenn Gehlens Vermutung zutrifft, daß die Welt-Industrie-Kultur nicht mehr in eine Landschaft – im Sinne von Naturlandschaft – eingebettet sein wird, dann hat das weitreichende, bisher noch kaum bedachte Auswirkungen. Auf die Relevanz von Landschaftserfahrung für Kultur allgemein ist nur selten Bezug genommen worden. Max Scheler hat auf die Bedeutung der Landschaft für die Ausbildung einer Ethik hingewiesen. Scheler wendet sich gegen eine seines Erachtens mit Kant einsetzende Geistesströmung, der er den Verrat der Freude zugunsten einer „falschen unmenschlichen Pflichtidee“⁵⁶⁶ vorwirft. Zur Erklärung der Entstehung dieser Tradition greift er auch auf den geographischen Ort zurück und schreibt: „Seht ihr nicht das herbe, asketische Ordensrittertum der deutschen östlichen Koloniallande, das ganz Tat, Ordnung, Wirken, gespannte Willensherrschaft ist, hinter diesen Lebensideen auftauchen? Hätten diese Ideen erwachsen können auf altem, reifem Kulturboden, z. B. rheinischem Boden, oder auf mittel- oder süddeutschem Boden, wo der Mensch nicht einer armen, widerspenstigen Natur in harter Arbeit seine Lebensnotdurft abzuringen hat, [...] wo die Seele Mensch und Landschaft milder und liebender umfassen darf und bei aller tüchtigen Arbeit auch die Gefühle der Leichtheit, der glücklichen Hingabe an die schon *geleistete* Kultur, die Gefühle der weichen und die Fülle des Lebens ruhig aufnehmenden *Ent-*

⁵⁶⁵S. ebd., 128 f.

⁵⁶⁶Max Scheler, Vom Verrat der Freude, in: ders., Liebe und Erkenntnis, Bern u. a.: 1955, ²1970, 69–72, 69.

spannung des Willens den Menschen erfüllen dürfen? Sicher nicht! [...] Endlich Landschaft, Klima, Menschen! Nicht in einer natürlich reichen, den Menschen spendenden, *gebenden* Umwelt, nicht auch in einer Umwelt reich begabten, bürgerlich und sittenhaft wohlgeformten Menschentums hat der 'Verrat der Freude' seinen Ursprung.⁵⁶⁷

Ob und inwiefern das Leben in Medienlandschaften, virtuellen Realitäten etc. die herkömmliche Landschaftserfahrung ersetzt, transformiert oder gar bereichert, muß hier offen bleiben. Gehlen äußert die Vermutung, daß sich im Zuge der Welt-Industrie-Kultur – man könnte das quasi als eine Gegenbewegung verstehen – „die bunte Partikularität kleinteiliger Lokalzustände mit neubestärktem Sonderpathos entwickeln müsse, ja daß sich seelisch ausfüllbare Künste und Sitten künftig unterhalb des Publizitätsbereiches, also im nichtöffentlichen Raum entwickeln könnten.“⁵⁶⁸ Interessanterweise drückt er damit – teilweise unverständlich – Gedanken aus, die heute von der Zukunftsforschung bestätigt zu werden scheinen.

Der sicher nicht unumstrittene, aber weltweit anerkannte Trendforscher John Naisbitt sieht in der Universalisierung einerseits und dem, was er Tribalismus nennt, andererseits einen notwendigen, paradoxen Zusammenhang. Mit Tribalismus meint er nicht Nationalismus, sondern „Treue zu sich selbst, zur 'eigenen Art', die sich durch ethnische Zugehörigkeit, Sprache, Kultur, Religion und, gegen Ende unseres Jahrhunderts, durch den Beruf definiert.“⁵⁶⁹ Insofern z. B. die englische Sprache zur universellen Zweitsprache avanciert, um so intensiver beginnen die Menschen

⁵⁶⁷Ebd., 70 f. Zum Begriff Landschaft vgl. Rainer Piepmeier, Art. Landschaft, in: HWP 5 (1980), 11–28; s. a. Joachim Ritter, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: ders.: Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt: 1974, 141–163 [zuerst 1963].

⁵⁶⁸Arnold Gehlen, Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, a. a. O., 133.

⁵⁶⁹John Naisbitt, Global Paradox. Warum in einer Welt der Riesen die Kleinen überleben werden, Düsseldorf u. a.: 1994, 27.

ihre Muttersprache zu kultivieren. Naisbitt liefert noch viele Beispiele für diese Zusammenhänge, wobei er es aber hauptsächlich bei Tatsachenbeschreibungen beläßt und weniger auf die Begründung dieses Sachverhalts eingeht. Es muß angenommen werden, daß es sich hierbei um den Versuch handelt, ein für die Lebensführung notwendiges Gleichgewicht zwischen der Globalisierung der Lebenswelt – mit der Gefahr der Unübersichtlichkeit und Orientierungslosigkeit – und dem Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer klar überschaubaren, eindeutig definierten Gemeinschaft zu schaffen, die dann Orientierung ermöglicht. Gerade die Universalisierung, die ja auch Chancen bereithält, macht es, so kann man Naisbitt verstehen, nötig, Gemeinschaften zu finden oder zu stiften. Dabei ist diese Gemeinschaftsbildung auch nicht mehr „landschaftgebunden“. **„E-Mail erzeugt elektronische Stämme. Die Elektronik führt einerseits zu mehr Gemeinschaft und fördert andererseits den weltweiten Kontakt.“**⁵⁷⁰

Die Frage taucht auf, ob und inwieweit die Notwendigkeit, man kann auch von Zwang sprechen, zur Gemeinschaftsbildung, die auch andere feststellen,⁵⁷¹ noch eine Lebens- und Sinnkonzeption zuläßt, wie sie Reininger mit seinem ausschließlich auf den einzelnen ausgerichteten Denken formuliert hat. Wenn Naisbitts Thesen – die hier als eine Art Denkmodell und nicht als Fakten rezipiert werden, da eine ausführliche und kritische Diskussion den hier zu Verfügung stehenden Rahmen überschreiten würde –

⁵⁷⁰Ebd., 28.

⁵⁷¹Vgl. zum Thema Individuum und Gesellschaft auch die Debatte, die im „Forum Humanwissenschaft“ der Frankfurter Rundschau stattgefunden hat. Ausgehend von einem Aufsatz von Paolo Flores d’Arcais (Philosophie und Engagement. Die Verantwortung der Freiheit – Ein Plädoyer für die Repolitisation des Denkens aus dem Geist des Existentialismus) v. 16.5.1995 äußerten sich zu diesem Thema Günter Figal (30.5.95), Johann Baptist Metz (10.6.95), Hauke Brunkhorst (13.6.95), Christoph Menke (11.7.95), Axel Honneth (8.8.95), Odo Marquard (22.8.95), Volker Gerhardt (14.11.95), Helmut Willke (4.1.96) und Richard Saage (16.4.96).

zutreffen, dann hat das auch Konsequenzen für den Ansatz einer bestimmten Negation.

Dagegen spricht – prima facie – die Universalisierung der Zusammenhänge, die ein Eingreifen kaum möglich erscheinen läßt. Durch die unwälbende Entwicklung der Telekommunikation und der Möglichkeit der globalen Vernetzung dergestalt, daß der einzelne direkten Zugriff auf Informationen hat und via elektronische Medien globale Allianzen stiften kann, ist andererseits laut Naisbitt eine Entwicklung von der repräsentativen Demokratie zu einer direkten Demokratie möglich geworden. Die repräsentative Demokratie, so Naisbitt, konnte u. a. entstehen „wegen des großen räumlichen und zeitlichen Abstands, der zwischen einem Ereignis und dem Moment seines Bekanntwerdens lag – ein aufwendiger Informationsfluß.“⁵⁷² Wir leben demnach in einem Übergangsstadium. Sehr verkürzt und ohne auch auf die Gefahren der neuen Entwicklung hinzuweisen, schreibt er: „Die Idee, daß die Zentralregierung – ein riesiger Großrechner – der wichtigste Teil des politischen Apparats ist, wird obsolet; dies bedeutet das Ende der Politik, wie wir sie kennen. [...] Die Macht verschiebt sich vom Staat zum Individuum. Vom Vertikalen zum Horizontalen. Von der Hierarchie zum Netzwerk. Die Macht fließt in alle Richtungen – unvorhersehbar, ein wenig chaotisch, bestimmt ungeordnet –, der Abschied vom hierarchischen Modell. [...] Weltweit findet eine Verschiebung vom Staat zum Individuum statt; auf der Welle der Telekommunikationsrevolution reiten wir in eine Zeit der nie dagewesenen Möglichkeiten für die Freiheit des einzelnen und der Unternehmen.“⁵⁷³ Hier ergeben sich Fragen, die heute u. a. unter dem Stichwort „globales Ethos“ diskutiert werden.⁵⁷⁴

⁵⁷²John Naisbitt, *Global Paradox*, a. a. O., 54.

⁵⁷³Ebd., 65 f.

⁵⁷⁴S. z. B. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München: 1990, Neuauflage ebd. 1992.

Eine für unseren Zusammenhang wichtige Entwicklung ist die zunehmende Unübersichtlichkeit. Im Gegensatz zur Agrarperiode, in der „ein Bauer mit seiner Arbeit die Probleme von 80 % der Bevölkerung mitverstanden“⁵⁷⁵ hatte, ist die Lebenswelt des einzelnen heute wesentlich komplizierter und undurchschaubarer geworden. Dies gilt erst recht für alle Ereignisse, die, in der Welt-Industrie-Kultur weltumspannend, jenseits der eigenen Erlebniswirklichkeit liegen. Jene Ereignisse sind uns aber nicht unbekannt wie im vortechnischen Zeitalter, sondern sind uns durch die Kommunikationsmedien – mit ihrer Audiovisualität besonders eindringlich und suggestiv – bekannt. Wir haben keine unmittelbare Erfahrung von Ereignissen wie Kriegen, Katastrophen, politischen Umwälzungen etc., aber eine „Erfahrung zweiter Hand“: ein „abstrakter Zusammenhang von gelesenen und gehörten Informationen.“⁵⁷⁶ Dabei „bekommen wir stets nur *Resultate* von Vorgängen zur Kenntnis, die uns als solche überhaupt unbekannt bleiben.“⁵⁷⁷ Nun wird man aber betonen müssen, daß die Überfülle an – meist „negativen“ – Informationen nur ein Symptom ist. In der Welt-Industrie-Kultur ist die weltweite Kommunikation – falls sie diesen Namen überhaupt verdient – Ausdruck von globalen Zusammenhängen. Was sehr weit entfernt passiert, kann seine Ursachen und Auswirkungen ökonomischer, politischer, sozialer oder ökologischer Art an einem ganz anderen Ort haben. Das Benennen der Ursachen, für die bestimmte Negation ausschlaggebend, wird dadurch immer schwieriger, nicht nur, weil es globale Prozesse gibt, sondern auch, weil lokal feststellbare „Unsinnigkeiten“ ihre Ursache ganz woanders haben können, und ferner, weil es *plurale* Ursachen und komplexe Zusammenhänge gibt. All dies kann natürlich als ein Einwand gegen die bestimmte Negation bzw. ihre Möglich-

⁵⁷⁵Arnold Gehlen: Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, a. a. O., 134.

⁵⁷⁶Ebd.

⁵⁷⁷Ebd.

keit gesehen werden und einer Denkweise, die auf „die Welt im ganzen“ abzielt, Vorschub leisten – nicht ohne den Preis, sich in vollständige Hoffnungslosigkeit und Apathie zu begeben.

Gehlen schreibt: „Das Phänomen, das sich so herstellt, kann man gar nicht überschätzen: Jeder trägt im Kopfe eine imaginäre Welt unsinnlicher Informationsbestände mit sich herum, die nur locker zusammenhängen, die nur aus Umrissen von Resultaten und Vorgängen bestehen, deren objektive Wichtigkeit und wirkliche Substanz man unmöglich beurteilen kann, die aber dringlich und aktuell zu sein scheinen.“⁵⁷⁸ Da die Erfahrungen zweiter Hand bezogen sind auf weltumgreifende Geschehnisse und die Zusammenhänge nicht oder schwer lokalisierbar sind, hat der einzelne keine Chance zur aktiven Reaktion auf diese Umwälzungen, ist aber von ihren Folgen betroffen. Diese Entwicklung führt auf der Seite des Subjekts zur Herausbildung von Meinungen. „Wir vereinfachen dieses chaotische Weltbild zweiter Hand wirksam, wenn wir uns einige grundsätzliche Meinungen über die darin herrschenden Zusammenhänge zurechtlegen oder beibringen lassen, und solche Vereinfachungen sind für ein Wesen mit so hoher Reizzugänglichkeit, wie der Mensch es ist, offenbar lebenswichtig, sie würden sonst nicht mit dieser Selbstverständlichkeit ausgebildet und so hartnäckig festgehalten.“⁵⁷⁹ Da der Mensch genötigt ist, auf diese Erfahrungen doch irgendwie zu reagieren, und zwar nicht nur intellektuell, sondern auch emotional, kommt es laut Gehlen zu neuen ethischen Einstellungen. Die durch die Berichterstattung ausgelösten Gefühle sind „abwehrende, also in erster Linie Entrüstung oder Angst. Das sind zwei nicht sehr eindrucksvolle, aber immerhin stellungnehmende, also moralische Affekte. [...] immerhin aber hat man dann auf die Erfahrung zweiter Hand reagiert, und zwar in der Form, die

⁵⁷⁸Ebd.

⁵⁷⁹Ebd., 135.

sachlich allein möglich ist: handlungslos, aber emotional.⁵⁸⁰ Diese Reaktionsweise hat nach Gehlen ihrerseits eine Rückwirkung auf die Meinungsbildung⁵⁸¹, was ihn zu heute vielleicht aktuellen medienkritischen Äußerungen veranlaßt, die aber gleichzeitig mit – gelinde ausgedrückt – sehr befremdlichen politischen Bekundungen verknüpft sind. Darauf soll hier nicht näher eingegangen werden.

Festzuhalten ist, daß es infolge der Erfahrungen zweiter Hand zu neuen ethischen Einstellungen kommt, die Gehlen als „Moral zweiter Hand“ bezeichnet. Sie entsteht zunächst aus der Anforderung an den einzelnen, Mitverantwortung für Großereignisse zu übernehmen. So wird, um ein Beispiel zu nennen, gesagt, daß die Forschung durch die Entwicklung der Waffentechnologie verantwortlich ist für die die Menschheit mit Selbstvernichtung bedrohende Situation. Dagegen wendet Gehlen vehement ein, daß für derartige undurchschaubare Entwicklungen kein einzelner verantwortlich ist.⁵⁸² Ganz allgemein spricht er von der „moralischen Überforderung des Individuums.“ Sie erfolgt „aus der falschen Perspektive [...], *sein moralisches Organ sei für Ereignisse von Weltdimension überhaupt zuständig*. Früher nahm man das nur von Gott an.“⁵⁸³

Hier herrscht also eine Kluft zwischen dem globalen Informationssystem auf der einen Seite und dem – zumindest bis jetzt –

⁵⁸⁰Arnold Gehlen, Erfahrung zweiter Hand, in: Klaus-Jürgen Grundner/Peter Krausser/Heinrich Weiss, Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie [= FS Michael Landmann], Stuttgart: 1974, 176–185, 180. In diesem, wahrscheinlich einem der letzten Aufsätze Gehlens, tauchen Gedanken auf, die er in „Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit“ bereits formuliert hatte.

⁵⁸¹Damit ist die Reaktionsweise des Menschen auf Erfahrungen zweiter Hand eben nicht völlig folgenlos, wie er an der Beendigung des Vietnamkrieges durch die Amerikaner zeigt (s. ebd., 181).

⁵⁸²S. Arnold Gehlen, Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, a. a. O., 139 f.

⁵⁸³Ebd., 137. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch Arnold Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/Bonn: 1969, bes. 141–163.

auf Naheliegenderes ausgerichtetes moralisches Organ des Menschen auf der anderen Seite. Das sittliche Verhalten, das nach Gehlen seine Wurzeln in den menschlichen Instinkten, den Sollforderungen und Zielen von Institutionen und den (sehr ungenau bestimmten) Regeln des allgemeinen Zusammenlebens, z. B. Verkehr, hat, umfaßt diesen Bereich einer – wie Gehlen es formuliert – Fernstenethik bisher nicht. Das im Entstehen begriffene bzw. das bereits entstandene Verantwortungsgefühl für z. B. die unter Hungersnot leidenden Völker – wir haben keine unmittelbare Kenntnis von ihnen und können deshalb im engeren Sinne nicht eingreifen – ist eine geschichtliche Erstmaligkeit. „Es handelt sich sozusagen um eine <Moral zweiter Hand>, die aber erlebnismäßig als unmittelbare zur Geltung kommt, was übrigens auch von unseren Meinungen gilt.“⁵⁸⁴

Gehlen plädiert durchaus für die Entwicklung einer solchen Fernstenethik, wehrt sich aber gleichfalls dagegen, daß sich der einzelne bei überpersönlichen Großereignissen für zuständig hält. Die Frage nach klaren Verbindlichkeiten für den einzelnen ist noch nicht beantwortet. „Noch befinden wir uns in dieser Hinsicht in einem Zustand, in dem Überforderung und Ratlosigkeit vorwiegen, aber nur ein Zustand der Erschöpfung des Denkens würde uns endgültig entmündigen.“⁵⁸⁵ In diesen Zusammenhang gehört gewissermaßen noch, was Gehlen an anderer Stelle die intellektuelle Überbelastung genannt hat.⁵⁸⁶ Die Überfülle an Informationen, für deren angemessene Verarbeitung keine Zeit mehr bleibt, hat zu einer Aufweichung und Auflösung von Traditionen geführt, die ja stets, so Gehlen, Entlastung für den Lebensvollzug des einzelnen bedeuten – deren problematische Seite

⁵⁸⁴ Arnold Gehlen, Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, a. a. O., 138 f.

⁵⁸⁵ Ebd., 140.

⁵⁸⁶ Arnold Gehlen: Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie (Vortrag, gehalten am 15.1.1952), in: ders., Anthropologische Forschung, Reinbek: 1961, 55–68; 63 f.

er aber scheinbar nicht sieht. Zur Kennzeichnung dieses Zustands gebraucht er den amerikanischen Ausdruck „too much discriminative strain – zu viel Unterscheidungs- und Entscheidungsdruck“. Daß in der Moderne, so könnte man fortfahren, die Sinnfrage aufgetreten ist bzw. sich zugespitzt hat, kann damit zusammenhängen. Oder anders: der Unterscheidungs- bzw. Entscheidungsdruck wird an der Sinnfrage am eindrucklichsten, weil hier das Fundament menschlicher Existenz berührt wird.

Gehlens Ausführungen sind vor dem Hintergrund der Frage, ob und wie bestimmte Negation überhaupt betrieben werden kann bzw. wieso sie relativ selten vorzukommen scheint, bedeutsam. Es wird deutlich, daß die Überfülle an Informationen, die teilweise diesen Namen gar nicht verdienen – im amerikanischen Sprachraum spricht man gelegentlich von „information junk“ –, das hohe Tempo der Veränderungen das Ausfindigmachen von Ursachen und Zusammenhängen äußerst schwierig machen. Ferner können Gehlens Ausführungen ein Erklärungsmodell abgeben für neuere Entwicklungen, die er entweder nicht sehen wollte oder die es zu seiner Zeit in dem Maße noch nicht gab. Es ist keineswegs nur so, daß Traditionen aufgeweicht oder aufgelöst werden – das mag man bedauern oder nicht –, sondern daß neue „Traditionen“ entstehen, die ebenfalls eine Entlastung versprechen, seien es nun die Ausbreitung des Fundamentalismus in politischer oder religiöser Form oder schlicht die „Sprüche der Leute“⁵⁸⁷, die, wie „alles in Ordnung“, „kein Problem“ etc., auf ihre Weise eine Komplexitätsreduktion (Luhmann) vornehmen, die, wie sich aus dem bisher Gesagten ergibt, zwar verständlich, aber wegen ihrer Unreflektiertheit um so gefährlicher ist.

⁵⁸⁷Heinz Robert Schlette hat in mehreren seiner Bücher die sog. „Sprüche der Leute“ zitiert und philosophisch dazu Stellung genommen. S. Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. Freiburg: 1970, 9 (Teil 1); Kleine Metaphysik, Frankfurt: 1990, 7 (Teil 2), s. ebd., 143 f.; Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion, Frankfurt: 1997, 9 (Teil 3), s. ebd., 209–211.

Die groben Simplifizierungen haben eine entlastende Funktion nur temporär und stellen nicht die Möglichkeiten bereit, z. B. im Sinne einer bestimmten Negation die tatsächlich bestehenden Probleme einer Lösung zuzuführen. Sie sind entlastend im Sinne einer Verdrängung und tragen, weil sie die Problematik negieren, eher zu ihrer Verschlimmerung bei; denn wo kein Problem zu sein scheint, da kann auch keine Ursachenforschung betrieben werden; es braucht keine Lösung gefunden zu werden, da kein Handlungsbedarf besteht.

Wendet man bestimmte Negation auf *diese* Situation an, wird klar, warum es zu solchen Phänomenen kommt, und ferner, daß dahinter ein berechtigtes Bedürfnis steht, eine Orientierung in dieser Zeit zu haben. Das heißt, bestimmte Negation, wie ich sie hier verstehe, beläßt es nicht bei der bloßen Beschreibung und der allgemeinen Kritik dieser Phänomene, sondern versucht aufzuzeigen, wie sie zustande kommen und welche „positive Intention“ ihnen zugrunde liegt, die es anzuerkennen, zu bewahren und zu transformieren gilt. Indes müßte näher gezeigt werden, daß diese „Lösung“ zu einer Verschärfung beiträgt, und eine Kritik müßte versuchen, andere Lösungsstrategien zu entwickeln oder plausibel zu machen, daß (und wie) man mit den Aporien des Daseins leben kann. Könnte es sein, daß sich bestimmte Negation, statt sich „auf diese[n] Punkt, in diesem Land, in dieser Situation“⁵⁸⁸ festzulegen, sich (zumindest gelegentlich) kehren muß zu einer (genauer zu bestimmenden) allgemeinen Negation, um noch bestimmt sein zu können?

⁵⁸⁸Ernst Bloch, *Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers*, a. a. O., 31.

II. Einige Einwände

Die Sinnfrage, als Einspruch gegen oder zumindest als Anfrage an das Bestehende, sieht sich daher manchen Problemen gegenüber. In diesen Zusammenhang kann man ebenfalls jene Versuche einreihen, die die Sinnfrage entweder ganz zu diskreditieren oder sie in den Bereich des Privaten – verschärft: als „nur“ religiöse Frage – drängen wollen.

Aus quasi religionskritischer, genauer christentumskritischer Perspektive sucht Jörg Zittlau den Sinn vom „Sinn des Lebens“ zu entlarven. Er wirft den christlichen Kirchen vor, daß sie das Nachdenken über Gesundheit mit der Sinnfrage verbinden. „Die Gesundheit wird hier dazu benutzt, einen Begriff [den Sinnbegriff, Anm. v. mir], der wohl notwendig für religiöse Dogmatik zu sein scheint, aber bereits aus dem kritisch aufgeklärten Bewußtsein ausgelöscht war, wieder ins Gedächtnis zu rufen und damit gleichsam den Versuch zu unternehmen, die in einer Krise steckende Religion des Christentums wieder in eine zentrale Rolle des gesellschaftlichen Lebens einzusetzen.“⁵⁸⁹ Für Zittlau gilt: Wer gesund ist, funktioniert, bzw. wer funktioniert, ist gesund – und mehr bedarf es nicht. „Ein subjektiver Sinn – und sei es Briefmarkensammeln – als Zielvorstellung für optimales Funktionieren kann allergünstige Voraussetzung der ebenfalls subjektiven Gesundheit sein. (Andererseits gibt es viele Fälle, in denen sich Menschen für einen Lebenszweck aufreiben und verzehren!) Einen objektiven Sinn mit Allgemeingültigkeit gibt es jedoch nicht. Lediglich unsere reichhaltige Facette an Kontrollmöglichkeiten zur Überprüfung des Funktionierens hat zur Idee von Sinn geführt.“⁵⁹⁰

⁵⁸⁹Jörg Zittlau, Philosophie statt Medizin. Die vier Pfade zum gesunden Leben, München: 1993, 37 f.

⁵⁹⁰Ebd., 43 f.

Hier zeigt sich das Spannungsfeld zwischen einer manchmal religiös motivierten Kaschierung von Leid und Krankheit auf der einen Seite und der von Zittlau propagierten Funktionalisierung des Menschen, die allenfalls im Sinne eines besseren Funktionierens einen beliebigen subjektiven Sinn oder Lebenszweck zuläßt – für die weniger aufgeklärten Zeitgenossen. Beides ist zynisch und gefährlich. Zynisch, weil die Erfahrungen des Menschen nicht gewürdigt werden, wenn alles einen Sinn „hat“ oder wenn, wie bei Zittlau, die Sehnsucht des Menschen nach Sinn, und damit er selbst, im Sinne eines besseren Funktionierens instrumentalisiert wird. Gefährlich ist diese Haltung insofern, als beide, auf ihre jeweilige Art, die Rechtfertigung und Zementierung des Bestehenden fördern. Bei der Idee, daß alles einen Sinn habe, ist dies offenkundig, bei Zittlau scheint das Funktionieren der alleinige Maßstab zu sein. Daß die Sinnfrage eine kritische Anfrage an das Bestehende sein kann, wird nicht gesehen – es würde das reibungslose Funktionieren wahrscheinlich auch nur stören.

1. Die Beantwortung der Sinnfrage durch deren Verbot

Alois M. Haas publizierte in seinem Buch „Mystik als Aussage“ einen Aufsatz mit dem Titel: „Mystik als Suche und Findung von Sinn“.⁵⁹¹ In ihm versucht er, die Antwort der Mystik auf die Frage nach dem Lebenssinn im Horizont der modernen Sinndiskussion zur Sprache zu bringen. Haas bezieht sich dabei ausschließlich auf Bonaventura und Meister Eckhart. Es geht mir im fol-

⁵⁹¹ Alois M. Haas, *Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Re-
deformen christlicher Mystik*, Frankfurt: ²1997, 9–27. Entgegen den Anga-
ben des Autors in den Nachweisen (489) handelt es sich bei dem vorliegen-
den Aufsatz um einen Wiederabdruck: unter demselben Titel wurde er in
der Zeitschrift *Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität*, 67.
Jahrgang 1994, 189–205 veröffentlicht.

genden nicht um die Darstellung der Lehren Bonaventuras oder Eckharts – eine Darstellung und Diskussion ihrer Ansichten würde den Rahmen dieser Arbeit übersteigen –, sondern um die Frage, in welcher Weise Haas die Mystik „ins Spiel bringt“ und was sich für unsere Fragestellung daraus ergibt.

Haas beginnt mit einer Darstellung des „Sinndefizits der Moderne“. Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, wie er dies tut. Er schreibt: „Sinn, d. h. Lebensinn ist heute allenthalben gefragt. Es ist offenbar das, was heute vielen Menschen fehlt. Das Paradoxe ereignet sich, daß aus dieser Bedürfnislage heraus eine Fülle von Sinnangeboten auf dem Jahrmarkt eines immer stärker fühlbaren Sinndefizits präsentiert wird.“⁵⁹² Die Frage nach Sinn, so Haas, „entstammt der verwirrenden Einsicht in eine Fülle von Sinnangeboten, die sich auf je verschiedene Weise darauf kaprizieren, diesem Bedürfnis einer Integration aller menschlichen Denk- und Handlungsbezüge Genüge zu leisten. Das ist irritierend und legt dem auf Sinn angewiesenen Menschen den Verdacht nahe, als ließe sich Sinn ‘machen’ [...] oder in irgendeinem Sonderangebot einer gesellschaftlichen, staatlichen oder religiösen Institution kaufen.“⁵⁹³ Für Haas ist Nietzsche der „eigentliche Proklamator des Niedergangs vom Lebenssinn“⁵⁹⁴. Er zitiert ihn mit dem Satz: „Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: Das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: <die ewige Wiederkehr>. Dies ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das Sinnlose ewig)!“⁵⁹⁵ Direkt im Anschluß daran bemerkt Haas, daß es kaum verwunderlich ist, wenn Freud das Stellen der Sinnfrage als Zeichen von Krankheit ansieht.

Was Haas wirklich über die Sinnfrage denkt, sagt er direkt im Anschluß an das Freud-Zitat: „Solche Diffamierung der Sinnfra-

⁵⁹²Ebd., 9.

⁵⁹³Ebd., 9 f.

⁵⁹⁴Ebd., 11.

⁵⁹⁵Ebd., 14.

ge konnte auf der anderen Seite keinesfalls kaschieren, daß deren Aufkommen nicht bloß dem gestörten Wirkgefüge psychischer Kräfte bei einem Einzelnen entstammt, sondern bei einer ganzen Gesellschaft. Das von Nietzsche diagnostizierte Sinnmanko geht weit über das Krankheitsbild eines Einzelnen hinaus, darin ist ihm in jedem Fall recht zu geben.⁵⁹⁶ Kafka und die „künstlerischen Produkte des 20. Jahrhunderts“ werden dafür als Beispiel herangezogen. Die nach Haas heute herrschende Devise, beruhend auf dem von „Philosophen und Literaten, Psychologen und Sinnherstellern aller Schattierungen“ geschürten Befund des Sinndefizits, daß „Sinn nicht mehr vorhanden, sondern hergestellt werden muß“, führt zu Sinnangeboten, die „mit solcher punktueller Tendenz durchschnittlich den Rahmen der Zweckdienlichkeit oder Funktionalität nicht überschreiten“.⁵⁹⁷

Dagegen steht nun die Aussage der Mystik, deren Überlieferung heute in den Strudel der Sinnangebote hineingezogen wird, obwohl sie aufgrund ihres Exklusivitätsanspruchs eigentlich nicht unter die anderen Sinnangebote subsumiert werden dürfte. Die Mystik, so Haas, bietet nicht einen punktuellen, sondern einen totalen, umfassenden Sinn. Ihre Antwort läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Alles hat Sinn; es gibt nichts, was nicht Sinn hätte. Denn Gott, der alles liebend und aus Liebe schaffend erhält, ist je schon der Sinn des Ganzen. Gott ist alles in allem.“⁵⁹⁸ Bonaventura und Meister Eckhart, als Modelle dieses Denkens der Einheit von Schöpfer und Geschaffenem, unterscheiden sich lediglich in der Art des Zugangs. In Haas' Darstellung der Lehre Eckharts wird die Beantwortung der Sinnfrage durch deren Abweisung besonders deutlich. „Gott ist das Leben selbst und darum auch der Lebenssinn. Daß aber vor solchem einheitlichen Hintergrund noch eigens nach Lebenssinn gefragt

⁵⁹⁶Ebd., 14 f.

⁵⁹⁷Ebd., 15.

⁵⁹⁸Ebd., 17.

werden dürfte, verbietet sich von selbst. Wie kann sich Leben anders ausweisen als durch seine Lebendigkeit? Wie im Zen-Buddhismus kann Meister Eckhart beim neugierigen Nachfragen nach Lebenssinn und dem Warum schroff werden: *'Swer daz leben vrâgete tûsend jâr: war umbe lebest dû? Solte ez antwûrten, ez sproeche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sinem eigen; dar umbe lebet ez âne war umbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ wûrket ûz eigenem grunde: war umbe wûrkest dû dinin werk? Solte er rehte antwûrten, er sproeht niht anders dan: ich wûrke, dar umbe, daz ich wûrke.'* [...] Schârfer lâßt sich ein dem Leben aufgesetzter Lebenssinn nicht abweisen: der Sinn des Lebens ist das Leben. Und Leben ist *sunder warumbe*, glanzvoll und wunderbar in sich selber.⁵⁹⁹ Haas schließt seine Betrachtungen zur Sinnfrage mit dem Fazit, daß die „christliche Mystik [...] dem von Nietzsche diagnostizierten Sinndefizit in außerordentlich scharfer und prägnanter Weise [widerspricht]“, nicht ohne hinzuzufügen: „Im Grunde war es die Sehnsucht Nietzsches, ein solch unmittelbares Leben, das den Ausweis mit Sinn nicht braucht, zu leben.“⁶⁰⁰ Damit hat Haas Nietzsche und die von ihm pointiert vorgetragene Sinnfrage endgültig, so scheint es, desavouiert.

Doch seien hier einige Fragen erlaubt. Wenn man mit Odo Marquard den emphatischen Gebrauch des Wortes Sinn und damit die Frage im heutigen Verständnis mit Nietzsche ansetzt⁶⁰¹ und eine streng begriffsgeschichtliche Position vertritt, so könnte man nicht von der Antwort der Mystik auf die Sinnfrage sprechen, da es sie zur Zeit Meister Eckharts und Bonaventuras noch gar nicht gab. Selbst wenn man die Frage nach dem Lebenssinn

⁵⁹⁹Ebd., 26.

⁶⁰⁰Ebd., 17.

⁶⁰¹S. Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 33–53, 37. S. a. Fußnote 33 in dieser Arbeit.

problemgeschichtlich versteht und daher auch frühere Zeugnisse als Thematisierung der Frage zuläßt, muß doch gefragt werden, ob man die Aussagen der Mystik Nietzsches Diagnose entgegenhalten kann. Nicht nur die persönliche, sondern auch die geschichtliche Fragesituation ist doch völlig anders. Die Mystik widerspricht nicht der von Nietzsche festgestellten Sinnlosigkeit, weil sie sie gar nicht kennt. Man muß sogar fragen, ob der von Haas gewählte Titel „Mystik als Suche und Findung von Sinn“ überhaupt stimmt. Handelt es sich bei der Aussage der Mystik wirklich um ein Suchen? Ein Suchen setzt, wie in dieser Arbeit im Abschnitt über die Fragesituation dargelegt,⁶⁰² voraus, daß das Gesuchte nicht (mehr) präsent ist. In der Art, wie Haas die Texte der Mystiker präsentiert, handelt es sich aber nicht um eine Fragesituation, wie sie beschrieben wurde, sondern eher um eine Selbstvergewisserung. Dagegen ist auch gar nichts einzuwenden, wenn man nicht wie Haas versucht, damit die Erfahrungen des (nicht nur) modernen Menschen zu nivellieren, der das Leben gerade nicht als „glanzvoll und wunderbar in sich selber“ erfahren hat.

Man mag die Möglichkeiten des modernen Menschen, Zugang zu vielen verschiedenen Traditionen und Kulturen und damit potentiell zu sehr verschiedenen Sinnorientierungen zu bekommen, wie Haas kritisieren oder sie als Chance und einen Zuwachs an Freiheit nicht nur für Eliten betrachten; es bleibt festzuhalten, daß die Sinnfrage aus einer Situation der Not erwächst, die es ernst zu nehmen gilt. Von daher ist es auch unrichtig, wenn Haas behauptet, die moderne Sinnfrage „entstamme“ der Fülle von Sinnangeboten. Die Sinnangebote, die Haas so heftig kritisiert – ohne jedoch irgendwelche Belege anzuführen –, sind eine Reaktion auf die Sinnfrage, nicht ihr Auslöser. Daß Haas dies verwirrend findet, glaubt man ihm gern. Man muß also zunächst fragen,

⁶⁰²S. oben S. 80–100.

woher die Sinnfrage kommt. Das heißt, statt es bei der Kritik evtl. modischer Tendenzen zu belassen, muß zumindest gefragt werden, welche vielleicht existentiellen menschlichen Bedürfnisse diesen Angeboten zugrunde liegen, warum sie so sehr in Mode zu sein scheinen. Ferner muß der Behauptung von Haas widersprochen werden, die moderne Sinnsuche sei nur punktuell und übersteige den Rahmen des Zweckdienlichen nicht.⁶⁰³ Das Werk von Reininger ist nur *ein* Beweis. Wenn es manchmal so klingt, als ob Sinn in einem technischen Sinne herstellbar sei, so zeigt doch eine genauere Reflexion, daß dies nicht möglich ist. Wenn allerdings Sinn wie eine Ware betrachtet wird, die wie Erdöl „knapp“ werden kann,⁶⁰⁴ so ist Haas in seiner Polemik zuzustimmen.

Die Sinnfrage allerdings mehr oder weniger ausgesprochen in die Nähe psychischer Gestörtheit einzureihen, wie das Haas tut, ist wahrscheinlich nicht nur falsch – Viktor Frankl vertritt nahezu die gegenteilige Auffassung –⁶⁰⁵, sondern infam und zudem philosophisch unerheblich. So schreibt Reininger im Vorwort zu seinem Buch über Nietzsche – und er steht mit dieser Meinung sicher nicht allein –, daß eine Geisteskrankheit keineswegs die von diesem Menschen aufgeworfenen philosophischen Fragen obsolet werden läßt. „Ob, seit wann und in welchem Umfange

⁶⁰³S. Alois M. Haas, *Mystik als Suche und Findung von Sinn*, a. a. O., 15.

⁶⁰⁴So legt es der Titel eines Buches von Jürgen Alt nahe. S. Jürgen August Alt, *Wenn Sinn knapp wird. Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt*, Frankfurt: 1997. Vgl. auch die Rezension von Ludger Heidbrink, *Geh Schnorcheln! Der Philosoph Jürgen August Alt verschreibt Sinn in kleinen Dosen*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 9 v. 19.2.1998, S. 39.

⁶⁰⁵Er sieht in dem Sinnlosigkeitsgefühl die Ursache für psychische Erkrankungen. Die „Neurose von heute haben wir in vielen Fällen auf eine *existentielle Frustration* zurückzuführen, auf ein Unerfülltgebliebensein des menschlichen Anspruchs auf ein möglichst sinnerfülltes Dasein.“ (Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Freiburg u. a.: 1972, 11) Insofern ist es wohl nicht falsch zu sagen, daß nach Frankl das Stellen der Sinnfrage der erste Schritt auf dem Weg zu psychischer Gesundheit darstellt.

sie [Nietzsches geistige Erkrankung, Anm. v. mir] auf sein geistiges Schaffen von Einfluß geworden ist, wird sich wohl nie mit völliger Sicherheit entscheiden lassen. Aber so wichtig begründete Vermutungen dieser Art für den Biographen sein mögen, so gleichgültig sind sie im Grunde für den Philosophen. Angenommen, es würde uns nachträglich Kunde, daß Descartes zur Zeit, als er sein berühmtes ‘Cogito ergo sum’ erdachte, vorübergehend geistesgestört gewesen sei – und jene vielen, die ja längst wußten, daß es mit einem Manne, der seine eigene Existenz bezweifelt, nicht ganz richtig sein könne, möchten sich darüber gar nicht wundern –, würde damit dem echten philosophischen Problem, das sich hinter jenen paar Worten verbirgt, etwas von seiner Wucht und Bedeutung genommen sein? Ich glaube nicht; wenigstens nicht bei jenen, denen das unerläßlichste Merkmal eines Philosophen eignet: Freiheit von jedem Vor-Urteil. Daher halte ich es methodisch für allein richtig, an Nietzsches Geisteswerk so heranzugehen, als ob wir von dem persönlichen Schicksal seiner geistigen Umnachtung gar nichts wüßten.⁶⁰⁶

Auch der Versuch von Haas, die Sinnfrage mit Hilfe des Hinweises auf Freud zu diskreditieren, soll hier nicht ganz unwidersprochen stehengelassen werden. Es ist nicht die Aufgabe und Absicht dieser Arbeit, der Stellungnahme der Psychoanalyse zur Sinnfrage nachzugehen. Wenn es überhaupt eine Stellungnahme dazu gibt, so geht es nicht an, die Position Freuds oder der Psychoanalyse insgesamt mit dem Hinweis auf einen Satz aus einem Brief von Sigmund Freud wiederzugeben. Überdies steht der vielzitierte Satz in einem Kontext, der hier unkommentiert wiedergegeben werden soll, da er von sich aus einen anderen Blick auf Freuds „Stellung zur Sinnfrage“ gewährt: „[...] Unsterblichkeit bedeutet dem Schriftsteller offenbar, von vielen Anonymen geliebt zu werden. Nun ich weiß, ich werde Ihren Tod nicht be-

⁶⁰⁶Robert Reininger, Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens, a. a. O., VII.

weinen. Denn Sie werden mich lange überleben, und ich hoffe, Sie werden sich über meinen rasch trösten und mich in Ihrer freundlichen Erinnerung fortleben lassen, die einzige Art begrenzter Unsterblichkeit, die ich anerkenne.

Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat, und irgend etwas anderes muß damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt. Großartig sind diese meine Aufklärungen gewiß nicht. Vielleicht weil ich selbst zu pessimistisch bin. Mir geht ein 'advertisement' im Kopf herum, das ich für das kühnste und gelungenste Stück amerikanischer Reklame halte:

'Why live, if you can be buried for ten Dollars?'⁶⁰⁷

Haas' Versuch, durch Rekurs auf „die Mystik“ die Sinnfrage dadurch zu „beantworten“, indem er sie diskreditiert, verbietet, den Sinn des Lebens als das Leben selbst faßt und das Ganze des Lebens als sinnhaft begreift, kann nicht befürwortet werden. Frageverbote kann es in der Philosophie nicht geben – ob man die Fragen nun modisch findet, sie nicht versteht oder sie verwirren. Die Diskreditierung von Fragen ist unlauter. Daß das Leben der Sinn des Lebens ist, müßte – wenn es denn eine sinnvolle Aussage sein soll – näher begründet werden. In dem Abschnitt über das Leben als sinngebender Oberwert wurde bereits Reiningers Position dargestellt.⁶⁰⁸ Wenn Menschen, denen alles fraglich geworden ist, gesagt wird, „Lebe ohne Warum, alles hat Sinn“, so muß dies wie Spott und Hohn auf ihre Erfahrungen klingen. Von daher erweist Haas der Mystik in seinen Ausführungen einen Bären dienst. Davon unberührt bleibt festzuhalten, daß bei aller Kritik an Haas die in dieser Arbeit vertretenen Thesen keine Kritik

⁶⁰⁷Sigmund Freud, Brief an Marie Bonaparte v. 13.8.1937, in: ders., Briefe 1873–1939, 2. erw. Aufl., ausgew. u. hrsg. v. Ernst und Lucia Freud, Zürich: 1960, 452.

⁶⁰⁸S. oben S.144–147.

der uns von den Mystikern überlieferten Erfahrungen darstellen sollen, sondern diesen durchaus mit Wertschätzung begegnen können. Der Weg der Mystik, wenn man das überhaupt so ausdrücken darf, kann sehr wohl ein Weg sein, den ein Mensch wählen kann, um seinem Leben einen Sinn zu verleihen. Es ist selbstverständlich vorstellbar, daß in einer unio mystica die Frage nach Sinn verschwindet, sie sich auflöst. Dann wäre in der Tat die Sinnfrage überflüssig, ein Sinn aufgesetzt.⁶⁰⁹ Man muß derlei Erfahrungen – auch weil sie u. a. schwer kommunizierbar sind und nicht den Anspruch erheben können (und wollen), verallgemeinerungsfähig zu sein – trennen von einer philosophischen Reflexion; beide agieren auf verschiedenen Ebenen. Man darf sie aber auf keinen Fall gegeneinander ausspielen, wie Haas dies m. E. tut.

⁶⁰⁹Ganz allgemein ist es ja so, daß sich die *Sinnfrage* nach einer befriedigenden Beantwortung – wenn sie denn möglich ist – nicht mehr stellt, also in gewisser Weise auflöst.

2. Die Sinnfrage – eine Scheinfrage? Ein kurzer Blick auf Rudolf Carnap

Aus ganz anderer Richtung wird ebenfalls der Sinnlosigkeitsverdacht gegen die Sinnfrage laut. Besetzt Mystik, so wie sie Haas versteht, die eine Eckposition, so der Neopositivismus von Carnap u. a. die andere – zwei Extreme, die dieselbe Meinung vertreten!

Man wird wohl nicht umhinkönnen – obwohl es keine direkte Äußerung dazu zu geben scheint –, die Frage nach dem Sinn des Lebens in jenen Kontext einzuordnen, den Carnap Metaphysik nennt. Dies gilt zumal, wenn diese Frage im Umfeld der Ethik oder Wertphilosophie, wie bei Reiningger, behandelt wird.

Aufgrund logischer Analyse der Sprache ist für Carnap *alle* Metaphysik sinnlos. Das „Urteil der Sinnlosigkeit“ betrifft „jede vorgebliche Erkenntnis, die über oder hinter die Erfahrung greifen will.“⁶¹⁰ Dies gilt „zunächst [für] jede spekulative Metaphysik, jede vorgebliche Erkenntnis aus *reinem Denken* oder aus *reiner Intuition*, die die Erfahrung entbehren zu können glaubt. Das Urteil bezieht sich aber auch auf diejenige Metaphysik, die, von der Erfahrung ausgehend, durch besondere *Schlüsse* das außer oder *hinter der Erfahrung Liegende* erkennen will [...] Weiter gilt das Urteil auch für alle *Wert- oder Normphilosophie*, für jede Ethik oder Ästhetik als normative Disziplin. Denn die objektive Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm kann ja (auch nach Auffassung der Wertphilosophen) nicht empirisch verifiziert oder aus empirischen Sätzen deduziert werden; sie kann da-

⁶¹⁰Rudolf Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Georg Jánoska/Frank Kauz: Metaphysik, Darmstadt: 1977 [= Wege der Forschung Bd. 346], 50–77, 71 (zuerst in: Erkenntnis Bd. 2, Leipzig: 1931, 219–242). S. auch: ders., Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Frankfurt: 1966 (EA Leipzig, Berlin: 1928); Der logische Aufbau der Welt, Frankfurt, Berlin, Wien: 1979 (EA Berlin: 1928).

her überhaupt nicht (durch einen sinnvollen Satz) ausgesprochen werden. Anders gewendet: Entweder man gibt für ‘gut’ und ‘schön’ und die übrigen in der Normwissenschaft verwendeten Prädikate empirische Kennzeichen an oder man tut das nicht. Ein Satz mit einem derartigen Prädikat wird im ersten Fall ein empirisches Tatsachenurteil, aber kein Werturteil; im zweiten Fall wird er ein Scheinsatz; einen Satz, der ein Werturteil ausspräche, kann man überhaupt nicht bilden.⁶¹¹

Bedeutsam hierbei ist, daß Carnap die Sätze und Fragen der Metaphysik nicht einfach nur für fruchtlos oder falsch hält, sondern sie sind – das setzt viel tiefer an – *sinnlos*. „Im strengen Sinn *sinnlos* ist dagegen eine Wortreihe, die innerhalb einer bestimmten, vorgegebenen Sprache gar keinen Satz bildet. Es kommt vor, daß eine solche Wortreihe auf den ersten Blick so aussieht, als sei sie ein Satz; in diesem Falle nennen wir sie einen *Scheinsatz*.“⁶¹² Nur was in der Erfahrung verifizierbar ist, kann für Carnap und seine Schule ein sinnvoller Satz sein. Wenn man einen Satz bildet, der z. B. die Struktur „X ist ein Gott“ hat, so hat dieser Satz Sinn, wenn für X etwas eingesetzt wird, was in der „realen Welt“ vorkommt. Im mythologischen Sprachgebrauch liegt diese Struktur vor. Hier ist das Wort Gott so gebraucht, das es ein Wesen beschreibt, das z. B. an einem bestimmten Ort (Olymp, Himmel) wohnt und bestimmte, in der Erfahrung annehmbare Eigenschaften besitzt. Wenn unter Gott etwas Überempirisches verstanden werden soll – wie in der Metaphysik –, dann handelt es sich wieder um Scheinsätze.⁶¹³

Im Gegensatz zur gesamten Metaphysik – und hier unterscheidet er sich von der alten Metaphysikkritik, die Metaphysik als

⁶¹¹Rudolf Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, a. a. O., 71 f.

⁶¹²Ebd., 51 f.

⁶¹³Der theologische Sprachgebrauch schwankt nach Carnap zwischen beiden und kommt je nachdem in unterschiedliche Schwierigkeiten. (s. ebd., 59)

Phantasterei und Märchen abtaten – ist das Märchen nicht sinnlos. Bei den verwendeten Worten kann eine Bedeutung angegeben werden. Die Wortreihe ist syntaxgemäß zusammengestellt.

Manche Sätze scheinen aber sinnvoll zu sein. Sofern sie aber nicht die von Carnap aufgestellten Kriterien erfüllen, sind sie nicht einmal als Fragen zulässig, sondern Scheinfragen. Als Beispiele führt er an: „‘Ist dieser Tisch babig?’, ‘Ist die Zahl Sieben heilig?’, ‘Sind die geraden oder ungeraden Zahlen dunkler?’“⁶¹⁴

Alle Sätze der Metaphysik scheinen noch sinnvoller zu sein als diese, sind es aber nach Carnap nicht.

Insofern es der Metaphysik um Erkenntnisse geht, die nicht durch die empirische Wissenschaft überprüft werden können, kann es in ihr gar keine sinnvollen Sätze oder Fragen geben. Daß der Eindruck von Sinnhaftigkeit dennoch entsteht, erklärt er damit, daß „die grammatische Syntax, vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, unzulänglich ist.“⁶¹⁵ Dies ist ein Angriff auf die Sprache insgesamt. Denn seiner Meinung nach ist unsere Sprache nicht „richtig“ bzw. unzulänglich. „In einer korrekt aufgebauten Sprache“ wäre die Grammatik so beschaffen, daß keine sinnlosen metaphysischen Sätze mehr ausdrückbar wären.⁶¹⁶ Dies ist dann auch die Aufgabe der Philosophie: Es geht nicht mehr um Theorien oder Systeme, sondern sie ist eine Methode. Die logische Analyse der Sprache dient „in ihrem negativen Gebrauch [...] zur Ausmerzung bedeutungsloser Wörter [und] sinnloser Scheinsätze. In ihrem positivem Gebrauch dient sie zur

⁶¹⁴Ebd., 66. Am Rande sei vermerkt, daß die Frage, ob bestimmte Zahlen dunkler als andere sind, heute von einigen Vertretern der empirischen Wissenschaft keineswegs mehr als sinnlos betrachtet wird. Die Synästhesieforschung hat herausgefunden, daß manche Menschen Zahlen und anderes farbig wahrnehmen. Vgl. Richard E. Cyptovic, *Farben hören, Töne schmecken*, München: 1996.

⁶¹⁵Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, a. a. O., 60 f.

⁶¹⁶Ebd., 61. S. auch Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien/New York: ²1968 (EA Wien: 1934).

Klärung der sinnvollen Begriffe und Sätze, zur logischen Grundlegung der Realwissenschaft und der Mathematik.⁶¹⁷

Das bedeutet letztlich, daß Philosophie keinerlei Beitrag für Lebensprobleme zu leisten imstande und willens ist. Alles, was über analytische und Erfahrungssätze hinausgeht, ist nach Carnap Ausdruck eines Lebensgefühls und dafür ist die Kunst das adäquate Medium.⁶¹⁸

Legt man Carnaps Analyse der Sprache zugrunde, ist damit fast die ganze abendländische – und wahrscheinlich nicht nur die okzidentale – Philosophie bis auf den heutigen Tag erledigt. Dagegen hat sich, wie nicht anders zu erwarten, von verschiedener Seite Widerstand geregt.⁶¹⁹

Es kann nun nicht die Aufgabe sein, an dieser Stelle eine Debatte um den Neopositivismus zu führen oder auch nur den logischen Empirismus – auch in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien – angemessen darzustellen.⁶²⁰

Aus dem Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist es offensichtlich, daß die Sinnfrage durchaus als sinnvoll betrachtet wird. Doch geht es an dieser Stelle nicht primär um die Frage, ob Carnap „recht“ hat bzw. der sprachanalytische Sinnlosigkeitsverdacht zutrifft – dies würde einen Abbruch der Überlegungen zur Folge haben – oder ob Gegenargumente überwiegen. Interessant

⁶¹⁷Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, a. a. O., 72.

⁶¹⁸S. ebd., 73–76.

⁶¹⁹Ein kurzer Überblick mit Zitaten u. a. von Jonas, Nagel, Blumenberg findet sich bei Franz Josef Wetz, *Lebenswelt und Weltall, Hermeneutik der unabweisbaren Fragen*, Stuttgart: 1994, 215. Die Abwehr besteht darin, daß man die Theorie entweder für falsch hält oder sich das Recht zu fragen nicht nehmen lassen will.

⁶²⁰S. dazu z. B. Rudolf Haller, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt: 1993 [Lit.]. Vgl. auch: Karl Nawratil, Robert Reininger und die analytische Philosophie, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXVIII* (1996), 47–51; Erich Heintel, *Der „Wiener-Kreis“ und die Dialektik der Erfahrung*, in: *Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers*, o. Hrsg., Wien 1949, 40–79, bes. Fußnote 19 (67 f.).

in diesem Zusammenhang ist eine andere Frage, sozusagen eine Metafrage: Gesetzt den Fall, der Neopositivismus hat recht, ist damit die Frage wirklich gelöst? Ist das Problem, das nicht nur Fachphilosophen und Metaphysiker bedrängt, damit „behoben“? Bewirkt die Feststellung, die Frage nach dem Sinn des Lebens sei einer logischen Syntax der Sprache zufolge sinnlos, irgend etwas?

Wenn die Notsituation, die hinter dieser Frage steht, dadurch beseitigt wäre, so könnte das den Preis, nicht mehr fragen und nachdenken zu sollen, unter Umständen wert sein. Es wäre dann erstens der Beweis zu erbringen, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens falsch gebildet ist. Zweitens wäre zu überprüfen, ob diese *Einsicht* genügt. Löst das sich in der Frage aussprechende Problem sich allein durch die Einsicht, daß die Formulierung ein Fehler ist, auf? Liegt die Sinnfrage auf derselben Ebene wie die Frage: „Ist dieser Tisch babig?“ Der Nachweis könnte erst dann gelingen, wenn sich eine „korrekte“ Sprache etabliert hätte. Wie ist der Übergang von einem Denken in einer unzulänglichen Sprache und den nach Carnap offenbar *nur* damit verbundenen Scheinproblemen in eine andere Sprache möglich? Viel wichtiger ist aber drittens die Frage, ob das erreichte Ziel – die Entlarvung der Sinnfrage als Scheinfrage und damit die Auflösung des Sinnproblems – überhaupt ein „Fortschritt“ ist. Wird damit etwas „gewonnen“? Wenn das so ist, was genau ist erreicht? Oder wird nicht vielmehr etwas verloren?

Insofern man das Sinnproblem nicht nur als ein möglichst schnell zu behebendes wahrnimmt, sondern – wie hier vertreten – durchaus auch als Stimulans⁶²¹, so könnte es vielleicht „sinnvoller“ sein, ein Problem zu haben – und sei es auch ein aus logischer Perspektive betrachtetes Scheinproblem. Und ferner wäre zu klären, ob denn alles, was aus dem Fragen ausgegliedert werden

⁶²¹Dies setzt eine Befreiung von der Fragesituation voraus. S. dazu unten Seite 302 f.

soll, durch die Kunst „aufgefangen“ werden kann und soll. Es ist sicher richtig, daß sich in der Sinnfrage und ihrer Beantwortung *auch* (aber nicht nur) ein Lebensgefühl ausdrückt – ein optimistisches oder pessimistisches oder eine Mischung von beidem –, es bleibt aber die Frage, ob allein über den Weg der Kunst Antworten auf die bedrängenden Fragen gefunden werden können, ob der Philosoph also zum Künstler werden muß, dann aber nicht mehr als Philosoph, dem es nach Carnap allein um die Analyse der Sprache zu tun ist, sprechen darf bzw. kann. Dies wirft mannigfaltige Probleme auf, denen hier aber nicht nachgegangen werden soll.

Somit dürfte es berechtigt sein, wenn zusammenfassend die Position vertreten wird, daß Fragen, mögen sie logisch sinnlos sein, nach Antworten drängen, die logisch auch sinnlos sein mögen; sofern sie aber „befriedigen“, müßte durchaus ihre Sinnlosigkeit in Kauf genommen werden. Selbst wenn die Frage nach dem Sinn des Lebens im logischen Sinne sinnlos ist und nichts damit ausgesagt ist, kann auch diesem Versuch der Beantwortung der Sinnfrage durch deren Negierung wenig Chancen auf Erfolg eingeräumt werden.

Es bleibt also die Frage, ob dann, wenn die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht gestellt werden darf oder vom Standpunkt des logischen Empirismus nicht gestellt werden kann, sie damit auch schon verschwindet. Oder entsteht nur ein Vakuum, etwas Unaussprechliches? Damit wäre nichts gewonnen, die Möglichkeit einer Reflexion und der Ratio zugänglichen und im gesellschaftlichen Kontext kommunizierbaren und diskutierbaren Erörterung und Beantwortung aber verloren. Darüber hinaus entsteht eine in die Anthropologie weisende Frage: Sind Menschen dadurch vom Fragen abzuhalten, daß ihnen gesagt wird, daß ihre Fragen und Probleme aus logischen oder sonstigen Gründen sinnlos sind? Zumindest solange, wie eine „korrekte“ Sprache nicht gebildet

und sich weltweit durchgesetzt hat, kann man wohl kaum davon ausgehen oder darauf warten. Darauf zu warten scheint aus außerlogischen Gründen nicht sinnvoll. Anders verhält es sich, wenn Philosophie die *Entscheidung* trifft, sich qua Philosophie weiterhin nicht mehr mit lebensrelevanten Fragen zu befassen. Das hätte sie dann aber – auch im Horizont ihrer eigenen Tradition und ihres daraus erwachsenen Anspruches – eigens zu begründen und sich ferner darüber Rechenschaft zu verschaffen, was sie damit bewirkt oder eben nicht mehr bewirken kann. Wenn sie sich komplett aus den für die Gesellschaft relevanten Problemfeldern zurückzieht, könnte dies heute nicht – um nur eine einzige Konsequenz zu nennen – ohne ökonomische Rückwirkungen auf ihre Existenz z. B. an Universitäten bleiben.

3. Die Reduzierung der Sinnfrage. Die Position von Odo Marquard

Odo Marquard hat in seinem Aufsatz „Zur Diätetik der Sinnerwartung“⁶²² einige „philosophische Bemerkungen“ zur Sinnfrage gemacht, die – zumal sie von anderen zustimmend wiederholt wurden⁶²³ – hier kurz dargestellt werden sollen, um auch die in dieser Arbeit vertretene Position dagegen abzugrenzen.

Für Marquard ist die Sinnfrage als Frage nach dem Sinn des Lebens erst in der Moderne entstanden. Er nennt diese Verwendung von Sinn den emphatischen Sinnbegriff. Darauf braucht an dieser Stelle nicht näher eingegangen zu werden.⁶²⁴ Marquard konsta-

⁶²²Philosophische Bemerkungen, in: ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart: 1986, 33–53.

⁶²³S. Franz Josef Wetz, Lebenswelt und Weltall, a. a. O., bes. 466. S. ferner Jürgen August Alt, Wenn Sinn knapp wird. Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt, Frankfurt: 1997.

⁶²⁴S. oben S. 16; vgl. auch die Kritik von Volker Gerhard, Art. Sinn des Lebens, in: HWP 9 (1995), 821; Heinrich Schmidinger hat im Rückgriff

tiert eine „emphatische Sinnverlustklage, die sich in den letzten Jahren durch mancherlei auffällige Phänomene zusätzlich meldet: durch – teilweise sich politisch artikulierende – Protestbewegungen von Sinnvermissern; durch neureligiöse Sinnsuchbewegungen mit fundamentalistischem Touch; durch breite – auch und gerade intellektuelle – Wiederzuwendung zu altreligiösen Sinngarantien; durch symptomatische Expansion eines einschlägigen Beratungs-, Betreuungs- und Therapiegewerbes von ‘Sinnproduzenten’ und ‘Sinnvermittlern’, wie Schelsky sie genannt hat; durch philosophische Großturniere um das Sinnverwaltungsmonopol; durch das Aufbrechen der Sinnfrage selbst bei den sogenannten Einzelwissenschaften und inmitten der technologischen Expertenriegen. Man trägt wieder ‘Sinn’: ‘Sinn’ ist ‘in’.⁶²⁵

Für Marquard liegt die Ursache für die von ihm so genannte Mode der Sinnfrage in der Verknüpfung von Anspruchsdenken und Sinndefizit. Dieser Nexus besteht in zweifacher Weise: Zum einen ist das Anspruchsdenken ein Surrogat für die Sinnleere. „Die heutige Anspruchsgesellschaft kompensiert durch Konsumaufwand das Sinndefizit. [...] Die Ansprüche wachsen, weil der Sinn ausbleibt. Die moderne Wohlstandsgesellschaft ist – objektiv vergeblich – der Versuch, den verlorenen Sinn durch Luxus zu ersetzen; durch eine Art umgedrehten ‘overkill’ – also durch ‘overlife’ – wird das Sinnlose transformiert zum Superleben. An die Stelle des Sinns treten die Zerstreuung, das Geld, der Erfolg, das Prestige, das Wachstum, die Korpulenz in physischer, techni-

auf die Metapher „Buch der Natur“ etc. zu zeigen versucht, daß „die geistige Tradition vor dem 19. Jh. durchaus ein Verständnis vom Sinn der Wirklichkeit hatte, das sich nachweisen läßt.“ (Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXXVIII (1993), 93–106, 99) Wenn Sinn, wie Marquard sagt, „ein Deckname für Glück“ (a. a. O., 42) ist, wäre dann die Sinnfrage nicht viel älter?

⁶²⁵Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 38.

scher und ökonomischer Form: die moderne Anspruchsgesellschaft ist der Kammerspeck des Sinndefizits.“⁶²⁶

Zum anderen besteht die Verbindung von Sinndefiziterfahrung und Anspruchsdenken – und darauf beruht seine These zur Sinnfrage – darin, daß erst die nach Marquard übermäßigen Ansprüche eine Sinnleere produzieren. „Nicht der Sinn fehlt dann, sondern der Sinnanspruch ist übermäßig.“⁶²⁷ Das Sinnproblem soll dadurch gelöst werden, daß die Erfahrungen von Sinnlosigkeit nicht als Indiz dafür verstanden werden, daß „etwas nicht stimmt“ mit dem (eigenen) Leben, der Welt etc., sondern der in die Fragesituation Geratene hat die Beweislast und muß sich letztlich dafür rechtfertigen, daß er so übermäßige – wobei noch zu fragen wäre, wer denn festlegt, was übermäßig ist – Erwartungen hat. Die Ursache für derlei Erwartungen sieht Marquard einzig in der Anspruchsgesellschaft, durch die wir „verwöhnt sind mit Anspruchserfüllungen“, und deshalb „wollen wir auch mit Sinn verwöhnt werden; darum steigt – in der Anspruchsgesellschaft – insbesondere auch der Sinnanspruch in schwindelnde Höhen und über jedes erfüllbare Maß hinaus, so daß er nur enttäuscht werden kann und so zwangsläufig die Erfahrung von Sinnleere erzeugt und so die großen Sinnverlustklagen vorantreibt.“⁶²⁸

Marquards Lösung ist eine Reduzierung der Sinnerwartung bzw. -ansprüche, „eine Diät in Sachen Sinnerwartung.“⁶²⁹ Seine immer wiederholte Kernthese lautet: „Der Sinn – und dieser Satz steht fest – ist stets der Unsinn, den man läßt.“⁶³⁰ Der zu unterlassende Unsinn besteht für ihn also in den seiner Meinung nach übermäßigen Sinnansprüchen. Das ändert auch nichts daran, daß er Kritik aus „mindestens zwei Richtungen“ vermutet. Die einen sind

⁶²⁶Ebd., 39.

⁶²⁷Ebd., 40.

⁶²⁸Ebd., 40 f.

⁶²⁹Ebd.

⁶³⁰Ebd., 33.

die professionellen Sinnvermittler, von denen Marquard glaubt, daß er sie arbeitslos macht. Zum anderen weist er darauf hin, daß wir alle von der Sinnverlustklage profitieren; erlaubt sie uns doch, „wohlentschuldigt die Surrogate ihrer Nichterfüllung in Anspruch [zu] nehmen: das angenehme Leben oder die Empörung über sein Fehlen.“⁶³¹ Doch damit nicht genug. Ein weiterer Unsinn ist die direkte Sinnintention. Damit meint er im Grunde eine abstrakte Sinnerfülltheit: „[D]enn so einer will nicht lesen, sondern Sinn, nicht schreiben, sondern Sinn, nicht arbeiten, sondern Sinn, nicht faulenzten, sondern Sinn, nicht lieben, sondern Sinn, nicht helfen, sondern Sinn, nicht schlafen, sondern Sinn, nicht Pflichten erfüllen, sondern Sinn, nicht Neigungen folgen, sondern Sinn, und so fort.“⁶³² Damit verfehlt er aber gerade den Sinn, den er erreichen will. Denn Sinn ist nach Marquard „stets nur auf dem Weg über Beruf, Familie, Einsamkeit, Staat, Kunst, Wirtschaft, Wissenschaft, Pflichten, Neigungen, Mitleid und so weiter zu erreichen, und ihn anders erreichen zu wollen, ist Unsinn. *Kein Mensch ist unmittelbar zum Sinn; Menschen sind stets nur mittelbar zum Sinn.*“⁶³³

Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, wie Marquard sich eine „Sinnggebung“ vorstellt. Menschen sind mittelbar zum Sinn „auf dem Umweg über bestimmte Üblichkeiten und Pensen, die auch institutionalisierte Routinen sein können und sehr häufig institutionalisierte Routinen sind, und jedenfalls stets bestimmte, d. h. begrenzte Pensen.“⁶³⁴ Mit diesem immer wiederholten Insistieren auf das Übliche, die Routine, das Bestehende und seiner fast uneingeschränkten positiven Bewertung geht aber noch ein Weiteres einher: der Gedanke oder auch die Hoffnung auf eine Welt, in der alles ganz anders ist, die Sehnsucht nach einem das

⁶³¹Ebd., 41.

⁶³²Ebd. 43 f.

⁶³³Ebd., 44.

⁶³⁴Ebd.

Übliche übersteigenden Sinn, man kann vielleicht auch sagen: die Sehnsucht nach dem ganz Anderen⁶³⁵, die Sehnsucht nach Heil, kommt nicht vor: „Wo der Staat, wo die moderne – exakte oder hermeneutische – Wissenschaft, das System der Bedürfnisse und seine ökonomischen und technischen Vollzüge ihre Entscheidungen pragmatisch fällen, wird heilsmäßig nichts mehr entschieden et vice versa.“⁶³⁶ Nur diese – neuzeitliche – Ernüchterung bewahrt die indirekte Sinnintention.

Ein weiterer Unsinn, der damit zusammenhängt, besteht nach Marquard darin, daß für ihn die Sinnfrage zu sensationell gestellt wird. Um dies anzudeuten, spricht er ja von Anfang an vom emphatischen Sinnbegriff. Für ihn, der sich im Rahmen des Üblichen bewegt, der Routine, des Alltäglichen und Bestehenden, das keinerlei Veränderung bedarf – das würde nur die Routine stören –, und der sich darin offenkundig wohl fühlt, ist sowohl jede Klage als auch jede Sinnverheißung zu viel, zu emphatisch, zu sensationell; er ironisiert sie, ohne die eigentliche Intention, die sich in solchen Klagen oder Zusagen artikuliert – ob sie überzogen sind, darüber kann man gewiß streiten –, noch wahrnehmen zu können. „Das – diese Sehnsucht nach dem total gemütsbewegenden, dem spruchband- und theaterdonnerfähigen Supersinn – ist eine aufklärungskompensatorische Nostalgiewelle großen Stils, die die spätmoderne Szene zu beherrschen scheint: die trunkene Sehnsucht nach dem sensationellen Sinn.“⁶³⁷ Um den für einen Lebenssinn so notwendigen unsensationellen, kleinen Sinn gewinnen zu können, muß nach Marquard noch von vier weiteren Unsinnigkeiten abgelassen werden: Es handelt sich dabei um

⁶³⁵Vgl. Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gummior, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt: 1985, 385–404.

⁶³⁶Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 46.

⁶³⁷Ebd., 47.

1. den „*Unsinn des Sinnfrageverbots* (etwa durch das analytische Sinnkriterium, d. h., den Sinnlosigkeitsverdacht gegen die Metaphysik)⁶³⁸.

Interessant ist seine Begründung: Es geht ihm, so könnte man sagen, nicht eigentlich um die Sinnfrage als solche, sondern darum, daß die Sinnfrage – und sei es durch metaphysische Antworten – festgehalten wird. Warum die Sinnfrage offen bleiben soll, wird nicht ganz klar; Hauptsache, sie bleibt offen und dafür sind auch metaphysische Antworten gut, denn sie geben meist auf eine Frage mehrere Antworten, und damit kommt die Frage nicht an ihr Ende.

2. den „*Unsinn der Verachtung der 'kleinen' Sinnantworten*“⁶³⁹

Damit meint er, was oben schon angedeutet wurde: das Übliche, die Routine sind für ihn ausreichend, um ein sinnerfülltes Leben zu führen. Es ist außerdem das Heilmittel gegen Verzweiflung und letztlich Suizidprophylaxe – Suizid als Ausdruck für das Nichteinverstandensein mit „dem Ganzen“ von Leben und Welt. Dies ist deshalb so, weil die Routinen uns beschäftigen. Es ist noch etwas zu erledigen, „die Milch am Überkochen zu hindern, den Zug in den nächsten Bahnhof zu fahren, das Baby zu füttern, [...] dadurch [...] kommen die Menschen - und das ist richtig so -, durch Pensen aufgehalten, ständig zu spät zum Rendezvous mit dem absoluten Nein.“⁶⁴⁰ Man könnte es – nicht unrichtigerweise – auch so formulieren: Die Routinen, die Üblichkeiten erhalten quasi den Charakter eines (sinngebenden) Oberwertes: sie sind absolut nötig, ihr Gang darf nicht unterbrochen oder gestört werden, denn sonst bricht das sorgsam etablierte Gefüge zusammen und die Menschen fangen an, darüber nachzudenken, ob das

⁶³⁸Ebd., 48.

⁶³⁹Ebd.

⁶⁴⁰Ebd., 49.

denn alles Sinn macht. Von daher steht Marquard auch jenen Erfahrungen, die über das Alltägliche hinausgehen – man kann sie Fragmente des Sinns, Glücks, ja des Heils nennen, er bezeichnet sie nicht unironisch als Sonntagsgefühle –, eher distanziert gegenüber. Er schreibt: „Das ist [die Pensen, die uns aufhalten, Anm. von mir] – ganz unsensationell – der normale Sinn, den unsere Gewohnheiten und Verrichtungen unserem Leben geben: dieser kleine Sinn reicht aus, um ein Leben zu führen, und die großen Sonntagsgefühle – die Ekstase, die Hochgestimmtheit und Erfüllungsverzückung – sind allenfalls *dona superaddita*: man nehme sie dankbar in Kauf, wenn sie nicht allzu sehr stören, aber es geht auch ohne sie.“⁶⁴¹

3. den „*Unsinn der Perfektionismen*“⁶⁴²

Marquard wendet sich – und damit trifft er sich mit der Kritik an einem allgemeinen Pessimismus und der Folgerung daraus, daß nur eine perfekte Welt akzeptabel ist – dagegen, an das Leben und die Welt das Parameterwort des Vollkommenen anzulegen. Dies führt für ihn zur Leugnung und Verachtung desjenigen, was in dieser unvollkommenen Welt gut und sinnvoll ist. „Die Forderung, nur das Vollkommene zu akzeptieren, führt zu Entmutigungen und Sinnlosigkeitsgefühlen: zur Leugnung des Guten im Unvollkommenen, zur Infernalisierung des Vorhandenen.“⁶⁴³ Wer sich aber den Sinn für das Gute im Unvollkommenen bewahrt hat, der kommt, so Marquard, zu der Erkenntnis, daß es „mehr Sinn in der vorhandenen Wirklichkeit [gibt], als die Perfektionismen – die uns die Sinnleere des Vorhandenen aufschwätzen wollen – zu erlauben meinen.“⁶⁴⁴ Das führt dann zu der bereits bekannten Aussage, daß es eben nicht am Sinn mangle, sondern daß die Ansprüche zu hoch seien.

⁶⁴¹Ebd.

⁶⁴²Ebd., 50.

⁶⁴³Ebd.

⁶⁴⁴Ebd., 51.

4. den „*Unsinn der Bindung der Lebensbejahung an den absoluten Sinnbeweis*“⁶⁴⁵

Um sinnvoll zu leben, brauchen wir nicht die Antwort auf die großen Fragen, ob das Leben sich im Ganzen lohne, ob es nicht besser wäre, gar nicht erst geboren zu sein, die Theodizeefrage etc. Um diese Fragen mit Absolutheit zu beantworten, haben wir nach Marquard in unserem kurzen Leben keine Zeit. Es wird nicht ganz falsch sein, wenn man Marquard auch so liest, daß wir nicht einmal diese Fragen brauchen. Denn sie würden ja doch nur die Üblichkeiten und die sinngabende Routine stören. Zudem haben wir, so Marquard, diese Fragen de facto schon beantwortet. Wir leben ja schließlich: „Wenn wir aber bereits leben, haben wir dem Leben – zwar nicht prinzipiell, aber faktisch und als Übelkeit – durch Leben jeweils schon irgendwie zugestimmt. Man müßte – ex suppositione vivendi et ex suppositione moriendi – die Abweichung von dieser Zustimmungspraxis begründen: die Beweislast liegt beim Nein.“⁶⁴⁶ Marquards Sinnbeweis lautet nun so: „Es ist unser Leben – in einer sehr unprinzipiellen, bescheidenen, kontingenten, unsensationellen Weise – sinnvoll: es hat nämlich Sinn – es lohnt – zwar nicht, weil es erwiesenermaßen sinnvoll ist, aber es hat Sinn – es lohnt –, weil es nicht erwiesenerweise sinnlos ist: in dubio pro vita.“⁶⁴⁷

Es mag sein, daß die Sinnfrage heute, oder von Zeit zu Zeit, allzu laut, modisch und sensationell behandelt wird. Marquard, der im Gegensatz zu Haas auch Belege für seinen Befund nennt, wäre dann mit seiner Kritik an der heutigen Gesellschaft zuzustimmen.⁶⁴⁸ Wenn tatsächlich in der heutigen Zeit die Erwartung be-

⁶⁴⁵Ebd., 52.

⁶⁴⁶Ebd.

⁶⁴⁷Ebd.

⁶⁴⁸Auch Christoph Türcke spricht von einer Sensationsgesellschaft, vgl. ders., Sensationsgesellschaft. Ästhetisierung des Daseinskampfs, in: Gerhard Schweppenhäuser/Mirko Wischke (Hrsg.), Impuls und Negativität.

steht, daß alles im Leben und der Welt mit Sinn erfüllt sein muß, dann ist nicht nur der Anspruch an Sinnhaftigkeit, wie Marquard meint, zu hoch, sondern die Gefahr besteht darin, daß Erfahrungen von Sinnlosigkeit nicht mehr als Motor, als Motivation zur Veränderung begriffen werden. Wenn alles Sinn hat und der Anspruch an Sinnhaftigkeit seine Entlastung darin findet, in falscher oder zumindest problematischer Rezeption religiöser Traditionen das Ganze der Wirklichkeit in ein Sinnkonzept zu pressen und die Erfahrungen des Negativen zu verdrängen, zu verharmlosen oder zu ignorieren, dann ist – zumindest von der in dieser Arbeit vertretenen Position aus – Kritik am Anspruchsdenken notwendig. Aber diese Perspektive hat Marquard gar nicht im Blick. Er benützt die Auswüchse der Sinndebatte, obwohl, was hier nicht geschehen kann, seine Befunde genauer geprüft werden müßten, als Folie, um seine Position zu etablieren. Dabei übersieht er – oder will es übersehen –, daß man der Sinnfrage durchaus auch unsensationell – was sich hoffentlich an der Darstellung der Position Reiningers gezeigt hat – nachgehen kann; allerdings, ohne den existentiellen Charakter der Frage außer acht zu lassen, was Marquard m. E. tut. Er sieht nur die Auswüchse, bekommt aber die sich vielleicht auch darin noch ausdrückende Grundfrage nicht in den Blick.

Man muß aber bei dieser Kritik an Marquard bedenken, daß er seine „philosophischen Bemerkungen“ als Diätetik versteht, d. h. im Sinne von Ratschlägen zur Klugheit: „Diätetik ist ein Teil der praktischen Philosophie.“⁶⁴⁹ Sie ist jener Teil der Ethik, „der es statt mit Normenbegründungsfragen zu tun hat mit der Lebenskunst, nämlich mit Ratschlägen für die Kunst, halbwegs beschwerdefrei und halbwegs glücklich zu leben.“⁶⁵⁰ Marquard will aber nicht nur die Antworten auf die Sinnfrage möglichst

Ethik und Ästhetik bei Adorno, [= Argument-Sonderband], Hamburg u. a.: 1995, 215–226.

⁶⁴⁹Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 42.

⁶⁵⁰Ebd.

diätetisch, sondern er will – und das zeigen die obigen Ausführungen – auch die Sinnfrage möglichst so gestellt haben, daß sie in möglichst „lebensbekömmlicher Weise“⁶⁵¹, sprich in der Weise gestellt wird, daß sie den Gang der Dinge, die Üblichkeiten, die Routine möglichst nicht stören. Die Sinnfrage als Einspruch an das Bestehende etc., wäre für ihn höchstwahrscheinlich „unbekömmlich“.

Interpretiert bzw. liest man Marquards Gedanken im Horizont einer philosophischen Lebenskunst und nicht als Traktat über die Sinnfrage als solche, so haben sie sicher sehr viel Zustimmung auf ihrer Seite. Dies gilt es ausdrücklich festzuhalten. Das Problematische und Kritisierbare an der Position aber ist, daß er Diätetik *statt* der Behandlung der Grundfrage bzw. beides in eins will. Ratschläge zur Lebensklugheit, wie das Leben einzurichten sei, sind wichtig, haben ihren Platz aber *nach* der Entscheidung, ob das Leben sich lohne, worin der Sinn besteht etc. Erst wenn diese Grundfrage – wie vorläufig auch immer – geklärt ist, lohnt es überhaupt, nach Lebenskunst Ausschau zu halten. Es sei an dieser Stelle noch einmal an Weischedel erinnert, der diese Abfolge beherzigt, indem er erst von der Grundentscheidung zum Leben und *dann* von der Grundentscheidung zur Gestaltung des Lebens spricht.⁶⁵² Daß Marquard die Sinnfrage möglichst „schmackhaft“ will, zeigt überdies, daß er „den existentiellen Ernst“, der in dieser Frage steckt und den man z. B. bei Autoren wie Weischedel und Reininger spürt, nicht hinreichend zum Ausdruck kommen läßt und seine Antworten *in dieser Hinsicht* an der Oberfläche bleiben, mit anderen Worten: er nicht aus der Fragesituation heraus argumentiert.⁶⁵³

⁶⁵¹Ebd.

⁶⁵²Vgl. oben S. 222 f.

⁶⁵³Ein Beispiel, wie die Sinnfrage im Horizont einer philosophischen Lebenskunst und ihrer Ratschläge zur Lebensklugheit erörtert werden kann, ohne den „existentiellen Ernst“ der Frage außer acht zu lassen, liefert der Aufsatz von Otfried Höffe. (Vgl. ders., Personale Bedingungen eines

Von der Position Reiningers aus muß zu dem von Marquard konstatierten „Unsinn der direkten Sinnintention“ zweierlei vorgebracht werden: Zunächst gilt es festzuhalten, daß die Intention von Sinn berechtigt ist. Inhaltsfüllungen allein reichen nicht aus. Ferner gibt es keinen wirklichen Gegensatz zwischen sogenannter direkter und indirekter Sinnintention. Die Frage ist doch nicht, ob jemand *statt* Familie, Beruf, Hobby etc. Sinn will, sondern ob diese Dinge sinnvoll sind bzw. worin ihre Sinnhaftigkeit besteht bzw. bestehen kann. Was an ihnen macht sie sinnvoll? Welcher der Bereiche kann, in der Terminologie Reiningers, zum sinngebenden Oberwert werden? Nicht diese Tätigkeiten an sich sind sinnvoll, sondern unsere Wertung macht sie dazu. Von daher ist die Sinnintention direkt – der einzelne will wissen, was seinem Leben Sinn geben könnte und wie diese Erkenntnis zu erreichen ist –, die Inhaltsfüllung ist konkret – spezifische Tätigkeiten, Werthaltungen etc. – und somit, wenn man will, indirekt. Einen Konflikt, und damit einen Unsinn, gibt es auf der Grundlage der Position Reiningers hier nicht.

Gegen Marquards Plädoyer eines unsensationellen, kleinen Sinns, der in Üblichkeiten, Pensen und (institutionellen) Routinen – und nur dort scheint es für ihn überhaupt Sinn zu geben – seinen Ausdruck findet, hat Otfried Höffe folgendes eingewandt: „Die Routine hilft uns ein wenig über die Durststrecken der Sinnsuche. Sie löscht aber nicht den Durst. Und weil sie den Durst nicht löscht, hilft sie über die Durststrecken auch nur ein wenig. Man kann den Durst reduzieren; wir werden sehen, man muß dies sogar. Aber etwas Durst bleibt, und dieser Durst will irgendwann gelöscht werden, was die Routine nicht vermag.“⁶⁵⁴

sinnerfüllten Lebens. Eine ethisch-philosophische Erkundung, in: Rolf Kühn/Hilarion Petzold, *Psychotherapie & Philosophie. Philosophie als Psychotherapie?* [= Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften, hrsg. v. Hilarion Petzold, Bd. 50], Paderborn: 1992, 395–422.

⁶⁵⁴Ebd., 403 f.

Diesem Einwand ist nicht nur zuzustimmen, man muß ihn sogar erweitern.

Eingedenk der Tatsache, daß die Sinnintention nicht das Ganze der Lebenswirklichkeit erfassen kann – der Durst oder Sinnanspruch reduziert wird – und nicht erfassen *muß*, sind jene Routinen und Üblichkeiten gerade nicht geeignet, einem in die Frage-situation der Frage nach dem Sinn des Lebens geratenen Menschen zu helfen. Denn die Fragesituation, wie sie hier expliziert wurde, ist durch das Herausfallen aus den gewohnheitsmäßigen Bezügen, den sinntragenden Üblichkeiten und Routinen gekennzeichnet. Durch Not, überkommendes Leid etc. werden die „normalen“ Bezüge in Frage gestellt. Das Sinngitter aus Tätigkeiten ist zusammengebrochen. Eine grundsätzliche Unsicherheit, Fraglichkeit von allem und Orientierungslosigkeit herrschen vor. In einer solchen Situation kann man nicht die gewohnten Routinen und Pensen anwenden, um die Sinnkrise zu meistern. Das könnte sonst wie Spott, Hohn und Zynismus wirken. Die Sinnkrise und die Menschen, die sich in dieser Situation befinden, sind ernst zu nehmen – ob man persönlich dafür nun Verständnis hat oder nicht. Die Routinen, das Besorgen der nächsten Dinge, wie oben beschrieben (Baby füttern usw.), schützen nicht nur, wie Marquard sagt, vor Verzweiflung – man kommt nicht zum Nachdenken, was den Verteidigern des Bestehenden nur recht sein kann –, sie können genauso zur Sinnfrage führen: Was sollen diese Tätigkeiten, wofür sind sie im weiteren Sinne gut, bin ich oder sind meine Erledigungen ein Teil eines größeren Ganzen, ist das, was ich tue, nicht völlig nutzlos und absurd? Dies sind Fragen, über die nicht weitere Routinen hinweghelfen. Marquard hat, wie mir scheint, ein eher unkritisches Verhältnis zu diesen institutionellen Routinen. Es müßte doch jeweils genau gefragt werden, um welche Routinen es sich handelt. Machen sie Sinn? Schließlich gibt es auch todbringende Routinen und ein im Besorgen aufgehendes Tun der Unmenschlichkeit. Auf die Frage,

wo denn in der „Besorgung der nächsten Dinge [..., der] Erledigung des Details“ die Kritik ihren Ort habe, antwortet Marquard: „Auch die Kritik ist die Erledigung eines Details.“⁶⁵⁵ Ist damit Kritik nicht auch nur eine Routineangelegenheit, die durchzuführen man sich entschlossen hat mit der Absicht, daß sich grundsätzlich nichts ändern darf? Das würde doch die Abläufe stören. Somit kann man auch gar nicht in Versuchung geraten, „das Ganze“ einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Damit bleibt Kritik systemimmanent und für das Bestehende – gleich, wie das Bestehende, ob totalitär oder demokratisch, sinnvoll oder sinnwidrig, sein mag! – ungefährlich. Mehr noch: sie ist letztlich nutzlos, denn durch diese Art Kritik werden keine Optionen für Verbesserungen generiert.

Daß Marquard den Bezug auf einen absoluten Sinn, auf den Menschen und seine Welt als Geschichte und Natur umfassenden Sinn aufgibt, ist problematisch. Die Forderung nach einer ganz anderen Welt und der Anspruch, nur das Perfekte als sinnvoll zu akzeptieren, können in der Tat als „Sinnvermiesung“⁶⁵⁶ wirken. Es gibt den „Unsinn des Perfektionismus“, auf den ein allgemeiner Pessimismus hinausläuft. Hierin ist Marquard auf jedem Fall zuzustimmen. Wenn der absolute Sinn, das allumfassende Heil zum Parameter wird, kann es nur zu Resignation und Sinnleere führen. Deshalb braucht aber der Bezug auf das „ganz andere“, auf Heil etc. nicht gänzlich aufgegeben zu werden. Wenn die Routinen, die sinnvollen pragmatischen Entscheidungen nicht mehr eingebunden sind und nicht mehr rückbezogen und kritisch hinterfragt werden, sondern für sich stehen, ohne Rechenschaft darüber zu geben, ob und was sie für eine sinnvolle und „heile“ Welt im besten Sinn des Wortes tun – denn Heil, ein den Menschen umfassender, wenn man will: ein absoluter Sinn, ist ein menschenwürdiges Ziel –, dann existiert eine Kluft, die gefähr-

⁶⁵⁵Odo Marquard, Zur Diätetik der Sinnerwartung, a. a. O., 50.

⁶⁵⁶Ebd., 51.

lich ist. Es fehlt m. E. das Korrektiv, das Worumwillen. Die Bezogenheit auf Heil, auf Erlösung kann Motor und Motivation sein, das Menschenmögliche – und das ist nicht der Zustand der Erlösung immer und überall – zu versuchen und sich nicht mit dem zu begnügen, was üblich ist; das Spannungsverhältnis zwischen dem Desiderat eines absoluten Sinns und der Verwirklichung relativen Sinns kann produktiv sein, worüber noch zu sprechen sein wird. Jede Utopie muß ein Mehr an je zu Erreichendem enthalten, um zu motivieren.

Für die Beibehaltung des Bezugs zu Heil spricht auch, daß uns erst diese Haltung öffnet für die Möglichkeit, Fragmente von Sinn und Heil, jene den Alltag übersteigenden Gefühle und Erfahrungen wahrzunehmen. „Denn die Schwierigkeiten mit dem ‘ganz großen Glück’ sind nicht schlechthin unüberwindlich; die geringe Wahrscheinlichkeit des Sonntagsglücks heißt nicht, daß es unmöglich sei. Gegen *Marquards* Strategie der Mäßigung [...] schlage ich vor, im ‘Werktagsglück’ offen fürs ‘Sonntagsglück’ zu bleiben.“⁶⁵⁷ Höffe schlägt daher eine „Doppelstrategie“ vor: „auf die (endgültige) Versöhnung zu hoffen und trotzdem mit Entfremdungen zu leben; eine Zufriedenheit mit dem etwas kleineren Glück, die zugleich für das größere Glück eine Erwartungsreserve behält.“⁶⁵⁸ So sinnvoll (mir) diese Doppelstrategie erscheint, für Marquard hätte sie zweifelsohne etwas „Unbekömmliches“; er würde sich sicher nicht darauf einlassen. Warum? Es könnte sein, daß solche Erfahrungen des „großen Glücks“⁶⁵⁹ in die vertrauten Bezüge und Gewohnheiten einbre-

⁶⁵⁷Otfried Höffe, *Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens*, a. a. O., 403.

⁶⁵⁸Ebd.

⁶⁵⁹Die Bezeichnung „großes Glück“ ist nicht ganz unproblematisch, weil auch ein sogenanntes kleines Glück im Erleben des einzelnen eine solche Intensität entfalten kann, zumal, wenn man sich dafür bereithält, so daß solche Unterscheidungen nicht mehr greifen. Es wäre lohnend, ausführlicher auf die Erfahrungen der Stoiker einzugehen, die Pierre Hadot folgendermaßen zusammenfaßt: „Für die Stoiker ist das Glück [...] stets und in

chen, wie es ja auch bei den Leiderfahrungen als Widerfahrnis und Überkommnis der Fall ist, daß nichts mehr so ist, wie es war, und damit das Bestehende in empfindlicher Weise stören. Marquard ahnt das. Deshalb plädiert er für die Erwartungsreduktion. Wird hingegen die Erwartung eines „ganz anderen“ bewahrt, so mindert das nicht notwendigerweise die „kleinen“ Sinnerfahrungen; diese sind Vorboten dessen, was noch aussteht, ein Vorgesmack, ein in sich gerundetes Ganzes, wenn auch fragmentarisch. Dazu gehört es denn auch – und da stimme ich mit Marquard überein –, das Gute im Unvollkommenen zu suchen und zu schätzen. Das Bestehende ist weder Paradies noch Hölle. Bestimmte Negation macht deutlich, was an dieser Wirklichkeit „Hölle“, was zu negieren ist. Das Sinnhafte in der Wirklichkeit zu entdecken, muß hinzutreten; ich nenne es bestimmte Affirmation. Und darin besteht nun wieder die Differenz zu Marquard: Er sieht in dem Bestehenden, diesen Eindruck muß man gewinnen, ein *allgemein* zu affirmierendes. Wäre das nicht so, dann würde er nicht alle Mühe aufwenden, um diejenigen, die eine Veränderung intendieren, die Beweislast aufzubürden.⁶⁶⁰ Was bestimmte Affirmation in unserem Zusammenhang heißt, wird noch zu klären sein. Durch bestimmte Negation *und* Affirmation entsteht die Möglichkeit, Sinn nicht nur *via negationis* – als den Unsinn, den man läßt – zu gewinnen, sondern auch Sinn zu schaffen – obwohl es vieles an Widersinn gibt, den man gar nicht lassen kann, weil er den Menschen in Form von Widerfahrnissen

jedem Augenblick seiner Dauer vollendet, total, vollständig. Wie die Lust des epikureischen Weisen ist auch das Glück des stoischen Weisen in jedem Augenblick vollkommen, es mangelt ihm an nichts, so wie der Kreis ein Kreis bleibt, ob er klein ist oder groß.“ (in: Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin: ²1991, 114.)

⁶⁶⁰Diese Gedanken finden sich bei Marquard immer wieder. S. ders., Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart: 1981, 4–22. Vgl. dazu auch Heinz Robert Schlette: Hat nur der Veränderer die Beweislast? Wider ein vereinfachendes Schlagwort in der politischen Philosophie, in: ders., Konkrete Humanität, a. a. O., 152–157.

nicht läßt. Der Rat „im Zweifel für das Leben“ hilft also nicht.⁶⁶¹ Für viele Menschen ist das Leben zu lang, um die Sinnfrage in der Radikalität, wie sie z. B. Reininger vertritt, *nicht* zu stellen.

Es mag für den Lebensvollzug des einzelnen „sinnvoll“ sein, die Dinge so zu belassen, wie sie sind, weil wir sie mit Gehlen nicht durchschauen können, weil die Wirklichkeit zu komplex geworden ist etc., und sich der Normativität des Faktischen anzuvertrauen, die entlastende Funktion von Institutionen und Traditionen für das eigene Leben nutzbar zu machen. Es stimmt: Sinnfragen zu stellen, so z. B. den Sinn der rasanten technischen Entwicklungen ohne Technikfeindlichkeit anzufragen, ist nicht nur anstrengend. Es stört auch. Es hemmt den Fortgang der Dinge, das reibungslose Funktionieren (das scheint selbst zum leitenden Oberwert geworden zu sein.) Insofern die Sinnfrage auch als gesellschaftlich-politische verstanden wird und somit die Möglichkeit offenhält, gesellschaftliche Zustände als Ursachen individuellen Leids ausfindig zu machen, kann sie sogar „gefährlich“ sein für jene, die ein Interesse am Bestehenden haben, weil sie daraus Nutzen ziehen und deshalb auch die Frage nach dem Sinn als reine Privatsache aufgefaßt haben wollen. Insofern sie sich aber nicht dem Bestehenden gegenüber oder Entwicklungen a priori kritisch-skeptisch gibt, sondern im Sinne einer bestimmten Negation fragt, was an einer bestimmten Situation oder Entwicklung zu negieren, weil nicht sinnvoll, ist – und was zu affirmieren ist, wovon noch zu sprechen sein wird –, bringt sich die Sinnfrage kritisch-konstruktiv ein und vermag Entwicklungen, wenn nicht zu stoppen, so vielleicht zu hemmen – und hier zeigt sich die „positive“ Funktion des „Störens“ –, die in den Abgrund der Sinnlosigkeit führen. *Ohne* das Stellen der Sinnfra-

⁶⁶¹Schon eher die Argumentation gegen den Suizid, die Weischedel vorbringt. Vgl. ders., *Der Gott der Philosophen*, a. a. O., 182 f. sowie: ders., *Skeptische Ethik*, a. a. O., 183–185.

ge oder im Abdrängen der Frage ins Private können diese Gefahren erst gar nicht in den Blick kommen. Die Sinnfrage schafft Distanz und entsteht aus Distanz. So ist schon die Fragesituation bei Reininger gekennzeichnet: im Herausfallen aus den gewohnten Bezügen, indem der Gang des Lebens nicht mehr seinen unmittelbaren Sinn enthüllt. Diese Distanz zum Geschehen, die es auch bei Reininger gibt, erweitert den Blick. Aus der Entfernung, am Rande, kann anderes, manchmal mehr gesehen werden. Der die Sinnfrage stellende Mensch hat sich an den Rand begeben. „Vom Rande her“, zumal, wenn sich die Sinnfrage mit der bestimmten Negation verbindet, können Gefahren gesehen und Perspektiven aufgezeigt werden, was durch ein Im-Getriebe-Sein, ein Funktionieren nicht möglich ist.

Ein Denken im Sinne der bestimmten Negation sieht sich einer weiteren Gefahr bzw. Problemlage ausgesetzt: zum einen, daß Leiderfahrungen als „unerklärbar“ gesehen werden und somit bestimmte Negation, die die Ursachen zu erforschen sucht, scheinbar nicht angewendet werden kann. Zum anderen wird der Versuch des Verstehenwollens als solcher diskreditiert.

Es gibt Erfahrungen des Leids, Schreckens, der Not und der Sinnlosigkeit – sofern man dabei überhaupt von Erfahrung im engeren Sinn sprechen kann, da Sinn resp. Sinnlosigkeit schon eine Wertung ist bzw. impliziert –, die, zumal wenn sie nicht nur einzelne, sondern Gruppen, ganze Völker betreffen – als „Beispiel“ sei der Holocaust genannt –, so überwältigend sind, daß sie sich eines wie auch immer gearteten Zugriffs, einer Analyse zu entziehen scheinen; daß eine Reflexion, ein Verstehenwollen sich schon wie eine Verhöhnung der Opfer ausnimmt. Eine Erfahrung also, die nur noch Schweigen, Verstummen zuläßt, weil keine andere Reaktionsweise als angemessen empfunden wird. Dann erscheint aber auch bestimmte Negation als unmöglich oder zumindest fehl am Platz, da sie sich aufs Einzelne be-

schränkt. In den hier gemeinten Leiderfahrungen trifft den einzelnen aber die „Wucht des Ganzen“ und lähmt ihn. Dies kann man schon in Waldenfels' Begriff des Überkommnis finden.⁶⁶² Mit Überkommnis ist eine Situation gemeint, in der uns etwas „mitreißt oder lähmt, derart, daß etwas mit uns geschieht, was unsere Eigentätigkeit ausschaltet.“⁶⁶³ Wo derartiges geschieht, versagt Sprache, das Geschehen wird zum Unbenennbaren.⁶⁶⁴ Ist es aber unbenennbar und bleibt es bei der schweigsamen Betroffenheit, so ist der Weg zum Verstehen und Erklären versperrt⁶⁶⁵ – bestimmte Negation ist unmöglich.

Niemand hat das Recht, Opfer, die auf diese Weise „reagieren“, zu kritisieren oder irgendwie zu bewerten.

Im Respekt vor oder in Solidarität mit den Opfern gibt es dieses Verstummen – manchmal auch in der Form, daß über das Schweigen sehr viel geredet wird –, aber auch bei jenen, die diese Erfahrung nur aus „zweiter Hand“ im Gehlen'schen Sinne haben; bei jenen, die in diese Leidgeschichte verstrickt sind oder zumindest so weit – individuell oder kollektiv – sich damit verbunden wissen, daß für sie daraus Verantwortlichkeit erwächst⁶⁶⁶. Auch eine Betroffenheit, die aus der Erfahrung zweiter Hand erwächst, kann lähmen. Indes: dies kann nicht das letzte Wort sein. Betroffenheit allein verändert nichts. Mehr noch: Schweigen, Verstummen, auch im Sinne eines „Alles verstehen heißt alles

⁶⁶²S. Fußnote 200.

⁶⁶³Bernhard Waldenfels, *Das überwältigte Leiden*, a. a. O., 131.

⁶⁶⁴So etwa bei Jean Marie Lustiger, *Das Unbenennbare und die Gefahr*, daß aus dem Schweigen Komplizenschaft wird, in: FAZ v. 16.9.1989.

⁶⁶⁵So gibt es den Satz: „Auschwitz ist unerklärbar“ – er stammt vermutlich von Elie Wiesel –, mit dem sich Imre Kertész auseinandersetzt (s. *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Reinbek bei Hamburg: 1996).

⁶⁶⁶S. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*. Für Völkermord gibt es keine Verjährung, Heidelberg: 1946; Neuaufl. München: 1979. Auf Jaspers und die seiner Meinung nach veränderte Situation der Gegenwart geht auch Jürgen Habermas ein: *Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf*, in: <Historikerstreit>. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München: 1987, ⁹1995, 243–255.

verzeihen“, birgt die Gefahr der Reproduktion des Leids. Wer behauptet, derlei sei nicht zu verstehen, oder der, der es „ohne weiteres“ versteht, macht ein Aufdecken der Motive und Ursachen unmöglich, damit aber auch ein Verhindern, ein Vorbeugen. Ein Denkverbot kann es nicht geben. Die Aufgabe der Reflexion bedeutet Positivität. Ob das uns überwältigende Leiden verstehbar, künftiges Leid verhinderbar ist, kann nicht von vornherein bejaht werden. Aber es muß den Versuch des Verstehens geben, quasi als Arbeitshypothese. Das vorbehaltlose Eintauchen in die Logik des Grauens, das detektivische Analysieren der einzelnen Ursachen und Motive, das sich Hineinversetzen in die „Moralität“ der Täter – denn auch die Täter hatten ihre Wertordnung, ihre „Humanität“⁶⁶⁷ – kann von einem Denken im Sinne der bestimmten Negation geleistet werden. Es kann und darf nicht von den Überwältigten selbst gefordert werden; wohl aber von jenen, die durch die Erfahrung zweiter Hand Abstand zum Geschehen haben.

Verstehen meint in diesem Zusammenhang natürlich nicht, das Geschehene sei verständlich im Sinne von „richtig, vernünftig, vertretbar“. Bestimmte Negation hat hier eine rein analytische Funktion. Sie versucht, die innere Logik zu begreifen – selbstverständlich mit dem Ziel, sie von innen her – das ist am wirksamsten – aufzubrechen. Diese Analyse hat auch nichts mit einer irgendwie gearteten Sinngebung zu tun. Es ist hier an Adorno zu erinnern, der in pointierter Weise geschrieben hat: „Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt,

⁶⁶⁷In einem Interview, das der Journalist Horacio Verbitsky 1995 mit dem früheren argentinischen Korvettenkapitän Francisco Scilingo (in der Zeitung Pagina 12) geführt hat, berichtet dieser von der Verurteilung und Ermordung von Oppositionellen während der Diktatur in den 70er Jahren. Es lassen sich dort einige Belege für die interne „Wertordnung“ der Täter finden. So waren Scilingo und andere z. B. der Überzeugung, daß es „das Humanste“ war, wehrlose Gefangene aus einem Flugzeug ins Meer zu werfen. (Auszüge des Interviews in: FR v. 30.8.1995)

dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen. Solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität und verhülfe ihr ideologisch zu einem Fortleben, das real ohnehin im Prinzip der bestehenden Gesellschaft bis zu ihrer Selbsterstörung liegt.“⁶⁶⁸

Es gibt Erfahrungen, denen kein Sinn gegeben werden *darf*. Dies gilt in ganz besonderer Weise für jene, die davon nur „aus zweiter Hand“ (was keine Abwertung meint) wissen. Ob dieses Verbot auch für die Opfer selbst gilt, mag man diskutieren. So hat Jean Améry, selbst Opfer, gerade diesen Satz Adornos kritisiert. Er schreibt: „Der erste Satz, übertragen in eine weniger von sich selbst bis zur Selbstblendung entzückte Sprache, meint ungefähr: <Nach Auschwitz noch an einen Sinn der Geschichte zu glauben, hält [sic!] schwer.> Er ist abgesehen von der Leerformel über die von Transzendenz angestrahlte Immanenz, die er übrigens ja abweisen will, fragwürdig: die Opfer haben unter Umständen sehr wohl ihrem Geschick einen Sinn abgerungen, wie, läßt sich nachlesen in Jean-François Steiners <Treblinka>“⁶⁶⁹.

Bestimmte Negation muß die Intention verfolgen, die Ursachen und Motive aufzudecken. Sie will – und muß – verstehen *wollen*.

⁶⁶⁸Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M.: 1990, 354.

⁶⁶⁹Jean Améry, Jargon der Dialektik, in: ders., Widersprüche, Stuttgart: 1971, 53–78, 73. Der Auffassung Adornos, eine Sinnkonstruktion würde die Negativität bejahen, kann sich Améry ebenfalls nicht anschließen. Er schreibt: „Der zweite Satz ist eine jener nachgerade stark abgenutzten Aufstellungen gesellschaftlicher Undeutlichkeit, denn: ob die Annahme einer ohnehin heutzutage kaum noch ernsthaft zu nehmenden Transzendenz-Ausstrahlung die <absolute Negativität>, was immer das sein möge, bejahte und ihr zu einem ideologischen Fortleben verhülfe, ist kein greifbares Problem. Die ganze Aussage ist reduziert auf ihren Grundgehalt, banal wie nur eine: ihre Entbanalisierung ist pur verbal und liegt bereits im Felde des Jargons.“ (Ebd.)

Und zwar gerade auch jenes, das kaum verständlich zu sein scheint – das Widersinnige, Grauensvolle. Sie darf nicht beim Erschrecken, bei der Sprachlosigkeit angesichts des Leidens und Bösen stehenbleiben, auch dann nicht, wenn die Sprache die Erfahrung nicht mehr adäquat einzufangen vermag. Ein Denken im Sinne der bestimmten Negation muß versuchen, die Lähmung, die bei derartigen Überkommnissen entsteht, zu überwinden. Es darf und kann nicht bei der Betroffenheit allein bleiben. Es muß darüber hinaus gegangen werden, ohne daß die erschütternden Erfahrungen – und seien sie zweiter Hand – dadurch relativiert würden. Denn es gilt auch der Satz, daß ohne Betroffenheit bestimmte Negation bzw. Veränderung überhaupt gar nicht erst in Gang kommt. Wenn Überkommnis verdrängt oder „rationalisiert“ wird, kann es auch keine Veränderung geben.

Die Vorannahme ist, daß jedes Geschehen einer „inneren Logik“ folgt, und sei es der Logik des Grauens, die somit auch entzifferbar ist, d. h., daß die Vorgänge verstehbar sind. Bestimmte Negation muß, um den „Finger auf etwas zu legen“, in diese innere Gesetzmäßigkeit eindringen, sie von innen her erforschen, wie ein Detektiv eindringt, unerkannt. Hier zeigt sich nun, daß die Distanz zum Geschehen, von der oben gesprochen wurde, der Blick vom Rande her, ergänzt werden muß durch den Blick von innen, durch eine Bewegung hinein ins Zentrum. So sehr auch der Blick von außen neue Perspektiven erlaubt, so muß doch die analytische Arbeit – aus der dann erst eine neue Blickrichtung gewonnen werden kann – sich bewußt in die „Mitte des Geschehens“ begeben. Eine Kritik von innen hat wesentlich mehr Chancen, daß sie greift. Dafür liefert Ernst Bloch ein historisches Beispiel. In einem Gespräch mit Jürgen Rühle aus dem Jahre 1964 sagt er: „Es ist ja viel schädlicher, wenn die Kritik aus dem Zentrum kommt. Nehmen wir eine Erinnerung: Als der schreckliche Zarismus noch grassierte und immer schrecklicher wurde bis 1905 und nach 1905 erst recht, da hat Haeckel, der Import seiner

Welträtsel und der interessanten Mitteilung, daß der Mensch vom Affen abstammt, den Heiligen Synod und den theologischen Zarisismus nicht im mindesten tangiert oder beunruhigt. Aber Tolstoi hat ihn beunruhigt, indem er vom Urchristentum her sprach, also vom Original her. [...] Solche Kritik geht ins Zentrum, sie bringt nicht nur Unbehagen, sondern ist auch die einzige, die die Sache trifft und, vor allem, die Sache ändern könnte, indem die Maße hergebracht werden von dem, was man eigentlich wollte und was in den Karten lag.“⁶⁷⁰

Eine Verneinung des Ganzen, ein sich schauerndes Abwenden, so naheliegend es auch sein mag, reicht nicht aus, bleibt äußerlich. Insofern bleibt auch ein Pessimismus, der sich nicht zur bestimmten Negation kehrt, unfruchtbar: ausgehend von einem Ideal der Welt, wie sie sein sollte, stellt er anhand der Leidüberkommnis fest, daß die Wirklichkeit mit ihm nicht übereinstimmt. Das einzelne, konkrete Leid dient zur Bestätigung der allgemeinen Aussage. Sie bleibt beim Erschauern – und fühlt sich gut dabei.⁶⁷¹ Sie liefert, ebenso wie ein allgemeiner Optimismus, kein Instrumentarium, um mit der „Wucht des Ganzen“ umzugehen. Moralische Entrüstung und Verurteilung, so richtig und nötig sie auch sein mögen, sind nicht imstande, die Spur – wenn es denn eine Spur gibt – zu entdecken, wie Veränderung, wie Prävention möglich sein kann. Bestimmte Negation versucht zu überwinden, was sich laut Gehlen als Reaktion auf Erfahrungen zweiter Hand

⁶⁷⁰Ernst Bloch, *Hoffnung mit Trauerflor*. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle aus dem Jahr 1964, in: ders., *Tendenz-Latenz-Utopie* [= Ergänzungsband zur Gesamtausgabe], Frankfurt: 1978, 336–349, 346 f. Diese Aussage Blochs steht im Kontext der Frage nach der Enttäuschung, die Bloch für die „Ulbricht-Welt“ darstellte.

⁶⁷¹Vgl. die bereits erwähnte Kritik von Bloch an Schopenhauer, der „wider die Abrede, und das ist ein objektives Problem, ein großes Vergnügen daran gehabt [hat], sein Werk zum Pessimismus zu schreiben“, und der linken Hegel-Schule, die sich genau daran angeschlossen hat: „an das Defaitistische mit gutem Gewissen.“ (Ernst Bloch, *Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers*, a. a. O., 17 bzw. 31).

und bei ihm als allein mögliche einstellt: moralische Affekte wie Angst und Entrüstung, „handlungslos, aber emotional.“⁶⁷²

Auch hierin zeigt sich wieder, daß dem Denken im Sinne der bestimmten Negation ein Moment von Akzeptanz innewohnt; selbstverständlich nicht als ethische Wertung verstanden, sondern in der Art, wie sie sich auf das Bestehende, das Faktische einläßt. Während ein allgemeiner Pessimismus sich schauernd oder verzweifelt von der Welt, der Geschichte etc. abwendet, über die sie bereits das Urteil gefällt hat, akzeptiert bestimmte Negation das moralisch-ethisch Unakzeptable als ein Faktum, das es zu verändern gilt. Eine Grundbejahung liegt, wie bereits oben ausgeführt, ohnehin vor. Die Akzeptanz der Welt, wie sie ist, nicht als die beste oder schlechteste aller möglichen Welten, ist Voraussetzung, um handlungsfähig zu werden. Es mag sogar erforderlich sein, die eigene moralische Einstellung für die dektivische Analyse hintanzustellen, um die „Moralität“, die „Werthaltungen“ der Täter in ihrer Pervertiertheit, verstehen zu können. Insofern ist die These von Imre Kertész, selbst Opfer nationalsozialistischen Terrors, daß Auschwitz, wie alles Böse, eine Erklärung habe, eine sinnvolle Arbeitshypothese.⁶⁷³ Für das, „was *ist*, gibt es immer eine Erklärung.“⁶⁷⁴ Und weiter: „Und hört doch endlich auf, könnte ich gesagt haben, daß es für Auschwitz keine Erklärung gibt, daß Auschwitz eine Ausgeburt der irrationalen, der mit der Vernunft nicht faßbaren Kräfte sei, denn für das Böse gibt es immer eine vernünftige Erklärung, mag sein, daß der Satan selbst, wie Jago, irrational ist, seine Geschöpfe aber sind sehr wohl rationale Wesen, alle ihre Taten lassen sich ableiten, wie eine mathematische Formel; ableiten aus irgendeinem Interesse, aus der Gewinnsucht, aus der Trägheit, aus der Macht- und Lustgier, aus Feigheit, aus der Befriedigung des ei-

⁶⁷²Arnold Gehlen, *Erfahrung zweiter Hand*, a. a. O., 180.

⁶⁷³S. Imre Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Reinbek bei Hamburg: 1996, 46 ff.

⁶⁷⁴Ebd., 49.

nen oder anderen Triebes, und wenn schon aus nichts anderem, so letzten Endes aus irgendeinem Wahn, aus der Paranoia, aus der manisch-depressiven Krankheit, der Pyromanie, dem Sadismus, dem Lustmord, dem Masochismus, aus der demiurgischen oder einer anderen Megalomanie, der Nekrophilie, aus irgendeiner der was weiß ich wie vielen Perversitäten unter den vielen, oder aller zugleich [...].“⁶⁷⁵

Daß das Leidüberkommnis verstehbar sei, daß es eine innere Struktur habe und einer Logik folge, ist Arbeitshypothese insofern, als diese Vorannahme der Ermöglichungsgrund für ein Verständnis ist. Ob die Strukturen gefunden werden, das Unbegreifbare begreifbar und damit handhabbar wird, ist genauso offen wie die Frage, ob die innere Logik gesprengt werden kann, d. h., ob Möglichkeiten der Veränderung eruiert oder – wo Veränderung nicht mehr möglich ist – in der Erinnerung daraus Konsequenzen für die Zukunft gezogen werden können. Es bleibt aber leitendes Interesse bei dieser detektivischen Spurensuche. Man wird allerdings bedenken müssen, daß Erkenntnis nicht automatisch umschlägt in Veränderung. Selbst wenn es wie bei Bloch heißt „‘Erkennbarkeit der Welt’ [...] Veränderbarkeit der Welt auf Grund der Erkenntnis und des schweren Wegs, den die Menschheit zurücklegen mußte und den sie noch lange nicht beendet hat“⁶⁷⁶, so bedürfte es doch einer Reflexion darüber, wie Erkenntnis, wie das Verstehen umgesetzt werden kann in die erstrebte Veränderung. Es steht zu vermuten, daß bestimmte Negation *allein* dies nicht vermag, sondern es noch eines ganz anderen Instrumentariums bedarf. Dem kann hier nicht nachgegangen werden.

⁶⁷⁵Ebd., 55 f. Für Kertész besteht das eigentlich Unerklärbare, Irrationale darin, daß Auschwitz nicht geworden wäre, und, allgemein, im Guten. (S. ebd., 50 f. sowie 56).

⁶⁷⁶Ernst Bloch, Erkennbarkeit der Welt, in: ders., Abschied von der Utopie, a. a. O., 119.

III. Konstruktiver Optimismus: Bestimmte Affirmation

Es ist schon verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß der Haltung der bestimmten Negation als Pendant und Ergänzung die Haltung der bestimmten Affirmation zur Seite gestellt werden muß. Könnte man bestimmte Negation – wie geschehen – als konstruktiven Pessimismus bezeichnen, so wäre analog bestimmte Affirmation konstruktiver Optimismus zu nennen. Ist aber Optimismus nicht ohnehin konstruktiv?

Vor dem Hintergrund von Reiningers Denken ist ein allgemeiner Optimismus nicht denkbar, und „der Pessimismus läßt sich nicht widerlegen.“⁶⁷⁷ Ein allgemeiner Optimismus ist nicht konstruktiv, weil er – wie bereits angedeutet – das Bestehende *generell* mit einer positiven Wertung versieht und sich damit – ähnlich wie umgekehrt ein allgemeiner Pessimismus – Optionen für eine Verbesserung verbaut. Wenn „das Ganze“ nur in einem positiven Licht gesehen wird, besteht kein Sensorium für Leiden, das beherrschbar wäre, und daher kein Handlungsbedarf. Präziser: Es mag zwar sein, daß Leid, Not, Böses wahrgenommen wird, aber dieses Einzelne, die konkreten sinnwidrigen Erfahrungen werden subsumiert unter das Allgemeine, die generelle Zustimmung zum „Ganzen“.

Wie aber ist nun der „Übergang“ von bestimmter Negation zur bestimmten Affirmation zu denken?

Eine erste Spur ins Affirmative ergab sich bereits beim Übergang oder Sprung von einer allgemeinen Negation zur bestimmten. Es wurde darauf hingewiesen, daß dies in gewisser Hinsicht eine Art Akzeptanz des Bestehenden voraussetzt. Wer detektivisch „den Finger auf etwas“ als das zu Verändernde legt, der hat sich

⁶⁷⁷ Robert Reiningger, *Der Pessimismus und seine Überwindung*, in: ders., *Philosophie des Erlebens*, ausgew., hrsg. u. eingel. v. K. Nawratil, Wien: 1976 [= *Österreichische Denker III*], 181–199, 198 (Erstfassung: 1927).

schon eingelassen auf das, was ist als das zu Verändernde. Nur wer das Ganze von Welt und Leben als falsch, als Fehler einer wie auch immer verstandenen Schöpfungsmacht versteht, übt sich nicht in Akzeptanz. Jeder Versuch einer Veränderung oder Verbesserung geschieht auf dem Boden einer Grundakzeptanz. Akzeptanz meint hier nicht eine positive Wertung. Vielleicht vergleichbar mit Weischedels Grundentschluß zum Dasein meint Akzeptanz ein Sich-Einlassen auf das Bestehende so, wie es erfahren wird. Es meint nicht ein Für-gut-Befinden und Akzeptieren dessen, was als unakzeptabel empfunden wird. Das Einlassen auf das, was ist, so wie es ist, eröffnet erst die Möglichkeit zu prüfen, was aufgrund z. B. persönlicher Wertungen akzeptabel ist und was als unakzeptabel und als zu verändern bewertet wird.

Zur Verdeutlichung der hier vorgetragenen Position, aber auch zur Abgrenzung sei noch kurz auf einen Gedankengang von Norbert Wokart eingegangen, den er in seinem Aufsatz „Oknos. Kein Bedürfnis nach Erlösung“⁶⁷⁸ vorgetragen hat. Er geht davon aus, daß alle Menschen ein Bedürfnis nach Erlösung haben, so sehr, daß sich niemand vorstellen kann, daß es jemanden geben könnte, der das nicht hat. „Dieses Bedürfnis nach Erlösung nährt sich daraus, daß das Leben, wie es einmal ist, in ganzen und in einzelnen Zügen nicht befriedigen kann. [...] Das Leben ist mit Schatten so durchwoben, daß Petronius, der alte Spötter, schon die Wahrheit trifft, wenn er, ironisch zwar, doch durchaus ernst, erklärt, mache man genau Bilanz, sei überall nur Schiffbruch zu vermelden. Die kleinen Glücke, die man unterwegs so sammeln kann, sie reichen nicht zum Trost und schon gar nicht für größere Aufschwünge.“⁶⁷⁹ Erlösung ist nach Wokart nun „das berauschende Mittel“, das das Leben erträglich zu machen verspricht.

⁶⁷⁸In: ders., Ent-täuschungen. Philosophische Signaturen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart: 1991, 10[= Bibliothek Metzler, Bd. 5.], 3–116.

⁶⁷⁹Ebd., 103.

Doch er wendet ein, daß der Wunsch nach Erlösung dazu führt, daß man sich aus der Wirklichkeit zurückzieht: er „tilgt ganze Provinzen aus dem Reich der Realität, wählt aus, was ihm gefällt, wehrt ab, was seinem Ideal entgegensteht und verarmt das Leben, indem er es reduziert.“⁶⁸⁰ Daher führen Visionen einer besseren Wirklichkeit für ihn nur ins Chaos oder in den Terror, zumal sie ihre Versprechungen in der Praxis nicht einzuhalten vermögen. Und ferner: „Der sehnsüchtige Wunsch nach Erlösung verstärkt die Hilflosigkeit gegenüber dem schlecht Bestehenden, das der Erlösung am dringendsten bedürfte, macht fühlbarer, wo man welche Erleichterungen nötig hätte.“⁶⁸¹ Wokart schlägt vor, den Wunsch nach Erlösung aufzugeben, sich statt dessen in einer Akzeptanz der Welt, wie sie ist, zu üben, „ohne sie voreilig auf das vermutete Positive zu reduzieren“⁶⁸², um dadurch ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen.

In der antiken Gestalt des Oknos findet er ein Beispiel für solch eine Haltung. Oknos sitzt im Hades, flicht ein Seil, neben ihm steht eine Eselin, die das Seil auffrißt. Wokart wendet sich gegen die überlieferten Oknosdeutungen – was hier nicht weiter interessiert – und fragt nach der Bedeutung dieser mythologischen Gestalt für uns.⁶⁸³ Das Bild des Oknos kann man nicht durch seine Schuld erklären. Kein Mythos erzählt davon. „Weil Oknos schuldlos ist, müßte uns sein scheinbar sinnloses Schicksal empören, wenn wir es als Strafe deuten würden; doch sein Schicksal rührt uns nicht, wir empfinden nicht als Strafe, was er tut. [...] sein Tun ist von keiner Tragik überschattet, durch keine Mühe beschwert, mit keiner Prise Leid gewürzt.“⁶⁸⁴ Die im Bilde des Oknos vorhandenen Gegensätze von Entstehen und Vergehen, Schöpfung und Zerstörung versteht Wokart an Heraklit anknüp-

⁶⁸⁰Ebd., 104.

⁶⁸¹Ebd.

⁶⁸²Ebd., 105.

⁶⁸³Ebd., 109.

⁶⁸⁴Ebd., 110 f.

fend als *komplementäre*. Das eine kann nur sein, weil es das andere gibt. Abstrakt gesprochen meint das: „Das Negative ist demnach die notwendige Ergänzung des Positiven, das ohne das Negative gar nicht positiv wäre. Wenn man will, kann man darin die positive Wirkung des Negativen sehen. Dadurch ist die Welt zwar nicht heil, aber sie ist auch nicht dadurch heil zu machen, daß man sich jenes aus ihr fortdenkt.“⁶⁸⁵ Das friedliche Bild des Seil flechtenden Oknos symbolisiert ein tiefes Einverständnis mit dieser Wirklichkeit. Für unseren Zusammenhang bedeutet das, daß es Sinn nur gibt, weil es Unsinniges, Widersinniges gibt, und nicht, obwohl es dieses gibt.

Für den in dieser Arbeit vertretenen Gedankengang der Akzeptanz ist nun wesentlich, wie Wokart das Einverständnis des Oknos mit seiner Wirklichkeit faßt: „Doch ganz gewiß darf man die Anerkennung der Wirklichkeit durch Oknos nicht mit der weitergehenden Vorstellung verknüpfen, hier werde bewußt und verantwortungslos die Wirklichkeit hingenommen, während vieles im Argen liege und zu ändern sei. Im Bild des Oknos drückt sich vielmehr nur die Überzeugung aus, daß die Wirklichkeit, wie sie nun einmal ist, das Material für jedes Verhalten und Handeln sei und daher als Realität zunächst auch akzeptiert werden müsse. Gerade derjenige, der andere und womöglich bessere Zustände herbeiführen will, muß von der gegebenen Situation ausgehen, um überhaupt mit einiger Aussicht auf Erfolg eine andere Welt schaffen zu können. [...] Das Einverständnis mit der Welt, das sich nicht von vornherein auf das vermeintlich Positive beschränkt, ist die Voraussetzung für ein gelingendes Handeln und für gelingendes Leben überhaupt. Das ist die Moral von der Geschichte und die Einsicht, die uns Oknos und sein Esel vermitteln können.“⁶⁸⁶ Wer eine solche Haltung einnimmt, der braucht nicht mehr erlöst zu werden, denn „das Negative“, von

⁶⁸⁵Ebd., 113.

⁶⁸⁶Ebd., 115 f.

dem man üblicherweise ja erlöst werden möchte, ist ja die Bedingung der Möglichkeit für „das Positive“ und somit konstitutiver Bestandteil der eigenen Wirklichkeit. Wenn Glück und Leid auf diese Weise so unentrinnbar eng miteinander verschlungen sind, dann kann es keine „reine“ Freude, kein alleiniges Genießen von Sinnhaftem mehr geben. Nach Wokart ist ein Mensch wie Oknos weder glücklich noch unglücklich, sondern frei. Was er mit dieser Freiheit meint, verdeutlicht die Grabinschrift des Nikos Kazantzakis: „Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, ich bin frei.“⁶⁸⁷

Die Oknos-Interpretation von Wokart macht in einer Hinsicht deutlich, was im Kontext dieser Arbeit unter Akzeptanz verstanden wird: Wirklichkeit als Ausgangspunkt zu nehmen und sie nicht mit einem Ideal zu übertünchen. Es ist eine Haltung, die wahrnimmt, was ist, so wie es ist, weder „das Negative“ verleugnet noch „das Positive“ übersieht. Dies geht einher mit einer Achtung und einem Respekt vor der Wirklichkeit. Hier endet aber die Zustimmung zu der Position von Wokart. Nicht übereinzustimmen vermag ich mit der Ansicht, die im Negativen die Bedingung der Möglichkeit für das Positive sieht. Das Positive, was auch immer man darunter verstehen mag, hat seinen Wert in und durch sich selbst. Sinnvolles, Schönes etc. hat seine Dignität nicht bzw. nicht allein durch den Kontrast. Es mag die Erfahrung der Griechen gewesen sein – und man mag sie sich zurückwünschen –, daß das Negative das Positive erst zum Positiven macht, aber kann man das heute, im Bewußtsein der überwältigenden Erfahrungen des Negativen in diesem Jahrhundert, auch noch so sagen? Ich glaube nicht. Daher plädiere ich erneut für eine Trennung, d. h. ein nicht miteinander verrechnen, verzahnen des Negativen und Positiven. Damit wird keineswegs die komplementäre Verflechtung von z. B. Entstehen und Vergehen in Natur, von Zyklen des Lebens etc. geleugnet. Es gibt aber Erfahrungen des

⁶⁸⁷Ebd., 116.

Sinnvollen und Sinnwidrigen, die nicht durch Verweis auf ihr Gegenteil erklärt werden können und dürfen. Insofern Wokart diese Verzahnung von z. B. Glück und Leid generalisiert, ist für ihn jedes kleine Glück, von dem am Anfang die Rede war, belastet. Insofern kann eine Wertschätzung der Wirklichkeit nicht gelingen, auch wenn er das anstrebt. Ist nicht auch die Aufgabe jeder Hoffnung wie in dem Kazantzakis-Zitat ein, vielleicht verzweifelter, Versuch, mit dem Leid fertig zu werden? Wer nichts mehr hofft, kann natürlich auch nicht mehr enttäuscht werden. Es ist schwer vorstellbar, daß eine derartige Einstellung dazu beiträgt, daß sich die Verhältnisse bessern. Akzeptanz ist zwar für Wokart Voraussetzung für ein erfolgversprechendes Eingreifen in die Wirklichkeit, aber ein solches Engagement ist für ihn keineswegs zwingend, denn „Wollen muß man dies freilich nicht.“⁶⁸⁸ Viel eher wäre in diesem Zusammenhang eine Empfehlung für die Haltung der Abschiedlichkeit auszusprechen,⁶⁸⁹ die sich nicht vom Erfolg abhängig macht.

Eine weitere Perspektive ergibt sich, wenn gefragt wird, was in der Welt als Natur und Geschichte und im Leben des einzelnen als sinnhaft erfahren wird. Welche konkreten, *bestimmten* Momente sind es? In einem zweiten Schritt wäre zu überlegen und genau zu bestimmen, wie diese Momente oder Fragmente zu schützen und vor Veränderung zu bewahren sind. Hier ist die Achtsamkeit für die Momente des Gelingens, des Glücks, des Schönen, des Fortschritts – in welcher Brechung und Bedrohtheit auch immer – zu betonen.

⁶⁸⁸Ebd., 115.

⁶⁸⁹S. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2. Abgrenzung und Grundlegung, München: 1985, 256 f.; ders., *Skeptische Ethik*, Frankfurt: 1980, 194–197; Heinz Robert Schlette, „Sei allem Abschied voran ...“ Von Abgeschiedenheit zu Abschiedlichkeit, in: ders., *Konkrete Humanität*, a. a. O., 458–472.

Neben dieser aktiven Komponente gehört dazu eine Haltung der Offenheit für jene unverfügbaren Erfahrungen von Sinn, die ohne unsere „Sinnkonstruktion“ geschehen können. Auch wenn Sinn des Lebens nicht zu finden, sondern nur zu setzen ist, so bedeutet das nicht, daß es nicht *in* diesem Leben Erfahrungen des Glücks gibt, die ohne unsere Konstruktion zu geschehen scheinen. Es geht hier um die Haltung der Offenheit für diese Erfahrungen und nicht um einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel. Bestimmte Affirmation hält sich offen und bejaht all jene Momente von Sinn, seien sie nun selbst gesetzt oder „gefunden“, zugeschickt.⁶⁹⁰

Es ist unverkennbar, daß sich hinter der bestimmten Affirmation – wie übrigens auch der bestimmten Negation – die Sehnsucht verbirgt, zu dem Ganzen des eigenen Lebens und der Welt Ja sagen zu können. Im Prozeß der bestimmten Affirmation gelingt dies bruchstückhaft, ohne daß dies ein Ganzes ergäbe und ohne daß das konkret Affirmierte das zu Negierende aufhebt oder mit ihm versöhnt. Beides steht unvermittelt nebeneinander, und es soll auch nicht zugunsten des einen oder anderen vermittelt werden. Denn dann würde den konkreten, bestimmbareren Erfahrungen etwas übergestülpt, und sie würden ihrer Authentizität beraubt.

Was sich in bestimmter Affirmation ausspricht, ist dennoch ein Vorbote, man könnte vielleicht auch sagen: ein Vor-schein dieses

⁶⁹⁰So spricht selbst Paul Watzlawick, dessen Denkansatz vom Radikalen Konstruktivismus – und das meint in diesem Zusammenhang, daß wir der Wirklichkeit, die wir uns selbst konstruieren, Sinn zuschreiben – bestimmt ist, von andersartigen Erfahrungen. Er schreibt: „Aber wir alle erleben gelegentlich kurze Momente, die irgendwie eine ganz besondere Bedeutung für uns haben können. Das Gesicht einer Katze. Oder die erste dünne Mondsichel am Abendhimmel. Oder ein Klavierkonzert. Ich glaube, das sind Wahrnehmungen oder Erlebnisse, in die wir nichts hineinlesen können, denn sie sprechen für sich. Wir sind plötzlich mit einer anderen Wirklichkeit als unseren Zuschreibungen von Wirklichkeit konfrontiert.“ (Paul Watzlawick, *Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn*, Wien: 1992 [= Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 16], 75.

Ja. Gerade die Erfahrung und *Kenntlichmachung* der schon vorhandenen „Grade von Sinn“⁶⁹¹, d. h. der Momente von Sinn, die eben (noch) nicht das Ganze sind, bestärkt auch die Motivation und die Hoffnung, durch bestimmte Negation das zu verändern, was möglich ist.

In diesen Kontext gehört aber auch die „Freude am Bestehenden“, die Vergegenwärtigung dessen, was schon an Gutem und Sinnvollem verwirklicht wurde.

Bestimmte Affirmation hat also einerseits die Funktion, den Blick zu öffnen für die sinnhaften Momente, andererseits Möglichkeiten zu entwickeln, wie diese zu schützen sind. Während bestimmte Negation mehr den Blick auf das zu Verändernde legt, legt bestimmte Affirmation den Blick auf das zu Bewahrende.

Ob sich daraus eine wie auch immer eingeschränkte Affirmation des Ganzen⁶⁹² ergibt, ist in dem hier vorliegenden Zusammenhang nicht zu entscheiden. Das, was bestimmte Negation und Affirmation aufdecken, ist nicht gedacht und geeignet, um festzustellen, ob „das Ganze“ zu bejahen oder zu verwerfen ist. Diese Frage bleibt offen. Und zwar nicht nur aus den besagten erkenntnistheoretischen Gründen, sondern weil dadurch das Kon-

⁶⁹¹Paul Edwards spricht von Sinngraden. S. Unglaube, Pessimismus und der Sinn des Lebens, in: Norbert Hoerster (Hrsg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, München: 1979, 278–304, bes. 293.

⁶⁹²So hat Heinz Robert Schlette vor dem Hintergrund der von ihm vorgetragenen Hermeneutik der Weltseele eine „Empfehlung der Affirmation“ ausgesprochen. Es ist hier nicht möglich, diesen Gedankengang nachzuzeichnen. Es gilt aber festzuhalten, daß selbst diese Empfehlung der Affirmation, d. h. die Zustimmung und das Zutrauen zum Ganzen der Wirklichkeit, nicht mit einem ungehemmten Optimismus gleichgesetzt werden kann. „Auch die intensivste Empfehlung der Affirmation kann den ‘metaphysischen Optimismus’ nicht erzwingen – und sollte im übrigen dieses erst gar nicht wollen und daher auch nicht als ‘Mangel’ erscheinen lassen.“ (Heinz Robert Schlette, Weltseele. Geschichte und Hermeneutik, Frankfurt: 1993, 234) Letztlich ergibt sich ein „Kontrast“ oder „Widerspruch“ zwischen empfohlener Affirmation und den Erfahrungen des Negativen, so daß vor diesem Hintergrund nicht entschieden werden kann zwischen „totaler“ Affirmation und „totaler“ Negation des Ganzen der Wirklichkeit.“ (vgl. ebd., 235)

krete, Einzelne unter ein größeres Ganzes subsumiert und die eigene Dignität von Erfahrungen nivelliert würde. Das bedeutet keineswegs, daß die Frage als solche obsolet ist. Mehr noch: es kann sogar sein, daß es für den Lebensvollzug des einzelnen unabdingbar ist, eine *Entscheidung* zugunsten der Wirklichkeit zu treffen – mit allen Gefahren, die das mit sich bringt. Denn die Gefahr besteht darin, daß andere Erfahrungen – in dem Fall also Überkommnisse des Leids und des Bösen – diese allgemeine Zustimmung derart kontrastieren, daß eine Grundentscheidung zugunsten der Negativität der Welt entsteht oder sich eine (viel größere) Orientierungslosigkeit einstellt, so daß genau das Gegenteil des Erstrebten erreicht wird.

Von der in dieser Arbeit vertretenen Position aus ergibt sich demnach keine *allgemeine* Bewertung des „Ganzen“ von Welt als Natur und Geschichte bzw. des einzelnen Lebens – weder im positiven noch im negativen Sinn. Diese Position öffnet den Blick für beide Seiten der Erfahrung und ist bestrebt, den Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus zu überwinden, indem auch das kreative Potential des Pessimismus gewürdigt wird. Sie stellt demzufolge keine „Überwindung des Pessimismus durch ein heroisches Trotzdem“ im eigentlichen Sinne dar. Darin liegt zumindest ein gradueller Unterschied zur Position Reiningers vor: der Pessimismus wird nicht überwunden, sondern genutzt.⁶⁹³

⁶⁹³Daß sich optimistische und pessimistische Perspektive durchaus vereinen lassen, darauf hat schon Horkheimer hingewiesen – allerdings in anderer als der hier vorgestellten Weise. Seine Maxime lautet, verkürzt gesagt: Pessimismus in der Theorie, Optimismus in der Praxis. (S. Max Horkheimer, *Pessimismus heute*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*, hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt: 1985, 224–232, bes. 232.) Vgl. auch: Werner Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München: 1970.

Einen vergleichbaren Hinweis auf einen „positiven“ Pessimismus findet sich, wenn auch nicht weiter ausgeführt, bei Guardini. Im Zuge seiner Reflexionen über Macht schreibt er: „Ich habe wohl deutlich machen können, daß hier kein Pessimismus verkündet werden soll. Besser gesagt, kein fal-

IV. Beschluß: Sinn des Lebens, Sinn des Ganzen: Plädoyer fürs Fragmentarische

Sollen bestimmte Affirmation und bestimmte Negation wirksam werden, muß ein Weiteres hinzutreten: Erinnerung.

Erinnerung erfolgt, wenn auch nicht explizit, im Horizont der Sinnfrage als Erinnerung eines Verlusts. Der ungefragte, Mensch und Welt umfassende Sinn ist verloren und – folgt man Reiningers Analyse – unwiederbringlich verloren. Die verlorene Sinn­gewißheit ist ja Auslöser der Frage nach dem Sinn des Lebens. Die Intention der Fragesituation war die Wiederherstellung dieser Sinnhaftigkeit. Diese Fragesituation bleibt bestimmend und leitend auch dann, wenn, wie wir gesehen haben, sie nicht einlösbar ist. Am Ende der Reflexion über die Sinnfrage steht somit erneut die Erinnerung an das unwiderruflich Verlorene. Kein Modus der Erinnerung kann dies wieder einholen oder herstellen. Dennoch fällt auf, daß es bei Reinger keine Erinnerung und damit auch keine Verbindung zu der der Fragesituation vorausliegenden Erfahrung gibt. Die Sinnfrage, so scheint es zumindest, ist ein absoluter Bruch in der Lebensgeschichte des einzelnen. Für „den einmal Erwachten“, „geistig Reifen“ gilt das Frühere, die Sinn­gewißheit, die Einbettung in eine Gemeinschaft ohnehin als ein überwundenes Stadium, an das zu erinnern anscheinend unnötig ist. Damit bleibt die Lebensgeschichte fraktal, die Sinnfrage ist eindimensional und ungeschichtlich. Wo Reinger überhaupt an die der Fragesituation vorausliegende Lebenssituation erinnert, könnte dies nur als eine rein historistische Erinnerung bezeichnet werden. Das Schmerzliche der Erinnerung des

scher Pessimismus, denn es gibt auch einen richtigen, und ohne ihn wird nichts Großes. Er ist die bittere Kraft, die das tapfere Herz und den schaffensfähigen Geist zum dauernden Werk befähigt.“ (Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg: ³1951, 105)

umfassenden Sinnverlusts geht damit auch nicht in das „heroische Trotzdem“ ein. Wie könnte dies aber geschehen?

In der Philosophiegeschichte gibt es seit der Anamnesislehre Platons über den Historismus bis hin zu Strömungen des 20. Jahrhunderts – Lebensphilosophie, Hermeneutik, Kritische Theorie, Bloch u. v. m. – eine reiche Geschichte der Reflexion über Erinnerung in vielen Zusammenhängen.⁶⁹⁴ Gerade in der letzten Zeit ist in den Geisteswissenschaften ein erneutes Interesse an diesem Thema erwacht.⁶⁹⁵ Dies führt auch aufgrund seiner vielfältigen politischen Konnotationen zu einer solch hochgradigen Komplexität, daß es sicher zutreffen kann, wenn die Beschäftigung mit dem Begriff der Erinnerung als das Betreten eines „hoch verminten Terrains“ bezeichnet wurde.⁶⁹⁶ Dies wäre eine eigene Untersuchung wert.

Im Kontext *dieser* Arbeit kann es nur darum gehen, zu versuchen zu zeigen, daß und wie Erinnerung nicht nur als Erinnerung des Vergangenen als Vergangenes betrachtet werden kann, sondern wie Erinnerung im Kontext bestimmter Affirmation und Negation produktiv ist.

Dabei knüpfe ich an Überlegungen an, die ihre Entstehung vor allem der Auseinandersetzung mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts verdanken.

⁶⁹⁴Zur Begriffsgeschichte s. Ludger Oeing-Hanhoff, Art. Anamnesis, in: HWP 1 (1971), 263–266; Claus von Bormann, Art. Erinnerung, in: HWP 2 (1972), 636–643; Johann Baptist Metz, Art. Erinnerung, in: HphG, 386–356.

⁶⁹⁵S. z. B. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: 1997, 1999; Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hrsg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/M.: 1991.

⁶⁹⁶Christoph Lienkamp, Die Unverfügbarkeit des Vergangenen. Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses, Teil 1, in: Orientierung Jg. 63, Nr. 21 (1999), 231–234, 231. (Der 2. Teil findet sich: ebd., Nr. 22, 242–245.)

Bei aller Unterschiedlichkeit des Ansatzes und der Fokussierung des Blickwinkels ist den genannten Denkrichtungen doch gemeinsam, gegen den Historismus – der, wie Schnädelbach bemerkt hat, selbst eine Reaktion auf und eine Emanzipation von Vernunftkonzeptionen des deutschen Idealismus und insbesondere Hegels darstellt⁶⁹⁷ – Vergangenheit nicht als nur historische zu betrachten.

So ist für Bloch, dessen Spätwerk als von der Erinnerungsproblematik leitmotivisch durchzogen interpretiert worden ist,⁶⁹⁸ nicht Vergangenheit als Vergangenheit wichtig, sondern in ihrem Verhältnis zur Gegenwart und darüber hinaus zum Zukünftigen. Im Spannungsverhältnis von Tradition und Utopie wird bei Bloch das Unabgeoltene erinnert, das über das Gewesene Hinausweisende auch als Nachreife. „Die Frage ist, ob das Vergangene nicht nur Tradition ist, auf die man sich in einem rein reaktionären Sinn beziehen kann, sondern ob es ebenfalls utopische Elemente enthält, ob es Zukunft in der Vergangenheit gibt. Die Frage ist, ob das Utopische, wenn es nicht abstrakt, bloßes wishful thinking, leere Träumerei, Herausklamüsern überhaupt nicht vorhandener Möglichkeiten sein soll, nicht in jenem Strom stehen muß, der aus der Vergangenheit in das Jetzt, in die Gegenwart hineinfließt und hier am wenigsten stillsteht, sondern weiterströmt in die Zukunft. Es wäre also Tradition genauso zu betrachten wie Utopie, und zwar nicht rechts, aber gründlich und zum Teil konservativ in dem Sinn, daß noch nicht Ausgereiftes, aber sehr gut Gemeintes und sehr reich Gewolltes nicht in einer Dose oder als Aufschrift auf einer reaktionären Fahne konserviert wird, sondern als ein Aufruf, ein Postulat, das uns aus der

⁶⁹⁷S. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt: 1983, 49.

⁶⁹⁸So Jörg Zimmer, *Die Kritik der Erinnerung (Metaphysik, Ontologie und geschichtliche Erkenntnis in der Philosophie Ernst Blochs)*, Köln: 1993 [= *Dialectica minora* Bd. 7/8], 13.

Vergangenheit uneingelöst, aber auch unabgegolten und in jedem Falle verpflichtend entgegenkommt.⁶⁹⁹

Man könnte versucht sein, trotz aller Vielschichtigkeit und Komplexität der Erinnerungsproblematik in Blochs Werk kritisch anzumerken, daß die unrealisierten Träume und die damit verbundenen Leiden vergangener Generationen nur insofern erinnert werden, als sie Unausgeschöpftes für das Jetzt und die Zukunft bereithalten. Eine Erinnerung im Sinne einer *memoria passionis*, das Leiden dem Vergessen zu entreißen,⁷⁰⁰ scheint bei Bloch so nicht gedacht zu sein, eine „Instrumentalisierung“ der Vergangenheit für gegenwärtige oder zukünftige Zwecke nicht ausgeschlossen. Und in der Tat gibt es für ihn Erinnerung nur in der Verklammerung von Vergangenen mit Zukünftigem: „Das nicht so, als hätte das Erinnern an sich etwas Besonderes zu melden. Als könnte der Bezug zum Rückwärts auch ohne den Bezug zum Vorwärts Schätze zeigen und wäre von ihm unabhängig.“⁷⁰¹

Sein Begriff von Erinnerung ist verknüpft mit einer an sie gebundenen Erwartung. Ohne diese gäbe es Erinnerung nicht. „Die Erinnerung käme ohne diese Art Betroffenheit gar nicht zustande, sie ist gar nicht fähig, lediglich betrachtend, lediglich eine an Gewesenes und Gewordenes zu sein. Sondern erinnert wird einzig, was für uns und, in den sachlich mittelbaren, zur Geschichte tauglichen Fällen, auch für sich noch nicht fertig geworden ist. Erinnern setzt voraus, daß etwas vergessen worden ist, auch in

⁶⁹⁹Ernst Bloch, Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?, in: ders., Tendenz-Latenz-Utopie, Frankfurt: 1978 [= Ergänzungsband zur Gesamtausgabe], 286–300, 290 f.

⁷⁰⁰S. dazu z. B. die Arbeiten von Johann Baptist Metz: Art. Erinnerung, a. a. O., bes. 394 f.; ders.: Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium Jg. 8 (1972), 399–407; ders., Anamnetische Vernunft, in: Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung [= FS Jürgen Habermas], Frankfurt 1989, 733–738, bes. 737.

⁷⁰¹Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt: neue, erw. Ausg. 1970 [= Gesamtausgabe Bd. 13], 280.

der Sache, um nicht zu sagen: von der vergangenen Sache selber; ihr ganzer Zugangsakt steht, wie Prousts Werk, unter dem Titel: Suche nach der verlorenen, nach der ebenso *unabgegoltenen* Zeit.⁷⁰²

Für die Sinnfrage ergeben sich aus den Gedanken Blochs zwei Fragen: Was ist an der der Fragesituation vorausliegenden Sinn- erfahrung des umfassenden Sinns vergessen und was „reift nach“?

Die grundsätzliche Frage ist aber zunächst, was überhaupt als „abgegolten“ zu gelten hat. Welche Erfahrungen des Menschen – individuell und gemeinschaftlich – können als fertig, erledigt nicht erinnerungswürdig bezeichnet werden? Und wer entscheidet darüber? Welche Kriterien gibt es, bzw. wie sind sie zu finden? Reicht die Perspektive der Gegenwart wirklich aus? Solange die Geschichte nicht am Ende ist, hat eigentlich nichts als fertig, erledigt zu gelten. Das bedeutet nicht, daß nicht auch Vergessen notwendig sein kann, um leben zu können.⁷⁰³ Daß prinzipiell nichts als abgegolten zu gelten hat, impliziert nicht die Hoffnung, daß es dem Menschen möglich sein könnte, etwas Vergangenes „abzugelten“. Das Sinnwidrige ist und bleibt sinnwidrig,⁷⁰⁴ und

⁷⁰²Ebd., 280 f.

⁷⁰³Äußerungen dazu finden sich bei Friedrich Nietzsche. Vgl. u. a.: Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Abt., 1. Bd., Berlin/New York: 1972, 239–330; ders., Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ebd., 6. Abt. 2. Bd., Berlin: 1968, 258–430, bes. 307 ff. Vgl. zu dem Themenkomplex insgesamt: Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München: 1997; zu Nietzsche ebd., 160–167.

⁷⁰⁴Vgl. dazu den (unveröffentlichten) Brief von Max Horkheimer an Walter Benjamin vom 16.3.1937, aus dem Benjamin zitiert: „Die Feststellung der Unabgeschlossenheit [der Geschichte, Anm. v. mir] ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen (sic!) sind wirklich erschlagen.“ (Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Konvolut N 8,1, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt: 1982, 588 f.) Horkheimer räumt die Möglichkeit ein, daß es zwischen Positivem und Negativem einen Unterschied hinsichtlich der Unabgeschlos-

kein wie auch immer gearteter Akt des Erinnerns oder des Gedächtnisses kann das irgendwie abgelten im Sinne von Wiedergutmachen, Sühnen oder Ungeschehenmachen. Jede Solidarität, auch nach rückwärts, vermag die Differenz und Distanz nicht zu überbrücken bzw. zu schließen. Sie muß es auch nicht. Wie und was auch immer Eingedenken in Hinsicht auf die Opfer der Geschichte zu leisten vermag – das soll hier nicht in Abrede gestellt werden –, was auch immer Trost, Mitgefühl – christlich, buddhistisch oder wie auch immer – und konkrete Hilfe z. B. ärztlicher, psychologischer oder ökonomischer Art oder Protest und politische Einflußnahme in bezug auf die Leiden der Gegenwart sowie die Antizipation (und mögliche Verhinderung) zukünftiger Leiden durch gegenwärtige Handlungen, die ihre z. B. ökologischen Auswirkungen erst in ferner Zukunft haben mögen, zu leisten vermag, die Widerfahrnisse und Überkommnisse von Widersinn bedeuten einen Bruch und eine Trennung von denen, die nicht in diesen Erfahrungszusammenhängen stehen.

Dies gilt auch im Horizont der Sinnfrage, die zwar auf das individuelle Leben eingegrenzt wurde, aber notwendigerweise über sich hinausweist auf „das Ganze“ von Welt als Natur und Geschichte. Es ist ein unüberwindlicher Bruch. Jede Art von Solidarität auch im Modus der Erinnerung kann ihn nicht aufheben, damit versöhnen oder durch Rekurs aufs „Positive“ nivellieren

senheit geben kann, „so daß nur das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert. Dies gilt zunächst im individuellen Dasein, in welchem nicht das Glück, sondern das Unglück durch den Tod besiegelt wird.“ (ebd., 589) Da der Brief nicht vollständig zugänglich ist, kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. Es dürfte aber ersichtlich sein, daß im Kontext bestimmter Affirmation und Negation eine andere Gewichtung vorgenommen werden muß. Es gilt, die Balance zu halten. Glück und Unglück sind gleichermaßen abgeschlossen und unabgeschlossen. Ewigkeit oder schlicht Dauer sind nicht die Parameter, an denen der Wert des Sinnvollen, das wie jede Erfahrung auch fragmentarisch ist, gemessen werden darf. Es ist nicht zwingend, daß der Tod als so negativ gesehen wird, daß dadurch das Unglück sozusagen das letzte Wort behält.

oder abgelden. Es wäre eine vereinnahmende Bemächtigung der Opfer, wenn auch nur versucht würde, sich „auf die gleiche Ebene“ wie diese zu begeben. Erinnerung und Solidarität würden sich dann entlarven, indem deutlich wird, daß sie vornehmlich der eigenen Beruhigung dienen, eine Kompensations- und Entlastungsfunktion haben: erinnernd hat man das Leid eingebunden, in der moralischen Entrüstung sich gut fühlend, man ist dann doch damit „fertig“ geworden.⁷⁰⁵ Die Akzeptanz, daß die „Erschlagenen wirklich erschlagen sind und bleiben“ mildert die Leiderfahrung nicht, sondern intensiviert sie. Damit eröffnet sie die Möglichkeit, daß Leid – und Glück – bzw. die Menschen, denen solches widerfährt, in ihrer Authentizität und Würde bewahrt bleiben.

Ob und wie Erinnern im Zusammenspiel mit Vergessen möglich ist, kann und braucht an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt zu werden. Denken in bestimmter Affirmation und bestimmter Negation, bezogen auf Sinnvolles wie Sinnwidriges, kommt ohne Erinnerung nicht aus noch vor. In bezug auf Erinnerung zeigt sich die notwendige Verzahnung von beiden, und dies in vielfacher Hinsicht.

Insofern bestimmte Affirmation und bestimmte Negation Erinnerungsarbeit leisten, wird deutlich, daß ihre Arbeit – die ja zunächst Arbeit am Bestehenden ist und so einzig auf die Gegenwart gerichtet zu sein scheint – nicht nur auf die nächsten Belange der Gegenwart fixiert ist, sondern eine geschichtliche Dimension hat, in ihr steht und damit ein größeres Gewicht bekommt. Im Rückgriff auf das, was zu negieren gewesen wäre, aber nicht gelang, kann sich ein Denken im Sinne einer bestimmten Negati-

⁷⁰⁵Hier kann noch einmal an das oben S. 238–242 über Gehlen Gesagte erinnert werden. Sein Terminus „Erfahrung **zweiter** Hand“ – zugegebenermaßen etwas „gegen den Strich“ gelesen – könnte in der hier avisierten Richtung eine neue, kritische Bedeutung erlangen.

on erproben und ihre Notwendigkeit erweisen. Im Rückgriff auf das, was an singulärem Sinnhaften bewahrt und gerettet wurde, erinnert bestimmte Affirmation an die Momente des Glücks und Gelingens und trotz einer allgemeinen, jedes Handeln lähmenden Resignation. Die Erinnerung an Sinnerfahrungen, und mögen sie auch der Frage nach dem Sinn des Lebens vorausgehen, ist dann nicht ausschließlich eine Erfahrung des Verlusts, sondern auch eine des Glücks, die dazu drängt, sich für jene Erfahrungen offen zu halten, die scheinbar oder tatsächlich sinnhaft sind ohne unsere Konstruktion, die uns zu umgreifen vermögen – mag das nach Reinerer erkenntnistheoretisch auch unmöglich sein.

Wo die Bewahrung des einzelnen, „kleinen“ Glücks nicht gelang, zeigt bestimmte Affirmation die Folgen auf und bestätigt ihre Rechtfertigung. Ebenso erinnert bestimmte Negation Erfahrungen, wo sie „den Finger auf etwas“ gelegt hat und dadurch rettend, vielleicht sinnstiftend einzugreifen vermochte.

Die oben angesprochene Verzahnung von bestimmter Affirmation mit bestimmter Negation zeigt sich auch dort, wo bestimmte Affirmation nicht nur das Geglückte tradiert und bestimmte Negation nicht nur das Mißlungene und Erlittene bewahrt. Denn das Bestimmte der bestimmten Affirmation bzw. Negation bezieht sich sowohl auf das, was es ein- und umgrenzt – das konkret „Positive“ bzw. „Negative“ – als auch auf das, was es nicht ist, was von ihm ausgegrenzt wird und werden muß, damit es noch bestimmt sein kann: das „Negative“ außerhalb des konkret „Positiven“ und vice versa. Gegen einen allgemeinen und allgewaltigen Optimismus erinnert bestimmte Affirmation an die Geschichte der Leidenden, der Opfer. Und es ist ebenso die Aufgabe bestimmter Negation gegen einen allgemeinen und allgewaltigen Pessimismus jene Fragmente von Gelingen und Sinn ins Spiel zu bringen.

Beiden gemeinsam ist wesentlich, daß sie Unterbrechung sind. Die Erfahrungen des Glücks, des Gelingens und der Sinnhaftigkeit zeigen auf, was einmal war und wieder sein könnte. Sie stemmen sich gegen die Übermacht des Negativen in der Gegenwart und nehmen ihr die Macht der Selbstrechtfertigung: es muß nicht so sein wie es ist, es könnte alles ganz anders sein.

Herbert Marcuse, der keine ausgearbeitete Theorie der Erinnerung vorgelegt hat, dessen Gedanken dazu aber einflußreich waren⁷⁰⁶, schreibt in diesem Sinne: „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der <Vermittlung>, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück. Beide werden wieder lebendig, aber während jener in der Wirklichkeit in stets neuen Formen wiederkehrt, bleibt diese eine Hoffnung. Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch – das Allgemeine im Besonderen.“⁷⁰⁷

Bestimmte Affirmation wie Negation leisten *bestimmte* Erinnerung: auswählend (wie jede Erinnerung) mit einem bestimmten Ziel. In der ausgehaltenen Spannung von nicht „vermitteltem“, versöhntem Positiven und Negativen wehren sie Tendenzen ab, (Lebens)Geschichte einseitig zu betrachten. Geschichte ist immer

⁷⁰⁶So u. a. auf Johann Baptist Metz und die politische Theologie; s. z. B. Peter Rottländer, Philosophie, Gesellschaftstheorie und die Permanenz der Religion. Theologische Reflexionen zu Herbert Marcuse, in: Edmund Arenz/Ottmar John/Peter Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf: 1991, 81–144, bes. 86–89.

⁷⁰⁷Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München: 1994, 117 f.

Leidens- und Erfolgsgeschichte. Die Verlierer sind nicht notwendig die Gerechten, die Erfolgreichen nicht notwendig die Ungerechten.⁷⁰⁸

Erinnerung an die der Fragesituation vorausliegenden Sinnerfahrungen muß dann auch zu einer Befreiung von der Fragesituation führen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens bleibt zwar von der Fragesituation geleitet, darf sich aber nicht darauf fixieren. Denn sonst wäre das Resultat der Untersuchung nur als eine Resignation vor dem eigentlich Intendierten aufzufassen. Was Reiningers Sinngebung – trotz aller pessimistischer und „heroischer“ Beiklänge – leisten kann, ist die Freisetzung menschlicher Produktivität. Daß Sinn nicht gegeben, sondern gesetzt werden muß, eröffnet auch Möglichkeiten. Das Sinn-lose sinnvoll zu gestalten fordert und fördert menschliche Phantasie und Freiheit. Daß nicht alles vom Sinn durchwoben ist, erlaubt es, klar und bestimmt das Sinnlose zu benennen, damit allererst Handlungsspielräume zu eröffnen und letztlich Wege zu Sinnhaftem zu finden. Daß dies der einzelne immer heroisch und allein tun muß, ist weder unbedingt sinnvoll noch nötig oder gar möglich.

An dieser Stelle zeigt sich auch die Möglichkeit, auf die beiden durch Rekurs auf Blochs Erinnerungsbegriff aufgeworfenen Fragen eine Antwort zu versuchen. Was an der Sache des umfassenden und vorgegebenen Sinns vergessen ist und woran die Sinnfrage und ihre Lösung im Sinne Reiningers erinnert, das ist schlußendlich, daß der Mensch die Möglichkeit und die Freiheit hat, Sinn zu stiften und anderem, Negativem den Sinn abzusprechen, damit Sinn gesetzt werden könne. Oder, wenn auch dies versagt, mißlingt, unmöglich ist oder scheitert, die Leere, das Abgründige auszuhalten im Modus der Klage, des Trosts, der Wut, Revolte, im Mit-leid (in seinen verschiedenen, z. B. christ-

⁷⁰⁸Dies gegen Johann Baptist Metz, s. Fußnote 700.

lichen oder buddhistischen Formen) u. v. m. Und nur eine solche Konzeption von Sinn vermeidet, daß noch mehr Leid und Widersinn dadurch entsteht, daß in das Widersinnige noch so etwas wie Sinn hineingelegt wird. Da der Mensch ein sinnsuchendes und sinnsetzendes Wesen ist, das ohne Sinn als Orientierung nicht auszukommen scheint⁷⁰⁹, liegt hier auch eine Gefahr.

Was „nachreift“ und nachwirkt, das ist die Erfahrung eines (zumindest möglichen) umfassenden Sinns. Dieser vermag sich jetzt nur als Sehnsucht zu formulieren, die im Spannungsverhältnis steht, die Sinnlosigkeit der Wirklichkeit festzustellen und auf der anderen Seite die Widersinnigkeiten des eigenen Lebens und des „Weltlaufs“ doch unter einem Sinn des Ganzen zu subsumieren. Diese Sehnsucht kann eine politisch-gesellschaftliche Kraft entfalten, wenn sie sich transformiert in ein *Desiderat*. Sie vermag, so ist zu hoffen, eine Unterbrechung, wenn nicht gar zeitweilige Stillstellung der Abläufe, der Maschinerie mit ihrer inneren Logik, ihren inneren Zwängen und ihren nur inneren, keineswegs das System als Ganzes betreffenden Veränderungen und Verbesserungen infrage zu stellen und über den Sinn des Ganzen nachzudenken. Der Blick aufs Einzelne kann und darf nicht den Blick auf die Frage verstellen, ob denn die Verbesserung bestehender Verhältnisse im einzelnen ausreichend ist oder ob ein Ausstieg, d. h. die Veränderung des „Ganzen“ sinnvoller sein könnte. In einer sich rapide wandelnden Welt, in der der Eindruck entsteht, der Mensch habe weit mehr Möglichkeiten der Veränderung als früher, so daß bestimmte Affirmation und Negation ständig zu geschehen scheint, ist die Beziehung zu „dem

⁷⁰⁹Vgl. dazu die Fülle an Anschauungsmaterial, das Paul Watzlawick in seinem populärwissenschaftlichen Buch *Wie wirklich ist die Wirklichkeit. Wahn-Täuschung-Verstehen*, München: 1976, allerdings mit Bezug auf wissenschaftliche Forschungen (so z. B. die unveröffentlichte Dissertation von John C. Wright: *Problem Solving and Search Behavior under Noncontingent Rewards*, Stanford University: 1960) liefert und das für die Sinnfrage und das offenbar menschliche Bedürfnis nach Sinnzuschreibungen durchaus Relevanz hat.

Ganzen“ zu betonen. Denn es ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß sich zwar einzelnes verändert, das Ganze (z. B. der Gesellschaft) aber völlig immobil bleibt. Wie dies zu verstehen ist, soll hier kurz im Rückgriff auf Thesen von Claus Offe gezeigt werden.

Das treibende Motiv der Modernisierungsprozesse, so faßt Offe zusammen, war und ist „die Freisetzung von Vernunft und Subjektivität. [...] Der Betätigung ihrer subjektiven Vernunft werden neue Spielräume eröffnet, ihre Optionen werden gesteigert, die Kontingenz dessen, was im Handeln erreicht werden kann, steigt.“⁷¹⁰ Dies erstreckt sich auf den technisch-ökonomischen, räumlichen, zeitlichen Bereich und den der Energie. Diese Vorgänge lassen sich nach Offe beschreiben als „De-institutionalisierung [...], fortschreitende Neutralisierung politisch und philosophisch unhaltbar gewordener traditionaler Privilegien und physischer Festgelegtheiten, als geradezu methodische Diskontinuirung der Vergangenheit“.⁷¹¹ Soziologisch greifen zwei „Vorgänge ineinander, die sich wechselseitig steigern. Der eine Vorgang besteht in der Entkoppelung von Akteuren, Organisationen und Teilsystemen im Verhältnis zu anderen Systemen“, beschrieben mit Begriffen wie „Verselbständigung, Freisetzung, Herauslösung, Autonomisierung“ usw.⁷¹² „Der andere Vorgang besteht im Verfall von traditionellen Festlegungen, Routinen, Selbstverständlichkeiten und Erwartbarkeiten.“⁷¹³ Dieser „Doppelprozeß“ erstreckt sich auf die „vier Sphären der materiellen Produktion, der kulturellen Reproduktion, der politischen Partizipation und der bürokratischen Herrschaft.“⁷¹⁴

⁷¹⁰Claus Offe, Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: Johannes Berger (Hrsg.), Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen: 1986 [= Soziale Welt Sonderband 4], 97–117, 99.

⁷¹¹Ebd.

⁷¹²Ebd.

⁷¹³Ebd.

⁷¹⁴Ebd.

Zur Optionssteigerung gehören als weitere Kennzeichen der Modernität nach Offe Spezialisierung und funktionale Differenzierung. Dabei versteht er unter Spezialisierung „die Ausbildung von Institutionen und Kommunikationsweisen [...], die für jeden der [...] vier Bereiche ‚zuständig‘ und geeignet sind, Optionen zu generieren und den Akteuren Entscheidungskriterien für die Auswahl unter den wachsenden Optionen zur Verfügung zu stellen.“⁷¹⁵ Diese Spezialisierungen führen dann zwangsläufig zu Vereinseitigungen und damit „zur Nicht-Berücksichtigung von Ordnungs- und Koordinationsproblemen, zu einer systematischen Blindheit für ‚anarchische‘, krisenhafte, die ‚Sozialverträglichkeit‘ von Modernisierungsprozessen unterhöhrende Handlungsfolgen.“⁷¹⁶

Hinzu tritt dann noch das, was Offe „funktionale Differenzierung“ nennt, die es „im Prinzip *allen* Akteure[n erlaubt,] an *allen* Subsystemen mit ihren spezialisierten Kommunikationsweisen teil[zuh]aben oder jedenfalls teilhaben [zu] können.“⁷¹⁷ Aus dieser vielfältigen Ausweitung von Optionen ergeben sich nun aber, so Offe, eine Fülle von Problemen, die in den Bereich der Kooperation und Kompatibilität fallen. Was in einzelnen Bereichen möglich ist, ist unmöglich hinsichtlich anderer, betroffener Teilsysteme. Insofern „wächst die Differenz zwischen den in einer Binnenperspektive ‚möglichen‘ und den aus einer Außenperspektive (nämlich der zwar nicht Beteiligten, aber Betroffenen) [...] verarbeitbaren und akzeptablen Ansprüche und Optionen.“⁷¹⁸ Das rapide Anwachsen von Handlungsmöglichkeiten erfordert gegenläufig und als Bedingung für weitere Optionssteigerung die Aussonderung von untauglichen, weil inkompatiblen Optionen – mit erhöhtem und beschleunigtem Entscheidungsdruck. Dies

⁷¹⁵Ebd., 100.

⁷¹⁶Ebd., 101.

⁷¹⁷Ebd.

⁷¹⁸Ebd.

führt nun aber, und darauf kommt es mir hier an, dazu, daß das Gesamtsystem mit seinen „institutionellen und strukturellen Prämissen“⁷¹⁹ aus dem Blick gerät und nicht einmal mehr gedanklich zur Disposition steht. „Der perfektionierten Fähigkeit der Subsysteme, immer neue Handlungsoptionen zu erschließen, steht ihr Unvermögen gegenüber, die fatalen Zusammenhänge, die sie damit auf der Makro-Ebene laufend stiften, unter Kontrolle zu nehmen oder verantwortlich abzuändern.“⁷²⁰

Man könnte das Spannungsverhältnis, das Offe hier beschreibt, als eines zwischen Einzelnem, Besonderem und dem „Ganzen“, Allgemeinen bezeichnen und zwar so, daß die Verbesserung der Verhältnisse im einzelnen – Freiheitsgewinn, Modernität – geradezu kausal dafür sind, daß das Ganze modernitätsrückständig, starrer, unfreier wird; so daß letztlich der „Freiheitsgewinn erweiterter Optionen [...] fiktiv [ist].“⁷²¹ Wohlgermerkt geht es nicht darum, die Fortschritte im einzelnen abzuwerten, sondern das Verhältnis zum „Allgemeinen“ (wieder) in den Blick zu bekommen. „Angesichts so markanter Beschränkungen der kollektiven Handlungskapazität drängt sich die Frage auf, ob die Rede von der ‚modernen‘ Gesellschaft nicht eher ein illegitimer Euphemismus ist, und ob wir stattdessen präziser von einer Gesellschaft sprechen dürfen, die zwar vielfältige Prozesse sektoraler Optionssteigerung durchgemacht hat und nun infolgedessen über eine tatsächlich moderne Verwaltung und Kunst, moderne Industrie und Kommunikationswege, ein modernes Militär- und Erziehungswesen verfügt, nicht aber *als* Gesellschaft über Optionen, wie über dieses Ensemble von Teilmodernitäten und ihren Zusammenhang disponiert werden könnte. Vielmehr hat es den Anschein, daß der Modernitätsrückstand der Gesellschaft umso

⁷¹⁹Ebd., 104.

⁷²⁰Ebd. Interessant ist, daß sich diese Vorstellung laut Offe bei so unterschiedlichen Autoren wie Arnold Gehlen auf der einen und Theodor W. Adorno und Max Horkheimer auf der anderen Seite findet. (s. ebd.).

⁷²¹Ebd., 106.

größer würde, je moderner die Teilsysteme werden, und daß auf dieser Makro-Ebene das hilflose Erleiden blinder Fatalitäten in dem Maße zur Regel wird, in dem die rationale Kapazitätssteigerung der Teilsysteme voranschreitet. Die Modernisierung der Teile, so scheint es, geht auf Kosten der Modernität des Ganzen. Gerade wegen der Zukunftsoffenheit der Teilsysteme und ihrer innovationsbeschleunigenden sektoralen Rationalitäten scheint die Gesellschaft selbst unfähig geworden zu sein, ihre eigene Zukunft als Projekt zu konzipieren oder auch nur auf elementare Sollwerte einzuregeln. Als Kehrseite der Modernisierungsprozesse zeichnet sich eine durchaus paradox erscheinende Status-quo-Befangenheit und Unbeweglichkeit der Gesamtgesellschaft ab, die mit dem Grundmotiv der Moderne, der Steigerung des Disponieren- und Auswählen-Könnens, nichts mehr gemein hat.⁷²²

Es ergibt sich somit, daß bestimmte Negation und Affirmation sich in einem Spannungsverhältnis bewegen, das folgendermaßen zusammengefaßt werden kann: Sie beziehen sich auf das Einzelne, Konkrete und Besondere, führen aber gleichzeitig ein Wissen oder ein Bewußtsein darüber mit sich, worauf sich das Bestimmte an ihnen nicht bezieht: das Affirmative in der Negation, das Negative in der Affirmation und ferner der Bezug zum Allgemeinen, zum „Ganzen“, zu dem sie als bestimmte Negation und Affirmation immer noch in einem Verhältnis bleiben.

Wesentlich ist ihnen dennoch ein Bekenntnis zum Fragmentarischen, auch zum Vorläufigen.⁷²³ Nicht mehr das Ganze wird ne-

⁷²²Ebd.

⁷²³Zum Komplex Fragment s. Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig (Hrsg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt: 1984; Christoph Mekkel, *Über das Fragmentarische*, Mainz/Wiesbaden: 1978 [= *Abhandlungen der Klasse der Literatur/Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Jg. 1978, Nr. 4]; Lothar Fieze, *Fragmentarisch existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder*, Tübingen: 1994.

giert oder bejaht; und deshalb ist Sinn immer bruchstückhaft. Und das bedeutet auch: er ist immer auch brüchig, verletzbar. Sinn, auch Sinn des Lebens, ist nicht notwendigerweise etwas „für alle (Lebens)Zeit“. Sinngebung steht unter den Bedingungen der Zeitlichkeit, ist fragmentarisch, angreifbar. Damit ist auch gemeint, daß die Fragesituation jetzt nicht ein für allemal überwunden ist, so als könne es nach dieser Sinngebung keine Erfahrung mehr geben, kein Widerfahrnis oder Überkommnis mehr eintreten, das wieder alles zutiefst fraglich macht. Sinnstiftung kann Sisyphusarbeit sein, muß es aber nicht. Wer im Sinne bestimmter Affirmation und Negation denkt und handelt, wer also den Blick richtet auf das Einzelne und Besondere, für den kann eine Sinngebung nicht einfach eine allgemeine, unangreifbare, durch nichts zu erschütternde, für den Rest des individuellen Lebens festgeschriebene Gestalt annehmen. „Sinn des Lebens“ ist somit stets als ein *Prozeß* aufzufassen, vielleicht als leitendes Ideal, nicht aber als etwas, dessen man ontisch-dinglich habhaft werden kann.

Zerrinnt damit jetzt nicht alles wieder? Wenn Sinnsetzung nur fragmentarisch ist, was ist dann überhaupt gewonnen? Solche Fragen verraten die Geringschätzung des Fragmentarischen und mögen verkennen, daß menschliches Sein und Handeln immer Stückwerk bleibt und bei der Endlichkeit des Menschen bleiben muß. Die Akzeptanz dieser Bruchstückhaftigkeit menschlichen Lebens selbst befreit von der Fixierung auf ein imaginiertes Ganzes und verhindert einen allgemeinen Pessimismus, für den nur die Vollkommenheit – des Glücks oder „Erfolgs“ (in Dauer und Umfang) etc. – zählt und der alles andere verachtet, der die Schönheit des Besonderen, Einzelnen verkennt. Wenn Fragmentarisches nicht in Beziehung gesetzt wird zum Ganzen solcherart, daß es nur als eine Art Fehlform erscheinen kann, dann kann gerade im Fragmentarischen und Brüchigen eine nicht totalitäre

Ganzheit aufscheinen und vorscheinen. Vielleicht ist in diesem Sinne ein Satz von Georg Simmel zu verstehen: „Nur das Ganze von Welt und Leben, wie es uns erkennbar, gelebt, gegeben ist, ist ein Fragment. Aber der einzelne Ausschnitt von Schicksal und Leistung ist oft in sich gerundet, ein Harmonisches und Ungebrochenes. Nur das Ganze ist ein Stück, das Stück kann ein Ganzes sein.“⁷²⁴

Das Plädoyer fürs Fragmentarische ist ein letzter Protest gegen das Ganze. Allerdings darf es auch keine Romantisierung des Fragmentarischen geben, keine Stilisierung, die der Brüchigkeit ihre Spitze bricht. Fragment ist auf Totalität bezogen, muß sie wollen, auch wenn dies nicht möglich ist. Totalität ist aber nicht der Maßstab, an dem das Fragment bewertet wird.⁷²⁵

Worum es hier geht – und dafür scheinen mir Offes Ausführungen eine gute Folie zu sein –, ist, daß bestimmte Affirmation wie bestimmte Negation nicht so verstanden und betrieben werden, daß sie sich derart aufs einzelne verlegen, daß sie dadurch den Gesamtzusammenhang aus dem Auge verlieren.⁷²⁶ Es wäre also

⁷²⁴Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. u. mit einem Vorwort von Gertrud Kantorowicz, München: 1923, 10 (nachgelassenes Tagebuch).

⁷²⁵In diesem Zusammenhang sei auf die geschichtsphilosophische Arbeit von Hans Michael Baumgartner hingewiesen. Aus der immanenten Struktur geschichtlichen Wissens heraus ist dieses nicht als Totalität, sondern als Fragment zu begreifen. Daraus resultiert das Interesse an Kontinuität als regulativer Idee. Der Fragmentcharakter wird aber nicht – und hierin liegen die Berührungspunkte zu unserer Fragestellung – negativ gesehen. Baumgartner spricht ausdrücklich davon, daß in „einer affirmativen Umorientierung auf das Bruchstückhafte des geschichtlichen Wissens [...] der Historiker allererst zum wahren Sachwalter der menschlichen Geschichte [wird].“ (Hans Michael Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt: 1997, 342).

⁷²⁶Es ist also nicht auszuschließen, daß es Situationen geben kann, die die Negation (oder Affirmation?) des Ganzen sinnvoll machen. Wenn aber Marcuse im Zusammenhang von Benjamins Kritik der Gewalt schreibt, daß „die befreite Menschheit [...] nur noch als die radikale (nicht mehr bloß ‚bestimmte‘) Negation des Bestehenden denkbar [ist], weil unter der Macht des Bestehenden selbst das Gute ohnmächtig wird und mitschuldig“, so ist doch generell vor allzu schnellen und totalen Negationen zu warnen. (Her-

ein falsches Verständnis von bestimmter Affirmation bzw. Negation, wenn diese sich nur auf die Verbesserung der Teilsysteme verlegte bzw. sich darin verlöre aus Angst, ins Allgemeine zu geraten. Die Perspektive von außen, vom Rande her, so sie uns denn überhaupt noch möglich ist, ist fundamental, soll Sinn nicht nur Teilsinn, d. h. Sinn eines Teilsystems sein oder bleiben.

Ausgehend von Offes Gedankengang leuchtet noch einmal auf, warum die Frage nach dem Sinn so wichtig ist und eine gesellschaftlich-politische Dimension hat. Menschliches Handeln scheint sich nur noch auf und in Subsystemen zu bewegen, um dort immer neue Handlungsmöglichkeiten zu erschließen und diese mit anderen Optionen anderer Teilsysteme kompatibel zu machen. Dadurch entstehen Prozesse, die in immer größeren Komplexitätsgraden, feineren Spezialisierungen und ständig erhöhter Beschleunigung ihren eigenen inneren Zwängen unterliegen und sich stets neu forzeugen. Damit fehlt eine Gesamtorientierung, und es entsteht eine „immer tiefere Kluft [...] zwischen dem, was dem Menschen machbar ist, und der Fähigkeit, vernünftig zu entscheiden, was zu tun sinnvoll ist.“⁷²⁷

Die Frage nach dem Sinn kann, gerade weil sie nicht darauf angelegt ist und sein kann, „nützlich“ zu sein – wie oben besprochen, stört sie eher –, konkret „berechenbare“, in Zahlen, Daten und Effektivitätssteigerungsraten nachweisbare Ergebnisse zu „produzieren“, ihren Sinn – oder, wenn man es denn unbedingt technisch-ökonomisch formulieren muß, ihren „Nutzen“ – da-

bert Marcuse, Nachwort, in: Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt: 1965, 97–107, 100).

⁷²⁷Franco Volpi, Warum praktische Philosophie? Zum Problem einer Sinnorientierung im Zeitalter der Technik, in: Günter Figal/Jean Grondin/Dennis J. Schmidt (Hrsg.), Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen 2000, 325–333, 331. An dieser und einigen anderen Stellen leuchtet bei Volpi auf – und das hat Reininger ausdrücklicher betont –, daß die Ausrichtung auf Sinn für die Frage nach dem „Tun“ leitend ist. Das entscheidende Kriterium für die Beantwortung der Frage „Was soll ich tun?“ (oder ihrer Transformation in: „Was lassen?“; s. ebd., 333) ist die Frage, was Sinn macht.

durch unter Beweis stellen, daß sie ein not-wendiges Korrektiv darstellt und verhindern kann, daß das Ganze mit all seinen Teilsystemen kollabiert. Dies aber kann nur geleistet werden, wenn man nicht innerhalb eines Systems verharrt, sondern eine Gesamtperspektive einzunehmen versucht. Diese Sinnorientierung ist keineswegs das Privatbedürfnis praxisferner Philosophen, sondern eines jeden Menschen, der versuchen muß, sich in einer sich ständig verändernden Welt zurechtzufinden. Es liegt aber auch im Interesse der Teilsysteme, die, wenn sie sich dieser Frage nicht stellen, Gefahr laufen, wider ihre eigenen inhärenten Wertmaßstäbe – Effektivität, Produktivität usw. – zu agieren, indem sie bestimmte Prozesse am Leben erhalten, die sich schon längst überholt haben und ihrer Sinnhaftigkeit verlustig gegangen sind. Die Frage nach einer Gesamtrichtung, einer Sinnorientierung kann aber, so scheint mir, nicht von den einzelnen Subsystemen intern bzw. der inneren Kommunikation der Subsysteme untereinander geleistet werden.

Wie zu Beginn dieser Arbeit dargelegt, sind Fragen auf Antworten hin an- und ausgelegt. Angesichts der Erfahrung, daß wir heute alle mehr oder minder derartig in den rasanten „Fortschritt“ von Technik etc. mit der ständig wachsenden Optionssteigerung und der Kooperation derselben involviert sind, so daß immer weniger Raum oder Zeit für die *Frage* nach dem Sinn bleibt, tritt als erschwerend hinzu, daß die Antwort auf diese Frage um so schwieriger zu finden ist, weil auch traditionale Antworten ihre Gültigkeit größtenteils eingebüßt haben.

„In einer Lage, in der die ständig wachsende Macht von Wissenschaft und Technik die Wirkwelt unseres Handelns erweitert [...], einer Lage also, die im Prinzip eine verbindlichere Orientierung erforderlich machte, verfügen wir nicht einmal mehr über bisherige Sinnressourcen, so daß unsere moralische Orientierungsfä-

higkeit immer schwächer und unsicherer wird.⁷²⁸ Wenn es auch richtig ist, daß „niemand [...] heute beanspruchen [kann], die Antwort auf die Frage nach der Orientierung unseres Handelns, letztlich auf die Sinnfrage, zu wissen“⁷²⁹ und dies natürlich viele Probleme nach sich zieht, so ist doch darauf aufmerksam zu machen, daß gerade dieses Offenbleiben und gleichzeitige Suchen nach Antwort jene heilsame Störung hervorzubringen vermag, die davor bewahren kann, im selbstgeschaffenen, sich selbst reproduzierenden Räderwerk von unhinterfragten Optionssteigerungen oder scheinbaren Optionserweiterungen zermahlen zu werden.

Zudem müßte jede Antwort, gerade wenn man der beschleunigten Veränderung mit ihren noch unabsehbaren Folgen Rechnung tragen will, ja muß, als eine zwar *nicht* beliebige, sondern verbindliche, aber auch nicht derartig starre aufgefaßt werden, die immer wieder auf ihre Sinnhaftigkeit hin befragt werden muß. Das Suchen und Finden einer Antwort – oder vielleicht sogar mehrerer Antworten –, so wichtig und notwendig es auch ist, darf nicht zu einer Verdinglichung und Funktionalisierung führen, die den störenden, aber notwendigen Charakter des Fragens stillstellen oder eliminieren.

Insofern ist hier die Problematik eines Sinns des Ganzen nicht in herkömmlicher Weise zu verstehen – also ob alles und jedes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Sinn hat oder haben kann –, sondern als kritische, die gesellschaftlich-politische Dimension menschlichen Lebens betreffende *Frage*. Diese Position

⁷²⁸Ebd., 331. Der Ausdruck Sinnressourcen hat technisch-verdinglichende Konnotationen. Überkommene Wertvorstellungen, mögen sie heute noch zur Orientierung beitragen oder nicht, sind nicht irgendwie Dinge, die gleichsam „angezapft“ werden müßten, damit aus ihnen der Sinn sprudelt. Es sei davor gewarnt, Sinn quasi technisch-mechanistisch als ein herstellbares, produzierbares, verfügbares oder verknapptes Gut aufzufassen. Insofern scheint auch der Ausdruck Sinnressourcen eine problematische Richtung anzudeuten. (s. auch meine Kritik an Jürgen August Alt aus S. 250 in dieser Arbeit).

⁷²⁹Franco Volpi, Warum praktische Philosophie?, a. a. O., 333.

beinhaltet indes, daß es keine fertigen Antworten (mehr) gibt – auch nicht für die Sinnfrage –, und ist damit ein Stachel gegen jene Bemühungen, die in glatten, griffigen Formeln und bündigen Antworten das Nachdenken, Zweifeln, Fragen und damit – Philosophie instrumentalisierend – diese selbst zum Schweigen bringen wollen oder de facto bringen. Sinnfragmente sind Unterbrechung. Auch ihre grundsätzliche Bezogenheit auf Totalität führt nicht zu ihrer Subsumierung unter das Allgemeine. Auch das Nichtfertige, Vorläufige verhindert Handeln nicht, sondern ermöglicht ein solches, das sich von innen her gegen jede Erstarrung und damit letztlich Verunmöglichung von Handeln sperrt. Daß Antworten immer vorläufig, bruchstückhaft sind, kann ein Garant dafür sein, nach immer neuen, „besseren“ zu suchen.⁷³⁰ An dieser Stelle kann noch einmal Reiningers Begriff der Wirklichkeitsnähe fruchtbar gemacht werden. Gerade, weil wir es nie mit „der“ Wirklichkeit, „dem“ Ganzen zu tun haben, sondern nur versuchen können, so wirklichkeitsnah wie möglich zu werden, kann auch eine Orientierung, eine Sinnggebung in hochkomplexen, sich beschleunigt verändernden Welt- und Lebensverhältnissen – im Gegensatz vielleicht zu früheren Zeiten – nur annähernd, bruchstückhaft erfolgen. Aber diese fragmentarische Sinnggebung kann „ein Ganzes“ sein und hat mit Beliebigkeit nichts zu tun.

Wenn Philosophie sich heute in viele Lebensbereiche, wie z. B. Wirtschaft, Beratung, also in all das, was man gemeinhin unter „Praxis“ versteht, einbringen will, dann sollte sie m. E. gerade dieses Moment ins Spiel bringen und sich nicht auf die meist gewünschten allzu schnellen und bequemen Antworten, „Rezepte“ und Strategien reduzieren, sondern für das Aushalten von

⁷³⁰S. dazu besonders: Wolfgang Marx, Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität, Würzburg: 1998, 15 f.

Fragen, Zweifeln, Aporien und das in ihnen liegende kreative Potential werben. Damit ist sie zudem wirklichkeitsnäher als so manche Modetheorie, die nach kürzerer oder längerer Zeit wieder – weil doch nicht so praktisch und wirksam wie verheißen – verworfen wird. Daß dies einen Umlernprozeß auf der Seite des Adressaten philosophischen Denkens nötig machen kann, sollte als Herausforderung verstanden und angenommen werden.⁷³¹

Die Anerkennung des Fragmentarischen und die in ihr liegenden Möglichkeiten erfordern eine besondere Art der *Lebensführung* oder, im Sinne von Weischedel,⁷³² der Beantwortung der Frage nach der Gestaltung des Daseins. An dieser Stelle erfolgt der Übergang zu Fragen und praktischen Übungen der philosophischen Lebenskunst, wie sie sich z. B. in Rezeption und Adaption stoischer und epikureischer Philosophie anbieten.⁷³³ Dies auszuführen liegt außerhalb der Intentionen dieser Arbeit.

Bei aller Kritik an Reininger und seinen Antworten auf die Sinnfrage begegnen wir – das sollte mit dieser Arbeit gezeigt werden – bei ihm einer Gestalt von Philosophie, die in ihrem Ernstnehmen der Fragen, ihrem Ringen um Sinn auch heute noch einen wichtigen Impuls zum philosophischen Nachdenken geben kann. Robert Reininger beendet seine Studien zu „Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens“ mit einem, zumal in heutigen Ohren, pathetisch klingenden Satz. Er ist gleichfalls für ihn selbst

⁷³¹Dazu ausführlicher Wolfgang Marx in dem in Fußnote 730 genannten Werk.

⁷³²S. oben 222 f.

⁷³³Hier ist vor allem auf die Arbeiten von Pierre Hadot hinzuweisen: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin: ²1991; dazu gehört u. a. ein bestimmter Umgang mit Zeit und Zeitlichkeit, eine besondere Konzentration auf die Gegenwart. S. ebd., <Die Gegenwart allein ist unser Glück>, 101–122; s. auch Gerd Haeffner, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart, Berlin, Köln: 1996. Zu dem Themenkomplex insgesamt: Wilhelm Schmid: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt: 3., korr. Aufl. 1999.

zutreffend und macht auf seine Weise noch einmal ein wesentliches Merkmal seines originären Beitrags zur Sinnproblematik deutlich: „Dieser Kampf einer hoch gestimmten Menschenseele um einen letzten Sinn des Lebens in einer entgötterten Welt, dieses prometheische Emporringen eines unbeugsamen Willens zum Wert aus einer mit hartem Entschluß festgehaltenen Nachtansicht des Wirklichen – dieses menschlich-übermenschliche Schauspiel wird einem mitverstehenden Geiste allezeit ein ebenso erhebender als ergreifender Anblick bleiben.“⁷³⁴

Wenn Simmel kritisch bemerkt: „Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist“⁷³⁵, dann gilt dies m. E. für Reininger nicht. Denn sein Denken stellt ein bedeutsames Zeugnis für die Wirklichkeitsnähe einer Philosophie dar, die sich gleichermaßen den Ansprüchen der Theorie und der Praxis verpflichtet weiß.

⁷³⁴Robert Reininger, a. a. O., 189.

⁷³⁵Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, a. a. O., 17 (nachgelassenes Tagebuch).

Literatur

I. Texte von Robert Reininger

Über Schopenhauers Kritik der Kantischen Lehre vom Objekt der Erfahrung, Wien: 1892 (Phil. Diss.). Auszüge daraus in: ders.: Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948, ausgew. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1974, 65–68.

Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, Wien/Leipzig: 1900.

Das Causalproblem bei Hume und Kant, in: Kantstudien 6 (1901), 427–458.

Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems, Leipzig: 1911.

Das psycho-physische Problem. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung des Physischen und Psychischen überhaupt, Wien/Leipzig: 1916. 2., verb. Aufl. 1930.

Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik, Wien/Leipzig: 1922, 2., durchges. u. erg. Aufl. 1925.

Locke, Berkeley, Hume, München: 1922 [= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. V. Die Philosophie der neueren Zeit II, Bd. 22/23].

Kant. Seine Anhänger und seine Gegner, München 1923 [= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I, Bd. 27/28].

Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft (Vortrag v. 04.06.1928), in: ders.: Philosophie des Erlebens, ausgew., hrsg. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976 [= Österreichische Denker III], 31–40.

Die Religion der Inder, in: Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen, Leipzig/Wien: 1929 [= Wissenschaft und Kultur, Bd. II: Die Religionen der Erde], 63–84.

Metaphysik der Wirklichkeit, Wien/Leipzig 1931.

Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung, Wien/Leipzig: 1939,³1947.

Metaphysik der Wirklichkeit, Bde. I u. II, Wien/Leipzig, 2. gänzl. neubearbeitete u. erw. Aufl. 1947/48. Unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. – in einem Bd. – München:³1970.

Der Pessimismus und seine Überwindung, in: ders.: Philosophie des Erlebens, ausgew., hrsg. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976 [= Österreichische Denker III], 181–199 (zuerst in: Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des humanistischen Gymnasiums in Linz, 1952. Erstfassung 1927).

Nachgelassene philosophische Aphorismen 1948–1954, hrsg. v. Erich Heintel, Wien 1961 [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 237, Abh. 5. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v. Richard Meister, H. 5].

Lebenslauf, zusammengestellt von Karl Nawratil, in: Nawratil, Karl: Robert Reininger. Leben - Wirken - Persönlichkeit, Wien: 1969, 11–16.

Jugendschriften 1885–1895 und Aphorismen 1894–1948, ausgew. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1974 [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 296. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v. Friedrich Kainz, H. 15].

Philosophie des Erlebens, ausgew., hrsg. u. eingel. v. Karl Nawratil, Wien: 1976 [= Österreichische Denker III]. [Dies ist kein eigenständiges Werk Reiningers, sondern es enthält Auszüge aus seinen Werken sowie einige ansonsten schwer zugängliche Aufsätze.]

Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie, aufgrund des nachgel. Manuskriptes hrsg. v. Karl Nawratil, Wien: 1978 [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 342. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. v. Erich Heintel, H. 19].

II. Weitere verwendete Literatur

Achenbach, Gerd B.: Philosophische Praxis [= Schriftenreihe zur philosophischen Praxis, Bd. 1], Köln: 1984.

Adler, Alfred: Der Sinn des Lebens, Frankfurt/M.: 1980 [EA Wien: 1933].

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M.: ⁶1990.

---, Eingriffe. Neun kritische Modelle, in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 10.2, Frankfurt: 1977, 459–473.

Alt, Jürgen August: Wenn Sinn knapp wird. Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt, Frankfurt: 1997.

Améry, Jean: Jargon der Dialektik, in: ders.: Widersprüche, Stuttgart: 1971, 53–78.

Angehrn, Emil: Der Begriff des Glücks und die Frage der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 92 (1985), 35–52.

Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hrsg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/M.: 1991.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: 1997, 1999.

- Aubenque, Pierre: Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1978 [= problemata 74], 45–57.
- Baumgartner, Hans Michael: Die Unbedingtheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann, München: 1962.
- , Wozu noch Philosophie?, in: ders.: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin: 1991, 51–71.
- , Wertorientierung durch Wissenschaft, in: ders.: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin: 1991, 34–50.
- , Die Idee der Transzendentalität, in: ders.: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst, Bonn/Berlin: 1991, 94–111.
- , Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt/M.: 1997.
- Baumgartner, Hans Michael/Krings, Hermann/Wild, Christoph: Art. Philosophie, in: dies. (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München: 1973, 1071–1087.
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V.1, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt: 1982.
- Bennett, James O.: 'The Meaning of Life': A Qualitative Perspective, in: Canadian Journal of Philosophy XIV, No. 4, December 1984, 581–592.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh: 1995.
- Bien, Günther: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: ders. (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1978 [= problemata 74], IX–XIX.

- Bloch, Ernst: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, [= Gesamtausgabe, Bd. 8], Frankfurt: erw. Ausg. 1962.
- , *Erkennbarkeit der Welt* (Vortrag gehalten im Rahmen des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien 1968), in: ders., *Abschied von der Utopie?*, Vorträge, hrsg. u. mit e. Nachw. v. Hanna Gekle, Frankfurt: 1980, 119–138.
- , *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [= Gesamtausgabe, Bd. 13], Frankfurt: neue, erw. Ausg. 1970.
- , „*Hoffnung mit Trauerflor*“. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle aus dem Jahr 1964, in: ders.: *Tendenz - Latenz - Utopie*, [= Ergänzungsband zur Gesamtausgabe], Frankfurt: 1978, 336–349.
- , *Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?*, in: ders.: *Tendenz – Latenz - Utopie*, [= Ergänzungsband zur Gesamtausgabe], Frankfurt: 1978, 286–300.
- , *Abschied von der Utopie?*, Vorträge, hrsg. u. mit e. Nachw. v. Hanna Gekle, Frankfurt: 1980.
- , *Attraktion und Nachwirkung Schopenhauers. Vorlesungen in Tübingen. Wintersemester 1965*, in: ders.: *Abschied von der Utopie? Vorträge*, hrsg. u. mit e. Nachw. v. Hanna Gekle, Frankfurt: 1980, 11–39.
- Börsig-Hover, Lina: *Sinn und Sein. Überlegungen im Anschluß an Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, in: dies. (Hrsg.): *Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag*, Fridingen/D.: 1989, 71–81.
- Bonsiepen, Wolfgang/Red.: Art. „*Negation, Negativität*“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt: 1984, 671–686.
- , Art. *Tagesansicht/Nachtansicht*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt: 1998, 879–881.

- Bormann, Claus von: Art. Erinnerung, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt: 1972, 636–643.
- Brentano, Franz: Grundlegung und Aufbau der Ethik, nach den Vorlesungen über „Praktische Philosophie“ aus dem Nachlaß hrsg. v. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern: 1952.
- , Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, mit Einl. u. Anmerkungen hrsg. v. Oskar Kraus, Hamburg: 1969 (Nachdruck der 4. Aufl. 1955).
- Brockard, Hans: Art. Zweck, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans Michael/Wild, Christoph (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München: 1974, 1817–1828.
- Brunkhorst, Hauke: Das Recht des Idioten. Demokratischer Experimentalismus an den Grenzen des Politischen, in: Frankfurter Rundschau v. 13.6.1995.
- Bubner, Rüdiger: Theorie und Praxis – eine nachhegelsche Abstraktion, Frankfurt/M.: 1971 [= Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe 49].
- Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit, Frankfurt: 1966 [EA Leipzig/Berlin: 1928].
- , Logische Syntax der Sprache, Wien/New York: ²1968 [EA Wien: 1934].
- , Der logische Aufbau der Welt, Frankfurt, Berlin, Wien: 1979 [EA Berlin: 1928].
- , Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Jánoska, Georg/Kauz, Frank: Metaphysik, Darmstadt: 1977 [= Wege der Forschung, Bd. 346], 50–77 [zuerst in: Erkenntnis, Bd. 2, Leipzig: 1931, 219–242].

- Christensen, Renate: Lebendige Gegenwart und Uerlebnis. Zur Konkretisierung des transzendentalen Apriori bei Husserl und Reininger [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 389. Veröffentlichungen der Kommission für Philosophie und Pädagogik, hrsg. v. Erich Heintel, H. 20].
- Coreth, Emerich: Art. Frage, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans Michael/Wild, Christoph (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München: 1973, 485–493.
- Csef, Herbert (Hrsg.): Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit [= Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wyss], Würzburg: 1998.
- Csef, Herbert/Kube, Annette: Sinnfindung als Modus der Krankheitsverarbeitung bei Krebskranken, in: Csef, Herbert (Hrsg.): Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit. [= Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wyss], Würzburg: 1998, 325–343.
- Cyptovic, Richard E.: Farben hören, Töne schmecken, München: 1996.
- Dällenbach, Lucien/Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hrsg.): Fragment und Totalität, Frankfurt: 1984.
- Del-Negro, Walter: Rezension „Wertphilosophie und Ethik“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 2 (1947), 194–198.
- Devaux, André-A.: Unglück und Mit-Leiden bei Simone Weil, in: Schlette, Heinz Robert/Devaux, André-A. (Hrsg.): Simone Weil: Philosophie - Religion - Politik, Frankfurt/M.: 1985, 71–91.
- Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (1883), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bde. 1 u. 2, Stuttgart/Göttingen: 1959/62.
- Dürrhein, Karl: Der ethische Mensch, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe [= FS Robert Reininger], o. Hrsg., Wien: 1949, 184–191.

- Dürrhein, Wolfgang: Robert Reiningers Kampf um den Sinn des Lebens. Zum Tode des bedeutenden österreichischen Philosophen am 17. Juni 1955, in: *Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik* (früher: *Mitteilungen der ethischen Gemeinde*), Jg. 2, H. 6, Wien: 1955/56, 21–25.
- Edwards, Paul: Art. Why, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. v. Paul Edwards, Vol. 8, New York/London: 1967, 296–302.
- , Unglaube, Pessimismus und Sinn des Lebens, in: Hoerster, Norbert (Hrsg.): *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*, München: 1979, 278–305.
- Egger, Richard: *Die philosophische Werkzeugkiste. Praktische Philosophie für Manager*, Zürich: 1997.
- Fechner, Gustav Theodor: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig: 1879, Neuausgabe Eschborn: 1994 [= *Natur und Seele. Gustav Theodor Fechner*, hrsg. v. Menges, Heike, Abt. II, Bd. 6].
- Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla: *Der Sinn des Lebens*, München: 2000.
- Feyerabend, Paul: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt: 1979.
- Fiez, Lothar: *Fragmentarisch existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder*, Tübingen: 1994.
- Figal, Günter: *Die Maßgeblichkeit des Politischen. Über die Macht des Faktischen und die unauflöslche Spannung zwischen „Individuum und Gemeinschaft“*, in: *Frankfurter Rundschau* v. 30.5.1995.
- Flores d’Arcais, Paolo: *Philosophie und Engagement. Die Verantwortung der Freiheit – Ein Plädoyer für die Repolitisierung des Denkens aus dem Geist des Existentialismus*, in: *Frankfurter Rundschau* v. 16.5.1995.

- Forschner, Maximilian: Art. Notsituation, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München: 3., Neubearb. Aufl. 1986, 185 f.
- Frank, Manfred: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung, Frankfurt: 1986.
- Frankl, Viktor E.: Der Mensch auf der Suche nach Sinn, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien v. 02.–09.09.1968, hrsg. v. Leo Gabriel, Bd. VI, Wien: 1971, 17–28.
- , Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Freiburg/Basel/Wien: 1972.
- , Zur Pathologie des Zeitgeistes, in: ders.: Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie, Freiburg/Basel/Wien: 1972, 11–22.
- , Das Leiden am sinnlosen Leben, Psychotherapie für heute, Freiburg/Basel/Wien: 1977.
- Freud, Sigmund: Brief an Marie Bonaparte v. 13.8.1937, in: ders.: Briefe 1873–1939, ausgew. u. hrsg. v. Ernst und Lucia Freud, Zürich: 2. erw. Aufl. 1960, 452.
- Friedmann, Robert: Wert und Sinn. Skizzen zu einer existenziellen Wertphilosophie, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe [= FS Robert Reininger], o. Hrsg., Wien 1949, 170–183.
- Fruttero, Carlo/Lucentino, Franco: Der rätselhafte Sinn des Lebens. Ein philosophischer Roman, München/Zürich: ³1995.
- Gaarder, Jostein: Sofies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie, München: 1993, 1999.
- Gehlen, Arnold: Vom Wesen der Erfahrung, in: ders.: Anthropologische Forschung, Reinbek: 1961, 26–43.

- , Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie, in: ders.: Anthropologische Forschung, Reinbek: 1961, 55–68.
- , Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/Bonn: 1969.
- , Erfahrung zweiter Hand, in: Grundner, Klaus-Jürgen/Krausser, Peter/Weiss, Heinrich: Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie [= FS Michael Landmann], Stuttgart: 1974, 176–185.
- , Das entflohenen Glück. Deutung der Nostalgie, in: Was ist Glück? Ein Symposium, o. Hrsg., München: 1976, 26–38.
- , Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, in: ders.: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Reinbek: 1986, 127–140.
- Gerhardt, Marlis (Hrsg.): Die Zukunft der Philosophie, München: 1975.
- Gerhardt, Volker: Art. Sinn des Lebens, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Darmstadt: 1995, 815–824.
- , „Es reicht ein Bewußtsein vom Ernst der Lage“. Zum Verhältnis von Individualität und Politik – Eine Entgegnung auf Paolo Flores d’Arcais, in: Frankfurter Rundschau v. 14.11.1995.
- Gollwitzer, Helmut: Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München: 1970, ³1971.
- Grawe, Christian: Art. Bestimmung des Menschen, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Darmstadt: 1971, 856–859.
- Grimm, Jakob und Wilhelm (Hrsg.): Deutsches Wörterbuch, Bd. 10, 1. Abt., Leipzig: 1905.
- Grom, Bernhard/Schmidt, Josef: Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, Freiburg/Basel/Wien: 1975.

- Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg: ³1951.
- Haas, Alois M.: Mystik als Suche und Findung von Sinn, in: ders.: Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Frankfurt: ²1997, 9–27. (Erst-
abdruck in: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität, 67. Jahrgang 1994, 189–205).
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M.: 1968.
- , Erkenntnis und Interesse, in: ders.: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M.: 1969, 146–168.
- , Wozu noch Philosophie?, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt: 1971, 11–31.
- , Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf, in: <Historikerstreit>. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München: 1987, ⁹1995, 243–255.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin: ²1991.
- Haeffner, Gerd: In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens, Stuttgart/Berlin/Köln: 1996.
- Haller, Rudolf: Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises, Darmstadt: 1993.
- Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewußten, Berlin: 3., beträchtlich vermehrte Aufl. 1871 [EA Berlin: 1869].
- Hartmann, Nicolai: Ethik, Berlin: 1926, ⁴1962.
- , Sinnggebung und Sinnerfüllung, in: ders.: Kleinere Schriften, Bd. I, Berlin: 1955, 245–279.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813), hrsg. v. Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, in: ders.: Gesammelte Werke, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 11, Hamburg: 1978.
- Heidbrink, Ludger: Geh Schnorcheln! Der Philosoph Jürgen August Alt verschreibt Sinn in kleinen Dosen, in: DIE ZEIT, Nr. 9 v. 19.2.1998.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: 15. an Hand der GA durchges. Aufl. 1979 [EA Tübingen: 1927].
- , Gelassenheit, Pfullingen: 1959, ⁷1982.
- Heidelberger, Michael: Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung, Frankfurt: 1993 [= Philosophische Abhandlungen Bd. 60].
- Heidemann, Ingeborg, Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik, in: Kant-Studien 52 (1960/61), 33–42.
- , Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des zweiten Abschnitts im „Kanon der reinen Vernunft“, in: dies./Ritzel, Wolfgang (Hrsg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin/New York: 1981, 233–305.
- Heintel, Erich: Der „Wiener-Kreis“ und die Dialektik der Erfahrung, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe [= FS Robert Reininger], o. Hrsg., Wien: 1949, 40–79.
- , Nachwort zu: Robert Reininger: Metaphysik der Wirklichkeit, München: ³1970, 215–219.
- , Robert Reininger 1869–1955, in: ders.: Gesammelte Abhandlungen. Bd. 2: Zur Fundamentalphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1988, 97–113. [Zuerst in: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung, 21, H. 2/3 (1968); = Sonderheft: Philosophie in Österreich. Als Beitrag zum XIV. Internationalen Kongreß für Philosophie in Wien, 88–101.]

- , Ontologische und transzendente Begründung der Ethik, in: Zsifkovits, Valentin/Weiler, Rudolf (Hrsg.): Erfahrungsbezogene Ethik. [= FS Johannes Messner], Berlin: 1981, 37–64.
- Hengstenberg, Hans-Eduard: Autonomismus und Transzendenzphilosophie, Heidelberg: 1950.
- , Grundlegung der Ethik, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: 1969.
- , Sinn und Sollen. Zur Überwindung der Sinnkrise, Kevelaer: 1973 [= Thesen und Argumente 6].
- Hergemöller, Bernd-Ulrich: Weder-noch. Traktat über die Sinnfrage. Mit einem Vorwort von Heinz Robert Schlette, Hamburg: 1985 [= Paradeigmata 6].
- Hermanni, Friedrich/Steenblock, Volker (Hrsg.): Philosophische Orientierung [= FS Willi Oelmüller], München: 1995.
- Hersch, Jeanne: Der Sinn für den Sinn, in: dies.: Von der Einheit des Menschen. Essays, Zürich/Köln: 1978, 7–16.
- Heyde, Johannes Erich: Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes, in: Wisser, Richard (Hrsg.): Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, Tübingen: 1960, 69–94.
- Hinske, Norbert: Lebenserfahrung und Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt: 1986 [= problemata 100].
- Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien: 9., verb. Aufl. 1976.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München: 3., neu bearb. Aufl. 1986.
- , Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens. Eine ethisch-philosophische Erkundung, in: Kühn, Rolf/Petzold, Hilarion (Hrsg.): Psychotherapie & Philosophie. Philosophie als Psychotherapie? [= Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften, hrsg. v. Hilarion Petzold, Bd. 50], Paderborn: 1992, 395–422.

- Höllhuber, Ivo: Des Lebens tiefster Sinn, Wien/Köln/Graz: 1984.
- Hösle, Vittorio/Koslowski, Peter/Schenk, Richard (Hrsg.): Die Aufgaben der Philosophie heute, Wien: 1999.
- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch philosophischer Begriffe, Hamburg: ²1955.
- Honneth, Axel: Die Stimme der Gerechtigkeit. Jenseits von Individuum und Gemeinschaft: die politische Philosophie muß sozialwissenschaftlich erweitert werden, in: Frankfurter Rundschau v. 08.08.1995.
- Horkheimer, Max: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gummior, in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 7, Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt: 1985, 385–404.
- , Pessimismus heute, in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 7, Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt: 1985, 224–232.
- Horster, Detlef: Philosophieren mit Kindern, Opladen: 1992.
- Jaspers, Karl: Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung, Heidelberg: 1946; Neuaufl. München: 1979.
- , Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, aus dem Nachlaß, hrsg. v. Hans Saner, München/Zürich: 1982.
- Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim/Wien/Zürich: 1972.
- , Meditatio Mortis. Kann man den Tod verstehen und gibt es ein Recht auf den eigenen Tod?, Stuttgart: 1976.

- Kamper, Dietmar: Die Auflösung der Ich-Identität. Über einige Konsequenzen des Strukturalismus für die Anthropologie, in: Kittler, Friedrich A. (Hrsg.): Austreibung des Geistes aus der Geisteswissenschaft. Programme des Poststrukturalismus, Paderborn/München/Wien/Zürich: 1980, 79–86.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Raymund Schmidt, Hamburg: 1976 [zitiert wird nach den Ausgaben von 1781 (A) und 1787 (B)].
- , Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX, Berlin: 1923.
- Kertész, Imre: Kaddisch für ein nicht geborenes Kind, Reinbek: 1996.
- Kessler, Herbert: Philosophie als Lebenskunst, Sankt Augustin: 1998.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, völlig neu bearb. v. Elmar Seebold, Berlin/New York: ²³1999.
- Kodalle, Klaus-Michael (Hrsg.): Zeit-Verschwendung. Ein Symposium, Würzburg: 1999.
- Krämer, Hans: Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens, in: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 71–97.
- , Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike, in: Simon, Josef (Hrsg.): Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München: 1977, 239–270.
- , Selbstverwirklichung, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1978 [= problemata 74], 21–43.
- , Moralisches Sollen, Autonomie und gutes Leben. Zur neueren Ethik-Diskussion, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 12 (1986), 295–322.

- , Integrative Ethik, Frankfurt: 1992, ²1995.
- , Integrative Ethik, in: Schummer, Joachim (Hrsg.): Glück und Ethik, Würzburg: 1998, 93–107.
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, München: 1990, Neuausgabe ebd.: 1992.
- Lauster, Peter: Der Sinn des Lebens, Düsseldorf/Wien/New York: 1989.
- Lauth, Reinhard: Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München: 1953.
- Lay, Rupert: Philosophie für Manager, Düsseldorf: 1991.
- Lessing, Theodor: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, mit e. Nachw. v. Bischof, Rita, München: 1983 [EA München: 1919].
- Lienkamp, Christoph: Die Unverfügbarkeit des Vergangenen. Phänomenologische Erinnerungsethik als Kritik des gesellschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Erinnerungsdiskurses, Teil 1, in: Orientierung Jg. 63, Nr. 21 (1999), 231–234; Teil 2, in: ebd., Nr. 22, 242–245.
- Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 1: Buch I u. II, Hamburg: 4., durchges. Aufl. 1981.
- Lübbe, Hermann (Hrsg.): Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Freiburg/München: 1982.
- , Handlungssinn und Lebenssinn. Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten, in: Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns, Freiburg/München: 1987 [= Phänomenologische Forschungen 20], 11–35.
- Lukas, Elisabeth: Auch dein Leben hat Sinn. Logotherapeutische Wege zur Gesundheit, Freiburg/Basel/Wien: 1980.

- Lustiger, Jean Marie: Das Unbenennbare und die Gefahr, daß aus dem Schweigen Komplizenschaft wird, in: FAZ v. 16.9.1989.
- Lutz, Bernd (Hrsg.): Metzler Philosophenlexikon, 300 biographisch-werkgeschichtliche Porträts von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart: 1989.
- Marcuse, Herbert: Nachwort, in: Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt: 1965, 97–107.
- , Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München: 1994 [amerikanische EA Boston: 1964].
- Marinoff, Lou: Plato, not Prozac! Applying Philosophy to everyday problems, New York: 1999.
- Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung, in: ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart: 1981, 4–22.
- , Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen, in: ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart: 1986, 33–53.
- , Art. Praxis, philosophische, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Darmstadt: 1989, 1307 f.
- , Mut zur Bürgerlichkeit. „Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand vermeidet“ – Überlegungen zum Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Gewaltenteilung, in: Frankfurter Rundschau v. 22.8.1995.
- Marx, Wolfgang: Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität, Würzburg: 1998.

- , Angewandte Ethik. Fundamentelethik ohne Anwendung ist leer – angewandte Ethik ohne theoretische Begründung ist blind, in: Brudermüller, Gerd (Hrsg.): Angewandte Ethik und Medizin [= Schriften des Instituts für angewandte Ethik e. V., Bd. 1], Würzburg: 1999, 13–21.
- Maslow, Abraham: Motivation und Persönlichkeit, Reinbek: 1981 [amerikanische EA New York: 1954].
- Meckel, Christoph: Über das Fragmentarische, Mainz/Wiesbaden: 1978 [= Abhandlungen der Klasse der Literatur/Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg. 1978, Nr. 4].
- Menke, Christoph: Politik im Unterschied. Verteidigung nach außen, Befragung nach innen – Liberale Gleichheit nach dem Ende der Geschichte, in: Frankfurter Rundschau v. 11.7.1995.
- Metz, Johann Baptist: Art. Erinnerung, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans Michael/Wild, Christoph (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München: 1973, 386–356.
- , Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium Jg. 8 (1972), 399–407.
- , Anamnetische Vernunft, in: Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht (Hrsg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung [= FS Jürgen Habermas], Frankfurt 1989, 733–738.
- , Religion und Politik auf dem Boden der Moderne. Eine Positionsbestimmung im Lichte der Neuen Politischen Theologie, in: Frankfurter Rundschau v. 10.6.1995.
- Morris, Tom: True Success. A new philosophy of excellence, New York: 1994.
- Müller, Max: Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität, Freiburg/München: 1980.

- Naisbitt, John: Global Paradox. Warum in einer Welt der Riesen die Kleinen überleben werden, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau: 1994.
- Nawratil, Karl: Das Problem des Geistes in der Philosophie Robert Reiningers, Wien: 1961 [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 236, Abh. 3].
- , Robert Reininger und die Philosophie des 20. Jahrhunderts, in: Informationsdienst für Bildungspolitik und Forschung, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft für Bildungspolitik und Forschung, Dokumentation Nr. 42, Wien: 15. Juni 1967, 8 f.
- , Robert Reininger, Leben - Wirken - Persönlichkeit, Wien: 1969 [= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Bd. 265, Abh. 2. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, H. 9].
- , Das Urerlebnis in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Kleine Studien zur Philosophie Robert Reiningers, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XII (1979), 84–123; XIII (1980), 107–123, sowie XIV (1981), 45–72.
- , Kleine Nachlese zum Thema: Das Urerlebnis in der Geschichte des abendländischen Denkens (Wiener Jahrbuch für Philosophie, XII–XIV, 1979–1981), in: ebd., XVIII (1986), 191–195.
- , Die Frage des Urerlebnisses in der indischen Philosophie. Eine Bitte an philosophierende Indologen, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XVII (1995), 101–108.
- , Robert Reininger und die analytische Philosophie, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, XXVIII (1996), 47–51.
- Neumann, Erich: Die Sinnfrage und das Individuum, in: Eranos Jahrbuch 1957, Bd. XXVI, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1958, 11–55.

- Neumann, Josef: „Sinn“: Das letztbegründende Prinzip medizinischen Erkennens und Handelns. Eine sinntheoretische Grundlegung medizinischer Ethik, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 49–67.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 6. Abt., 2. Bd., Berlin: 1968, 1–255 [EA Leipzig: 1886].
- , Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 6. Abt., 2. Bd., Berlin: 1968, 258–430 [EA Leipzig: 1887].
- , Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 3. Abt., 1. Bd., Berlin/New York: 1972, 239–330 [EA Leipzig: 1874].
- , Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 5. Abt., 2. Bd., Berlin/New York: 1973 [EA Chemnitz: 1882/m. Anh. Leipzig: 1887].
- Oeing-Hanhoff, Ludger: Art. Anamnesis, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Darmstadt: 1971, 263–266.
- Oelmüller, Willi: Philosophisches Orientierungswissen, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988), 96–106.
- , Philosophisches Orientierungswissen für unser Erkennen, Handeln und Leiden, in: ders. (Hrsg.): Philosophie und Wissenschaft, Paderborn/München/Wien/Zürich: 1988 [= Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie 11], 79–92.
- (Hrsg.): Philosophie und Weisheit [= Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie 12], Paderborn/München/Wien/Zürich: 1989.

- Offe, Claus: Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als Gütekriterien, in: Berger, Johannes (Hrsg.): Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen: 1986 [= Soziale Welt Sonderband 4], 97–117.
- Pieper, Annemarie: Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München: 1985.
- , Identität als sinnkritisches Postulat. Zur Frage nach der Einheit in der Philosophie, in: Benedetti, Gaetano/Wiesmann, Louis (Hrsg.): Ein Inuk sein. Interdisziplinäre Vorlesungen zum Problem der Identität, Göttingen: 1985, 52–64.
- Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs: Was sollen Philosophen lesen?, Berlin: 1994.
- Piepmeyer, Rainer: Art. Landschaft, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt: 1980, 11–28.
- Portmann, Adolf: Sinndeutung als biologisches Problem, in: Eranos Jahrbuch 1957, Bd. XXVI, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1958, 477–510.
- Post, Werner: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München: 1970.
- Raddatz, Fritz J.: Vom Riesen, der heute Großbank heißt, und einem Kolportagestück, „Fidelio“ geheißen. Der pessimistische Optimist Ernst Bloch, in: ders.: Revolte und Melancholie. Essays 3, Texte zur Literaturtheorie, Hamburg: 1990, 187–200.
- Razinger, Hubert: Robert Reininger und der Pessimismus, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe [= FS Robert Reininger], o. Hrsg., Wien: 1949, 192–197.
- Rehfeld, Helmut: Sinn und Wert. Das Problem des Bedingungsverhältnisses von Sinnverständnis und Wertbewußtsein (unter besonderer Berücksichtigung von Münsterberg, Scheler und Hartmann) und seine Lösung als Versuch einer metaphysischen Grundlegung der Wertlehre. Phil.-Diss. (Maschinenschriftl.), Berlin: 1954.

- Reikerstorfer, Johann: Urerlebnis und Glaube bei Robert Reininger, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 1–11.
- Reiner, Hans: Kants Beweis zur Widerlegung des Eudaimonismus und das Apriori der Sittlichkeit, in: Kant-Studien 54 (1963), 129–165.
- , Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart, Heidelberg: 1964.
- , Der Sinn unseres Daseins, Tübingen: 1964.
- , Art. Eudämonismus, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt: 1972, 819–823.
- Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: 1983 [= Grundkurs Philosophie 4].
- Ringel, Erwin: Das Werterleben der Selbstmörder, in: Zwingmann, Charles (Hrsg.): Selbstvernichtung, Frankfurt/M.: 1965, 144–164.
- Ritter, Joachim: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft, in: ders.: Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt: 1974, 141–163 [zuerst 1963].
- Ritter, Joachim/Pesch, Otto Herrmann/Spaemann, Robert: Art. Glück, Glückseligkeit, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: 1974, 679–707.
- Rottländer, Peter: Philosophie, Gesellschaftstheorie und die Permanenz der Religion. Theologische Reflexionen zu Herbert Marcuse, in: Arenz, Edmund/John, Ottmar/Rottländer, Peter: Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf: 1991, 81–144.
- Ruschmann, Eckhart: Philosophische Beratung, Stuttgart: 1999.

- Saage, Richard: Die nostalgische Sehnsucht nach Totalität. Über das „wirkliche Individuum“ und die Aussichten einer aufgeklärten Utopie, in: Frankfurter Rundschau v. 16.4.1996.
- Sartre, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek: 1964.
- Sauter, Gerhard: Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München: 1982 [= Kaiser Traktate 53].
- Schaeffler, Richard: Art. Sinn, in: Krings, Hermann/Baumgartner, Hans Michael/Wild, Christoph (Hrsg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München: 1974, 1325–1341.
- , Fähigkeit zum Glück, Zürich/Einsiedeln/Köln: 1977 [= Theologische Meditationen 46].
- Scheler, Max: Vom Verrat der Freude, in: ders.: Liebe und Erkenntnis, Bern/München: 1955, ²1970, 69–72.
- Scherer, Georg: Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie, Essen: o. J. [= Christliche Strukturen in der modernen Welt 19].
- Schlette, Heinz Robert (Hrsg.): Die Zukunft der Philosophie, Olten: 1968.
- , Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät. Freiburg: 1970.
- , Vorwort zu: Hergemöller, Bernd-Ulrich: Weder-noch, Traktat über die Sinnfrage, Hamburg: 1985 [= Paradeigmata 6], IX–XII.
- , Kleine Metaphysik, Frankfurt: 1990.
- , Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. Johannes Brosseder/Nikolaus Klein/Erika Weinzierl, Frankfurt: 1991.

- , Wer macht die Geschichte?, in: ders.: Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. Johannes Brosseder/Nikolaus Klein/Erika Weinzierl, Frankfurt: 1991, 87–111.
- , Hat nur der Veränderer die Beweislast? Wider ein vereinfachendes Schlagwort in der politischen Philosophie, in: ders.: Konkrete Humanität, Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. Johannes Brosseder/Nikolaus Klein/Erika Weinzierl, Frankfurt: 1991, 152–157.
- , „Sei allem Abschied voran ...“ Von Abgeschiedenheit zu Abschiedlichkeit, in: ders.: Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. Johannes Brosseder/Nikolaus Klein/Erika Weinzierl, Frankfurt: 1991, 458–472.
- , Weltseele. Geschichte und Hermeneutik, Frankfurt: 1993.
- , Der Marginalismus ist ein Humanismus, in: Pfeiffer, Klaus-Peter (Hrsg.): Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus [= FS Heinz Robert Schlette], Würzburg: 1996, 303–314 [zuerst 1977].
- , Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion, Frankfurt: 1997.
- , Was bedeutet >>die Frage nach Gott<< heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen, in: Baumgartner, Hans Michael/Waldenfels, Hans (Hrsg.): Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, Freiburg/München: 1999, 83–100.
- Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt: 3., korr. Aufl. 1999.
- , Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt: 2000.

- Schmida, Susanne: Die älteste und die jüngste Philosophie. Ein Vergleich zwischen den Hauptthesen der Vedantalehre und den Resultaten der Philosophie Reiningers, in: Philosophie der Wirklichkeitsnähe [= FS Robert Reininger], o. Hrsg., Wien: 1949, 254–277.
- Schmidinger, Heinrich: Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXXVIII (1993), 93–106.
- , Über die Entstehung der Sinnfrage, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1993–1995, Salzburg: 1997, 11–33.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Urerlebnis und Ekstasis. Zu Reininger und Schelling, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII (1990), 13–26.
- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt: 1983.
- , Philosophie in der modernen Kultur, in: Hermanni, Friedrich/Steenblock, Volker (Hrsg.), Philosophische Orientierung [= FS Willi Oelmüller], München: 1995, 25–39.
- Scholtz, Gunter: Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), 206–237.
- , Art. Sprung, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Darmstadt: 1995, 1541–1550.
- Schott, Erich/Theissmann, Ulrich: Art. Erlösung, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt: 1972, 717–719.
- Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die Ethik, Darmstadt: 2., durchges. u. erg. Aufl. 1977.
- Schulz, Walter: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen: 1979.
- , Grundprobleme der Ethik, Pfullingen: 1989.

- , Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart: 1994.
- Schummer, Joachim (Hrsg.): Glück und Ethik, Würzburg: 1998.
- Seidl, Horst: Das sittlich Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, in: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975), 31–53.
- Simmel, Georg: Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre, hrsg. u. mit einem Vorwort von Gertrud Kantorowicz, München: 1923.
- Simon, Josef: Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie (Ingeborg Heidemann zum 70. Geburtstag), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986), 489–519.
- , Bestimmte Negation. Ein Traktat zur philosophischen Methode, in: Djuric, Mihailo/Simon, Josef: Nietzsche und Hegel [= Nietzsche in der Diskussion], Würzburg: 1992, 65–78.
- Singer, Mona: Ohne Zentrale Sinnggebung. Postmoderne und Autonomie, in: Normen. Zeitschrift für Vernunftkritik (Konkursbuch 19), hrsg. v. Gerd Kimmerle/Ursula Konertz, Tübingen: 1987, 131–140.
- Sommer, Manfred: Kant und die Frage nach dem Glück, in: Bien, Günther (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1978 [= problemata 74], 131–145.
- Spranger, Eduard: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, Halle: 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 1921.
- Steenblock, Volker: Auszug aus dem Elfenbeinturm. Einladung zum Blick auf Einheit und Vielfalt der Arten und Orte des Philosophierens, in: Hermanni, Friedrich/Steenblock, Volker (Hrsg.): Philosophische Orientierung [= FS Willi Oelmüller], München: 1995, 187–214.

- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. 1, Stuttgart: 1978.
- Ströker, Elisabeth: Ich und die anderen. Die Frage der Mitverantwortung, Frankfurt/M.: 1984 [= Wissenschaft und Gegenwart. Geisteswissenschaftliche Reihe 64].
- Thürnau, Donatus: Art. Sinn/Bedeutung, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Darmstadt: 1995, 808–815.
- Thyssen, Johannes: Glückseligkeitsethiken und das Äquivokative des Ethischen. Der immanente Sinn des ethischen Strebens, in: Wisser, Richard (Hrsg.): Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, Tübingen: 1960, 575–593.
- Tiedemanns, Paul: Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform, Darmstadt: 1993.
- Türcke, Christoph: Sensationsgesellschaft. Ästhetisierung des Daseinskampfs, in: Schweppenhäuser, Gerhard/Wischke, Mirko (Hrsg.): Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno, [= Argument-Sonderband], Hamburg/Berlin: 1995, 215–226.
- Tugendhat, Ernst: Antike und moderne Ethik (Hans-Georg Gadamer zum 80. Geburtstag), in: ders.: Probleme der Ethik, Stuttgart: 1984, 33–56.
- Uexküll, Jacob von: Der Sinn des Lebens. Gedanken über die Aufgaben der Biologie mitgeteilt in einer Interpretation der zu Bonn 1824 gehaltenen Vorlesung des Johannes Müller: „Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung“ (mit einem Ausblick von Thure v. Uexküll), Stuttgart: 1977 [= Scheidewege, Vierteljahresschrift für skeptisches Denken, Beiheft 4] [zuerst München: 1947].
- Verbitsky, Horacio: Interview mit dem früheren argentinischen Korvettenkapitän Francisco Scilingo (in der Zeitung Pagina 12, 1995) (Auszüge des Interviews in: FR v. 30.8.1995).

- Volpi, Franco: Warum praktische Philosophie? Zum Problem einer Sinnorientierung im Zeitalter der Technik, in: Figal, Günter/Grondin, Jean/Schmidt, Dennis J. (Hrsg.): Hermeneutische Wege. Hans Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen: 2000, 325–333.
- Vossenkuhl, Wilhelm: Art. Sinn, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München: 3., neubearb. Aufl. 1986, 223 f.
- Vysheslawzeff, Boris: Zwei Wege der Erlösung. Erlösung als Lösung des tragischen Widerspruchs, in: Eranos-Jahrbuch 1936, Bd. IV, hrsg. v. Olga Fröbe-Kapteyn, Zürich: 1937, 287–329.
- Waldenfels, Bernhard: Das überwältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: Oelmüller, Willi (Hrsg.): Leiden, Paderborn/München/Wien/Zürich: 1986 [= Kolloquium Religion und Philosophie 3 bzw. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie 9], 129–140.
- Waldenfels, Hans: Religionen als Antworten auf die menschliche Sinnfrage, München: 1980.
- Warnach, Viktor/Körner, Stephan: Art. Bestimmung, bestimmen, Determination, in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Darmstadt: 1971, 850–856.
- Watzlawick, Paul: Wie wirklich ist die Wirklichkeit. Wahn-Täuschung-Verstehen, München: 1976.
- , Vom Unsinn des Sinns oder vom Sinn des Unsinn, Wien: 1992 [= Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 16].
- Weier, Winfried: Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, Salzburg/München: 1970 [= Salzburger Studien zur Philosophie, hrsg. v. Viktor Warnach, Bd. 8].
- Weil, Simone: Die Gottesliebe und das Unglück, in: dies.: Zeugnis für das Gute. Traktate - Briefe - Aufzeichnungen, übers. und hrsg. v. Friedhelm Kemp, Olten/Freiburg: ²1979, 13–49.

- Weinrich, Harald: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München: 1997.
- Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde., München: ²1985.
- , *Skeptische Ethik*, Frankfurt/M.: 1976.
- Wetz, Franz Josef: *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart: 1994.
- Wickler, Wolfgang: *Die Sinn-Frage im evolutionsbiologischen Menschenbild*, in: Luyten, Norbert A./Scheffczyk, Leo (Hrsg.): *Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie*, Freiburg/München: 1987 [= *Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Naturwissenschaft - Philosophie - Theologie* 15], 51–79.
- Wiggins, David: *Truth, Invention and the meaning of life*, in: *The Proceedings of the British Academy*, Vol. LXII, 1976, London: 1977, 331–378.
- Willke, Helmut: *Blick voraus im Zorn. Einsicht in die Endlichkeit – Individualität und Politik als Zukunftsbewältigung*, in: *Frankfurter Rundschau* v. 4.1.1996.
- Wokart, Norbert: *Oknos. Kein Bedürfnis nach Erlösung*, in: ders.: *Ent-täuschungen. Philosophische Signaturen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: 1991 [= *Bibliothek Metzler* Bd. 5], 103–116.
- Woschnak, Werner: *Moral und Ethos. Systematische Bemerkungen zur Ethik Robert Reiningers*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXIII (1991), 155–167.
- Zeidler, Kurt Walter: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die postneukantianische Systematik* R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels [= *Studien zum System der Philosophie, Beiheft* 1], Bonn: 1995, 245–283.

---, Der Neukantianismus Robert Reiningers. Ein Beitrag zur Geschichte des „Österreichischen Neukantianismus“, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIX (1997), 135–146.

Zimmer, Jörg: Die Kritik der Erinnerung (Metaphysik, Ontologie und geschichtliche Erkenntnis in der Philosophie Ernst Blochs), Köln: 1993 [= Dialectica minora Bd. 7/8].

Zittlau, Jörg: Philosophie statt Medizin. Die vier Pfade zum gesunden Leben, München: 1993.

Zohar, Danah: The Quantum Self, London: 1991.

Zohar, Danah/Marshall, Ian: The Quantum Society. Mind, Physics and a New Social Vision, London: 1994.