

## 2. Die Frage nach dem gelungenen Leben

### 2.1 Teleologische Ordnungen

Nach meinen Ausführungen zum philosophischen Status der Anthropologie und dem Modell des Menschen möchte ich heute das erste Thema beginnen, das eigentlich eher noch zum Rahmen der Vorlesungen gehört. Es geht bei diesem Thema - um einfach verschiedene Schlagworte zu nennen - um Überlegungen zum Glück, zum guten Leben, zum gelungenen Leben, zum erfolgreichen Leben, zum Sinn des Lebens, zum authentischen Leben, zur Frage nach der Identität - wie immer wir später noch diese Dinge noch näher benennen wollen. Als einen ersten Einstieg in das Thema möchte ich Ihnen einige handlungstheoretische Überlegungen vortragen, die sich der Sache nach relativ eng an das halten, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt.

Ich habe am Ende des ersten Kapitels ein Modell vorgestellt, das mit der Unterscheidung zwischen einem Menschen, der sein Leben lebt, und dem gelebten Leben eines Menschen arbeitet. Wenn wir uns aus der Perspektive der 3. Person das Leben eines Menschen anschauen, dann sehen wir, dass der Mensch ständig etwas tut. Er schläft, steht auf, trinkt Kaffee, macht den Fernseher an, fährt in die Vorlesung usw. Das, was sich aus der Perspektive der 3. Person lediglich als eine zeitliche Abfolge bestimmen lässt, schaut aus der Perspektive der 1. Person anders aus. Gewiss stehen die Dinge, die man tut, auch in einer zeitlichen Abfolge. Wir tun Dinge nacheinander. Aber für die Perspektive der 1. Person ist es viel entscheidender, dass die Dinge, die man tut, in einer ganz anderen Ordnung zueinander stehen, nämlich, wie wir im folgenden sagen werden, in einer teleologischen Ordnung oder in verschiedenen teleologischen Ordnungen.

Es geht um folgenden, noch recht trivialen Sachverhalt. Das, was wir tun, steht nicht einfach nur zeitlich verbunden nebeneinander. Wir tun vielmehr viele Dinge deswegen, *weil* wir andere Dinge tun wollen. Z.B. sind Sie heute morgen auch deswegen aufgestanden, um heute hier in die Vorlesung zu kommen. Sie tun etwas - Sie stehen auf - um damit etwas anderes zu ermöglichen, dass Sie in die Vorlesung kommen. Das, was Sie heute morgen getan haben (Sie sind aufgestanden), steht in einer, wie wir sagen wollen, Mittel-Ziel-Relation zu dem, was Sie jetzt tun, nämlich in der Vorlesung zu sitzen.

Zum einen *begründet* das Ziel, dass Sie erreichen wollen – in die Vorlesung zu kommen – das Mittel, für das Sie sich entscheiden (Sie stehen auf). Sie sind aufgestanden, *weil* Sie in die Vorlesung kommen wollten. Über die Begründungsfunktion des Ziels ist eine andere Funktion ebenso wichtig: Sie *verstehen*, warum Sie heute morgen aufgestanden sind und sich nicht noch einmal gemütlich im Bett auf die andere Seite gewälzt haben, dadurch, dass Sie ein Ziel erreichen wollten, nämlich die Vorlesung zu hören. Ohne das Ziel zu kennen wird Ihre Handlung schlicht unverständlich. Sie verstehen nicht mehr, warum Sie das tun, was Sie tun. Das griechische Wort für Ziel ist *telos*, und das Wort *Teleologie* leitet sich vom griechischen *telos* her. Unter einer teleologischen Ordnung versteht man eine Ordnung, in der die Dinge, in unserem Kontext natürlich vor allem Handlungen, auf ein Ziel hin geordnet sind. Weil wir durchaus verschiedene Ziele im Leben haben können, z.B. Freundschaften zu pflegen und Philosophie zu studieren, können wir von verschiedenen teleologischen Ordnungen sprechen, in die unsere Handlungen eingebettet sind. Sie fahren in die Kaulbachstraße, um eine Vorlesung zu hören um Philosophie zu studieren. Sie schreiben in der Pause mit Ihrem Handy eine SMS an eine gute Freundin an, um ein

Treffen mit ihr auszumachen, um die Freundschaft zu pflegen. Es wäre falsch zu behaupten, dass Sie in die Kaulbachstraße gefahren sind, um in der Vorlesungspause eine SMS an die die Freundin zu schicken - daran sehen Sie, dass es verschiedene teleologische Ordnungen gibt und dass unsere Handlungen normalerweise in verschiedene teleologische Ordnungen eingebettet sind. Die verschiedenen teleologischen Ordnungen können auch in Spannung zueinander stehen: Wenn die Freundin Ihre Hilfe braucht oder Sie einfach große Lust haben, Zeit mit ihr zu verbringen, aber auch eine Prüfung bevor steht, müssen Sie abwägen, was Sie tun und was Sie lassen. Aber normalerweise versuchen Sie so abzuwägen, dass Sie beide Ziele - das Studium der Philosophie und die Pflege der Freundschaft - erreichen können.

Natürlich tun Sie nicht alles, was Sie heute morgen getan haben, in dem klaren Bewusstsein, ein Ziel ermöglichen oder erreichen zu wollen. Manches, was man tut, tut man aus Reflex oder auch aus Gewohnheit. Für das, was ich sagen möchte, ist es aber auch nicht wichtig, dass Sie *wissen* und sich *bewußt* sind, warum Sie die Sachen tun, die Sie tun. Natürlich kann es auch sein, dass Sie sich am Abend fragen, warum Sie heute eigentlich überhaupt aufgestanden sind. Solche Tage gibt es. Die Frage zeigt, dass wir ein Bedürfnis haben, die Dinge, die wir tun, zu verstehen, und wir verstehen sie dann, wenn wir sie in einen teleologischen Zusammenhang einordnen können.

Sie können nun noch weiter fragen, warum Sie heute eigentlich in die Vorlesung gekommen sind. Die Frage zu stellen bedeutet, die teleologische Ordnung, in die das Hören der Vorlesung eingebettet ist, besser zu verstehen, und das heißt natürlich: Sich selbst und die Motivation, warum Sie die Dinge tun, die Sie tun, besser zu verstehen. Auf die Frage sind verschiedene Antworten möglich. Eine wäre, dass Sie die Prüfung schaffen wollen, weil Sie ihr Philosophiestudium mit einer guten Note beenden wollen. Eine andere Möglichkeit ist, dass Sie lernen wollen, auf philosophische Weise über den Menschen nachzudenken, weil Sie sich und das Leben besser verstehen möchten. Eine weitere Möglichkeit wäre der Spaßfaktor: Manche Vorlesungen sind vielleicht gute Unterhaltung für Sie. Ich denke, die Gründe dafür, eine Vorlesung zu besuchen, sind vielfältig, aber was mir wichtig ist, ist die Tatsache, dass wir nach Gründen fragen können, die uns verstehen lassen, warum wir das tun, was wir tun. Wenn Sie beispielsweise völlig übermüdet vom Wochenende in der Vorlesung sitzen, den Gedanken nicht folgen können, die Vorlesung selbst langweilt, dann stellt sich für Sie die Frage, ob Ihre Entscheidung, in die Vorlesung zu gehen, richtig gewesen ist, oder ob Sie nur aus einer Gewohnheit, die Sie in der Schule gelernt haben, in die Vorlesung gehen.

Nun gibt es Handlungen, die wir ausschließlich als Mittel ausführen, um ein Ziel zu erreichen. Es gibt natürlich Menschen, die finden es jeden morgen wieder von neuem schön, aufzustehen, aber normalerweise gehört das Aufstehen (zumindest für mich) zu den Dingen, die jemand nicht deswegen tut, weil er sie an sich wertschätzt und sie an sich ein Ziel für ihn sind, sondern weil ihm das Aufstehen ermöglicht, andere Dinge zu tun, die er tun will, z.B. eine Vorlesung zu hören. Einige Dinge, die wir tun, tun wir ausschließlich deswegen, um mit ihnen etwas anderes zu erreichen. Wir nehmen zum Beispiel Aspirin, um die Kopfschmerzen wegzubekommen. Normalerweise nimmt keiner Aspirin, weil es so lecker ist. Aspirin zu nehmen ist ein Mittel zu einem Ziel.

In der Handlungstheorie spricht man von Zielen, aber auch von Gütern, und ich möchte

diesen Sprachgebrauch übernehmen. Der Grund dafür, von Gütern zu sprechen, ist folgender. Wenn wir etwas wollen (sei es Aspirin, sei es eine Vorlesung zu hören), dann impliziert dieses Wollen ein bestimmtes Werturteil. Wir müssen der Auffassung sein, dass das, was wir wollen, zumindest in einer relevanten Hinsicht gut für uns ist, und es ist diese relevante Hinsicht, unter der wir es wollen. Wenn wir der Auffassung sind, das, was wir wollen, ist unter keiner Hinsicht gut für uns, dann können wir es gar nicht wollen. Selbst dann, wenn man Dinge tut, die destruktiven Charakter haben, tut man sie, weil es einen Aspekt an ihnen gibt, unter dem man der Auffassung ist, es sei besser für einen, diese Dinge zu tun als nicht zu tun. Wenn es keinen Aspekt an einer Sache gibt, den wir für gut halten, dann wollen wir diese Sache schlicht und einfach nicht.

Natürlich können wir uns irren und etwas für gut für uns halten, was gar nicht gut ist. Kein Mensch würde beispielsweise gerne abgestandenes Wasser aus einem Tümpel trinken. Jeder ist normalerweise der Überzeugung, abgestandenes Wasser ist nicht gut für einen. Stellen wir uns vor, Sie sind auf einer Bergtour knapp am Verdursten und sehen das Wasser, dann kann es passieren, dass Sie aufgrund Ihrer Situation nun einen Aspekt entdecken, unter dem Sie das negative Urteil das Wasser ist nicht gut für mich in ein positives Urteil ändern: Das Wasser ist gut für mich - weil Sie denken, dass das Wasser Sie vor dem sicheren Tod rettet.

In diesem Punkt liegt aber ein ziemliches Problem, das uns im Folgenden noch begleiten wird. Wir gehen davon aus, dass jedem Akt des Wollens ein Werturteil impliziert. Sie müssen der Auffassung sein, das, was Sie wollen, ist unter einer relevanten Hinsicht für Sie gut. Weil Sie der Auffassung sind, dass es gut für Sie ist, wollen Sie es. Nun können Sie sich aber hinsichtlich dieses Werturteils irren, d.h. das Werturteil kann objektiv falsch sein. In unserem Beispiel: Sie wollen das Wasser trinken, weil Sie der Auffassung sind, das Wasser zu trinken gut für Sie ist, weil es Sie vor dem Tod rettet. Nun kann es aber sein, dass das Wasser irgendwelchen tödlichen Erreger enthält. Das wissen Sie natürlich nicht. Und weil Sie es nicht wissen, sind Sie der Auffassung, dass das Wasser zu trinken gut für Sie ist. Darin irren Sie sich aber. Das Wasser zu trinken ist objektiv gesehen tödlich für Sie. Sie trinken das Wasser und haben sich in ihrem Urteil, dass das Wasser gut für Sie ist und Sie am Leben erhalten wird, geirrt.

Wiederum gilt, dass uns das Werturteil, in dem wir urteilen, dass etwas gut für uns ist, nicht bewusst sein muss. Manchmal wollen wir Dinge, die uns ganz merkwürdig vorkommen, und wir verstehen nicht, warum wir sie tun oder warum wir sie wollen. Wir verstehen die Dinge deswegen nicht, weil uns unsere eigenen Werturteile, die dem Wollen zugrunde liegen, nicht bewusst sind, weil wir uns nicht hinreichend kennen, weil wir uns nicht hinreichend verstehen. Dass es solche Situationen gibt ist aber kein Argument gegen die Auffassung, wir können etwas nur dann wollen, wenn wir der Auffassung sind, dass das, was wir wollen, unter einer bestimmten Hinsicht gut für uns ist. In einer Therapie geht es beispielsweise ganz wesentlich darum, Handlungen oder Emotionen, die wir nicht verstehen, dadurch zu verstehen, dass wir das Werturteil, das ihnen zu Grunde liegt, verstehen.

Wenn ich im Folgenden von einem Gut oder im Plural von Gütern spreche, dann ist zunächst nichts anderes damit gemeint als das Objekt oder die Objekte, die wir unter einer bestimmten Hinsicht für gut für uns halten, die wir erreichen wollen, selbst dann, wenn wir uns darin irren sollten.

Der nächste Schritt in meiner Argumentation besteht nun darin, drei unterschiedliche Mittel-Ziel Relationen voneinander zu unterscheiden. Wir haben schon ein Beispiel für eine Mittel-Ziel Relation kennengelernt, das Beispiel nämlich, dass wir Aspirin nehmen, um die Kopfschmerzen loszuwerden. Ich möchte das, was ich schon gesagt habe, noch einmal anders formulieren: Wir können auch sagen, das Aspirin sei ein Gut, aber das Aspirin ist nur insofern ein Gut, als es ein Mittel dafür ist, ein anderes Gut zu erreichen. Es gibt also erstens Dinge, wie das Aspirin-Nehmen, die *lediglich* deswegen gut sind, weil sie Mittel zu einem Ziel sind.

Davon zu unterscheiden ist ein Gut wie die Gesundheit. Gewiss ist Gesundheit auch ein Mittel zu einem anderen Ziel oder zu vielen anderen Zielen. Aber gesund zu sein ist auch etwas, das wir um seiner selbst willen anstreben, weil wir es normalerweise besser finden, gesund zu sein, keine Schmerzen zu haben, als krank zu sein. Gesundheit ist also selbst ein Gut, das um seiner selbst willen angestrebt wird, aber gleichzeitig auf ein Mittel für andere Güter ist. Das ist die zweite Art von einer Mittel-Ziel Relation.

Etwas komplizierter wird die Sache in folgendem Fall, und damit kommen wir zur dritten Mittel-Ziel Relation, die für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist. Denken Sie an einen Menschen, der sich das ganze Jahr über nur auf eines freut: Auf seinen Jahresurlaub. Und das, was er in diesem Jahresurlaub am liebsten macht ist für ihn bis morgens um 8 Uhr Party - jeden Tag, vier Wochen lang. Natürlich auf Ibiza. Nun kann man fragen, wie wir das Verhältnis zwischen dem Party-feiern und dem Urlaub beschreiben wollen. Wäre es richtig zu sagen, dass das Party-Feiern ein Mittel dazu ist, einen guten Urlaub zu verbringen? Wohl kaum, und selbst dann nicht, wenn man das Mittel als etwas bestimmt, was auch um seiner selbst willen angestrebt wird (wie im Fall der Gesundheit). Was diesen Fall von dem Fall der Gesundheit unterscheidet, ist die Tatsache, dass einen guten Urlaub zu haben *genau darin besteht*, jeden Tag Party zu machen. Es ist nicht so, dass das eine durch das andere erreicht wird, das man durch die Partys einen guten Urlaub erreicht, sondern dass das eine (feiern) integraler Bestandteil dessen ist, was es heißt, einen guten Urlaub zu verbringen.

Nehmen Sie ein anderes Beispiel, das noch etwas allgemeiner ist. Denken Sie an einen Komponisten, der ein neues Stück komponiert. Nun gibt es ohne Zweifel viele Gründe, warum er das Stück komponiert. Einer könnte sein, dass er damit Geld verdienen muss, damit er im Leben über die Runden kommt. Aber wir würden doch denken, dass es ein schlechter Musiker wäre, wenn das Geldverdienen seine eigentliche Motivation wäre. Natürlich kann es vorkommen, dass der Musiker auch mal Gelegenheitsarbeiten annimmt und etwas komponiert, weil er damit Geld verdient und endlich mal anständig in Urlaub fahren kann. Aber so denken wir nicht über einen Künstler, und so denkt er auch selbst nicht über sich. In dem Akt des Komponierens drückt sich vielmehr aus, was er selbst sein will. Wenn jemand Komponist sein möchte, dann kann er das nur dadurch, dass er komponiert, ohne dass das Komponieren als ein Mittel im ersten oder zweiten Sinn dazu, Komponist zu sein, verstanden werden könnte. Ähnlich könnte man die Philosophin beschreiben: das Philosophieren ist für sie nicht Mittel im ersten und zweiten Sinn zum Ziel, sondern als Mittel integraler Bestandteil dessen, was es heißt, als Philosophin zu leben.

Wir wollen begrifflich also unterscheiden zwischen (1) Gütern, die lediglich Mittel zu einem anderen Gut sind, (2) Gütern, die zwar Mittel zu einem anderen Gut sind aber auch um ihrer selbst

willen angestrebt werden und (3) Güter, die integraler Bestandteil eines anderen, von diesen Gütern unterschiedenem Gut sind. Diese drei Unterscheidungen sind Unterscheidungen davon, wie zwei Güter aufeinander bezogen sind. Wichtig daran ist mir, dass Sie sehen, dass die Auffassung, ein Gut wird *um eines anderen Gutes willen* angestrebt oder ist *ein Mittel zu* einem anderen Gut, eine viel zu vage Formulierung ist, weil unklar ist, ob das Gut, das als Mittel angestrebt wird, in die erste, zweite oder dritte Güterklasse fällt. Es geht mir jetzt im nächsten Schritt darum, von diesen drei Güterklassen noch ein viertes Gut, das nicht in diese drei Klassen fällt, zu unterscheiden.

## 2.2 Die formale Bestimmung des obersten Gutes

Ich bin bisher davon ausgegangen, dass Güter entweder teleologisch aufeinander bezogen sind oder aber in verschiedenen teleologischen Ordnungen stehen. Wir wollen ein Gut um eines anderen Gutes willen. Das ist selbst dann richtig, wenn die Relation *um eines anderen Gutes willen* unterschiedlich bestimmt werden muss. Aber lässt sich diese Kette immer weiter fortsetzen, d.h. lässt sich immer fragen, um wessentwillen wir ein bestimmtes Gut wollen? Ist das Nebeneinander verschiedener teleologischer Ordnungen das letzte Glied der Analyse? Dabei verstehe ich die Frage jetzt nicht als Frage danach, ob es uns *faktisch* immer möglich ist zu sagen, warum wir ein bestimmtes Gut wollen, sondern als Frage danach, ob es der Sache nach so ist, dass das Fragen irgendwann an ein Ende kommt. Es kann in der Tat faktisch unmöglich sein, die Frage, warum wir ein bestimmtes Gut wollen, zu beantworten. Ich denke, dass es vielen unter Ihnen nicht leicht fallen würde zu sagen, warum Sie einen Abschluss in Philosophie machen wollen. Viele von Ihnen werden diesen Abschluss *auch* - nicht nur - deswegen machen, weil Sie damit Kompetenzen für einen Beruf erwerben, aber dieser Beruf wird in den allermeisten Fällen ja nicht der der Philosophin oder des Philosophen sein. Viele von ihnen wissen noch gar nicht, was ihnen das Philosophiestudium jetzt bringt, und insofern ist es Ihnen *faktisch* unmöglich zu sagen, was für ein Gut Sie mit dem Philosophiestudium anzielen.

Von dieser faktischen Unmöglichkeit, die Frage zu beantworten, ist die *logische* Möglichkeit zu unterscheiden. Die logische Frage ist folgende: Gibt es ein Gut, bei dem sich die Frage, warum man es anstrebt, gar nicht mehr sinnvoll stellen lässt? Es wäre ein Gut, das ganz prinzipiell nicht mehr ein Mittel zu irgendeinem anderen Gut sein kann - selbst nicht ein Mittel, das um seiner selbst willen angestrebt wird. Es ist aber auch nicht ein Gut, das integraler Bestandteil eines anderen Gutes wäre, sondern so etwas wie ein letztes, oberstes Gut überhaupt. Meine These ist nun, dass es dieses oberste Gut tatsächlich gibt. Es gibt ein Gut, bei dem sich die Frage, um wessentwillen wir es anstreben, aus formalen Gründen nicht mehr sinnvoll stellt (davon ist erstens die begriffliche Frage zu unterscheiden, wie denn das oberste Gut begrifflich genauer zu bestimmen ist - das wird uns im Rest des Kapitels beschäftigen - und zweitens die inhaltliche Frage zu unterscheiden, wie denn nun inhaltlich dieses oberste Gut zu bestimmen ist). Dieses oberste Gut als das Gut, in dem alle anderen Güter integraler Bestandteil sind oder als Mittel auf dieses Gut hingeeordnet sind, ist - soviel hier einem ersten, eher intuitiven Zugang - das Glück oder das gute, sinnvolle Leben, die gelungene eigene Existenz.

Warum kommen unsere Fragen bei dem obersten Gut tatsächlich logisch an ein Ende? Das Argument dafür ist folgendes: Die Frage, *warum* jemand ein glückliches, gelungenes, gutes oder

sinnvolles (welchen Begriff wir hier nehmen wollen, muss erst einmal offen bleiben) Leben führen möchte, ist keine sinnvolle Frage mehr. Wir können zwar fragen, warum jemand meint, Philosoph oder Komponist sein zu wollen, wir können fragen, warum jemand eine Familie gründen oder ein Leben als Single einer festen Partnerschaft vorzieht, aber die Frage, warum jemand eigentlich glücklich werden möchte (bzw. warum er ein gutes oder sinnvolles Leben führen möchte), ist eine sinnlose Frage. Es kann auf sie keine Antwort geben, und zwar deswegen, weil der Begriff des glücklichen Lebens gerade den Endpunkt dessen bezeichnet, was all unserem Wollen zu Grunde liegt. Wir würden die Frage `Warum willst Du eigentlich glücklich werden?A nicht mehr verstehen können. Wenn jemand fragen würde: `Für was ist ein gelungenes, gutes, sinnvolles Leben gut?A, dann stellt er eine sinnlose Frage. Es gibt kein Aspekt, unter dem das gelungene, gute, sinnvolle Leben ein Mittel zu einem anderen Ziel sein könnte.

### 2.3 Begriffliche Bestimmung des obersten Gutes

Ich möchte im Folgenden versuchen, den Begriff des obersten Gutes noch weiter zu bestimmen. Wir haben bisher ja lediglich formal den Begriff des obersten Gutes hergeleitet. Es geht im Folgenden noch nicht um eine inhaltliche Bestimmung des obersten Gutes, sondern vor allem darum, in einem ersten Schritt die Frage zu beantworten, wie wir dieses oberste Gut denn begrifflich genauer fassen wollen. Natürlich spielen dabei auch inhaltliche Überlegungen eine wichtige Rolle, denn mit Hilfe inhaltliche Überlegungen lässt sich dann für den Gebrauch bestimmter Begriffe argumentieren oder ihr Gebrauch kritisieren. Vier Kandidaten stehen zur Auswahl, die ich der Reihe nach diskutieren möchte: Der Begriff des glücklichen Lebens, des sinnvollen Lebens, des guten Lebens und des gelungenen Lebens. Diese vier Kandidaten könnten zweifelsohne durch weitere ergänzt werden: Man könnte z.B. vom erfolgreichen Leben sprechen – aber die vier Kandidaten sind diejenigen, die in der Philosophie diskutiert werden, und deswegen möchte ich mich auf sie beschränken.

#### 2.3.1 Das glückliche Leben

Auf die Frage, wie das oberste Gut wohl begrifflich näher zu bestimmen ist, werden die meisten Menschen sicherlich antworten - einmal vorausgesetzt, sie verstehen diese Fragestellung überhaupt! -, das oberste Gut sei das glückliche Leben. Darauf kommt es im Leben an: Glücklich zu sein oder glücklich zu werden. Ich möchte im folgenden zeigen, warum der Begriff des Glücks nicht geeignet ist, das, was mit dem obersten Gut gemeint ist, adäquat zu fassen.

\_\_Glück> hat in der deutschen Sprache zwei unterschiedliche Bedeutungen, die miteinander zusammenhängen. Zum einen bedeutet Glück so etwas wie ein Zufall oder ein Schicksal, von dem wir der Auffassung sind, dass es gut für uns ist. Man hat beispielsweise Glück, wenn man zufällig in derjenigen Vorlesungsstunde anwesend gewesen ist, aus der dann die Prüfungsfrage kommt. Wenn man im Lotto alle Sechse richtig getippt hat. Etwas stößt uns in unserem Leben von außen, ohne dass wir etwas dabei machen können, zu und verändert unser Leben auf eine positive Weise.

Die zweite Bedeutung: Wir sprechen von \_\_Glück> auch dann, wenn wir ein außerordentlich frohes und intensives Gefühlsgefühl der Person bezeichnen wollen - und hier sehen Sie auch gleich, dass beide Bedeutungen miteinander zusammenhängen. Jemand hat nicht

nur Glück gehabt sondern ist auch glücklich, wenn er am Telefon erfährt, dass er alle Sechse im Lotto richtig getippt hat. Er ist vielleicht nach der Prüfung glücklich, wenn ausgerechnet die Frage, auf die er sich bei der Prüfung vorbereitet hat, auch wirklich vom Prüfer gefragt wird. Man kann aber auch glücklich sein, ohne dass dabei ein Zufall eine Rolle spielt. Wir können ein Glücksgefühl haben, wenn wir eine außerordentlich anstrengende Arbeit mit Erfolg beendet haben.

Wenn Menschen danach fragen, wie sie im Leben glücklich werden können, dann verstehen sie diese Frage oft so: Das Problem an Glückszuständen ist, dass sie zwar intensiv und sehr schön zu erleben sind, aber auch relativ kurz sind. Nach einiger Zeit ist man schon wieder in einem anderen Gefühlszustand. Wie erreichen wir nun ein Leben, in dem wir nun diesen Gefühlszustand möglichst dauerhaft erleben? Dann wären wir wahrhaft glücklich.

Dass an der Auffassung, das oberste Gut, das letzte Ziel unseres Lebens bestünde darin, sich dauerhaft in einem Glückszustand zu befinden, falsch ist - obwohl sie so naheliegt! - zeigt ein Gedankenexperiment, das Robert Nozick entwickelt hat (Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; 42ff): Stellen Sie sich vor, jemand erfindet ein Gerät, an das sich die Menschen über Elektroden im Gehirn anschließen lassen können und das Sie permanent, ohne Unterbrechung mit Glückszuständen versorgt, also den Zuständen, die Sie normalerweise nur in ganz außerordentlichen Situationen des Lebens haben. Wenn das oberste Gut des Menschen wäre, diese psychischen Zustände zu erleben, dann wäre es zwingend, dass sich jeder Mensch an diese Maschine bis zu seinem Tod anschließen lassen wollen würde. Und dem ist ganz offensichtlich nicht so. Wir können uns ohne weiteres vorstellen, dass viele Menschen sich weigern würden, sich an die Maschine anschließen zu lassen. An dieser Vorstellung ist nichts Inkohärentes, kein logischer Widerspruch. Sie wollen eine andere Art von gelebtem Leben leben, als das Leben an einer Maschine, selbst dann, wenn diese Maschine ihnen Glückszustände in ununterbrochener Folge bereiten würde. Das zeigt, dass unser oberstes Gut nicht darin bestehen kann, permanent diese Art von Glücksgefühlen zu haben.

Ein zweites Beispiel, dieses mal aus dem realen Leben: James Griffin hat in seinem Buch *Well Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford 1986“ auf den todkranken Sigmund Freud hingewiesen. Freud verzichtete, obwohl er unter starken Schmerzen litt, auf schmerzlindernde Mittel, weil er bei scharfem Bewusstsein weiterarbeiten wollte. Es ist nicht widersprüchlich, wenn Menschen lieber Schmerzen haben, um bei Bewusstsein zu sein und Dinge zu erleben, die sie, auch wenn sie schmerzhaft sind, in ihr Leben integrieren wollen. Das subjektive Glücksgefühl, das Wohlbefinden, kann also nicht letzter Orientierungsmaßstab sein.

Natürlich wird keiner auf die Idee kommen, von jemanden, der traurig, melancholisch und depressiv ist, zu behaupten, er lebe das Leben, das wir begrifflich suchen, weil wir der Auffassung sind, dass eine emotionale Helligkeit zu dem Leben, was wir leben wollen, dazu gehört. Aber wir sind der Auffassung - und das ist hier wichtig -, dass jemand deswegen emotional zufrieden und froh ist, weil er eine bestimmte Art von Leben lebt, das ihn froh macht (das wäre die Ebene des gelebten Lebens), oder weil er auf eine bestimmte *Art* auf sein eigenes gelebtes Leben bezogen ist, die ihn froh macht (das wäre die Ebene der Einstellung zu dem eigenen Leben). Es geht also darum, dass das Leben selbst oder die Art des Bezugs zum Leben der Grund dafür ist, dass jemand froh ist. Die Helligkeit des eigenen Lebens ist eine Konsequenz dessen, was man tut und wie man

lebt, aber nicht das Ziel selbst, das direkt angestrebt werden könnte. Selbst überragende Glücksgefühle wollen wir, weil uns das gelebte Leben diese Glücksgefühle beschert - also weil wir uns z.B. verliebt haben oder weil wir uns in einer umwerfenden Landschaft befinden. Wir wollen uns aber verlieben oder in einer umwerfenden Landschaft befinden, weil wir es für einen Wert halten, uns zu verlieben oder in einer umwerfenden Landschaft zu befinden, aber nicht, weil sich verlieben und in einer wunderschönen Landschaft zu sein, Glücksgefühle produziert.

Selbst dann, wenn man die Frage nach dem glücklichen Leben als Frage nach möglichst ununterbrochenen, intensiven Gefühlszuständen versteht, wird man also nicht umhin kommen, den Blick von den Gefühlszuständen weg und hin zu Tätigkeiten oder Erlebnissen zu lenken, die diese Zustände vielleicht hervorrufen. Nun kommen aber zwei Probleme hinzu: Es ist nämlich erstens nicht sicher, ob die Gefühlszustände tatsächlich hervorgerufen werden, wenn wir das Erlebnis haben. Ob Sie eine grandiose Landschaft tatsächlich so wahrnehmen, dass sie von ihrer Schönheit überwältigt sind, hängt nicht allein an der Landschaft, sondern auch an ihrer Disposition, die Landschaft tatsächlich so zu erleben. Und da kann uns vieles im Weg stehen: Kopfschmerzen, Sorgen, Gedanken, Beziehungsstress... Zweitens ist unsicher, in welchem Maße wir überhaupt Erlebnisse willentlich herbeiführen können, die uns diese Gefühlszustände beschern. So können wir uns z.B. nicht willentlich verlieben, und selbst dann, wenn wir uns verlieben, können wir nur eingeschränkt bewirken, dass dieser Zustand anhält. Sicherlich ist es möglich, durch Drogen diese Gefühlszustände hervorzurufen. Aber in diesem Fall suchen wir die Gefühlszustände an falscher Stelle, weil wir, wenn wir durch Drogen glücklich sind, wissen, dass es nicht unser gelebtes Leben ist, das uns glücklich macht. Deswegen

Wir wollen also im folgenden nicht mehr vom glücklichen Leben sprechen, aber einen Aspekt, warum vielleicht der Begriff des glücklichen Lebens attraktiv ist, mit in die folgenden Überlegungen aufnehmen: Das Lebens, das wir führen wollen, soll eine positive emotionale Qualität haben, die uns froh macht. Ich möchte diese auf das Leben als Ganze bezogene positive emotionale Qualität begrifflich als Zufriedenheit fassen. Der Begriff der Zufriedenheit beinhaltet allerdings mehr als nur eine emotionale Qualität - wir werden das im Zusammenhang mit dem dritten Kapitel über die Emotionen noch genauer sehen, aber der Begriff der Zufriedenheit hat auch eine emotionale Komponente. Der Begriff der Zufriedenheit hat den Nachteil, dass man ihn leicht im Sinn einer bürgerlichen Saturiertheit verstehen kann. Ich bin dann zufrieden, wenn in meinem Leben möglichst nichts Herausforderndes, in Frage stellendes mehr passiert oder wenn alles wie geplant ruhig läuft. Diese Art der Zufriedenheit ist natürlich nicht gemeint. Es geht um eine tatsächliche Freude am eigenen Leben, die aber nicht die intensive Qualität wie ein Glückserlebnis hat. Dabei ist ein weiterer Aspekt wichtig: Es geht um das Leben als Ganzes, mit dem wir zufrieden sind, nicht um einzelne Episoden des Lebens.

### 2.3.2 Das sinnvolle Leben

Eine zweite Möglichkeit, das oberste Gut zu beschreiben, besteht darin, vom sinnvollen Leben zu sprechen. Der Sinn des Lebens oder den Sinn des Lebens zu finden ist dann das oberste Gut. Auch hier müssen wir zunächst wieder schauen, wie der Begriff des ‚Sinns des Lebens‘ oder des ‚sinnvollen Lebens‘ verwandt wird um dann zu schauen, worin die Vorteile und die Nachteile

liegen, vom sinnvollen Leben zu sprechen, wenn wir das oberste Gut meinen.

### 2.3.2.1 Ludwig Wittgenstein

Beginnen möchte ich mit einem merkwürdigen Phänomen: Es ist klar, dass viele Menschen nach dem Sinn des Lebens fragen. Nun hat Ludwig Wittgenstein darauf aufmerksam gemacht, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens sich in wichtiger Hinsicht von anderen Fragen unterscheidet. Wenn ich beispielsweise frage und wissen möchte, wie viele Menschen jetzt in dem Raum, in dem ich mich befindet, sind, dann ist der Prozess des Suchens nach einer Antwort damit abgeschlossen, dass ich, nachdem ich alle Menschen hier gezählt habe, weiß, wie viele Menschen hier im Raum sind. Ich kann die Frage beantworten, und diese Antwort kann ich auch anderen geben, wenn sie wissen wollen, wie viele Menschen mit mir im Raum gewesen sind. In seinem *Tractatus logico-philosophicus* schreibt Wittgenstein unter der Nummer 6.521, dass sich die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht auf eine solche Art beantworten lässt und dass wir folglich die Suche nach dem Sinn des Lebens anders verstehen müssen als analog zu der Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie viele Menschen mit mir im Raum sitzen.

` Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)A

Wittgenstein weist darauf hin, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens zwar oberflächengrammatisch die Form einer Frage hat, es aber dem Fragenden aber im Unterschied zu anderen Fragen nicht darauf ankommt, eine Antwort auf die Frage zu bekommen. Er stellt zwar die Frage, aber es geht ihm nicht darum, eine Information zu bekommen und durch diese Information nun etwas zu wissen, das er bisher noch nicht gewusst hat. Er ist nicht auf der Suche nach Informationen. Wer meint, in einem Gespräch mit einem Menschen, der am Sinn des Lebens zweifelt, aufgefordert zu sein, ihm den Sinn durch einen Satz oder gar eine Theorie darlegen zu sollen, hat die Frage und den Menschen völlig missverstanden. Die Frage nach dem Sinn des Lebens deutet vielmehr auf ein existentielles Problem hin, und dieses Problem löst sich nicht durch Nachdenken, nicht durch Informationen, sondern durch eine Art zu leben. Das Problem, so Wittgenstein, verschwindet dadurch, dass sich die Frage nicht mehr stellt, weil das Leben sinnvoll ist, d.h. nicht mehr in Frage steht, obwohl man nicht adäquat ausdrücken kann, was die Antwort auf die Frage nach dem Sinn sein könnte. Wir werden die Tragweite der Behauptung von Wittgenstein zu prüfen haben.

### 2.3.2.2 Unterschiedliche Fragen

Ich möchte damit beginnen, einige begriffliche Unterscheidungen einzuführen, um das Problem, das Wittgenstein in den Blick nimmt, genauer zu fassen. Wir wollen dazu drei verschiedene Fragen unterscheiden:

- (1) Was ist der Sinn des Lebens?
- (2) Was ist der Sinn meines Lebens?
- (3) Wann ist mein Leben sinnvoll?

Der Ausdruck (1) *„der Sinn des Lebens“* - und nur von dem spricht Wittgenstein im Zitat des *Tractatus* - ist, wie Sie besonders im Vergleich mit den anderen Formulierungen sehen, tatsächlich problematisch. Er suggeriert bereits durch die grammatische Form, das es so etwas wie *den einen* (das macht der bestimmte Artikel im Ausdruck deutlich) Sinn für *jedes* zumindest menschliche Leben gibt (eine Frage, die uns später noch beschäftigen wird, ob man nämlich von dem Sinn des Lebens von Pflanzen und Tieren sprechen kann, werde ich jetzt absehen). Die Formulierung setzt also eine sehr starke Annahmen voraus, von denen wir gar nicht so sicher sind, ob wir sie tatsächlich machen möchten, wenn wir darunter leiden, dass unser Leben sinnlos ist und nach Sinn fragen. Wir wollen deswegen zunächst von der Frageform (1) absehen - später werden wir wieder zu ihr zurückkommen - und uns der Frage danach, wann das eigene Leben sinnvoll ist (3) und was daraus vielleicht für den Sinn des eigenen Lebens (2) gefolgert werden kann, zuwenden.

Anders als die Formulierung (1) ist unbestritten, dass auf die Frage (3) eine sprachliche Antwort möglich ist. Wenn uns jemand sagt, dass er sein Leben immer dann als sinnvoll erlebt, wenn er anderen hilft oder mit seinen besten Freunden ein Fest feiern kann, werden wir daran nicht zweifeln, dass er sein Leben wirklich so erlebt, selbst wenn wir unser *eigenes* Leben nicht durch diese Tätigkeiten als sinnvoll erleben würden. Einer Person, die sagt, dass ihr eigenes, persönliches Leben durch bestimmte Tätigkeiten sinnvoll wird, werden wir keinen grammatischen Missbrauch des Wortes *„Sinn“* vorwerfen, selbst dann, wenn diese Tätigkeiten für uns nicht dazu führen, dass wir unser eigenes Leben sinnvoll finden.

Halten wir also fest: Die Sinnfrage kann unterschiedliche Formen annehmen. Während wir den Verdacht haben, dass die Frage nach *dem Sinn des Lebens* vielleicht tiefengrammatisch gar keine Frage ist, weil es keine Antwort auf die Frage geben *kann*, gibt es andere Formulierungen der Sinnfrage, die nahelegen, dass sie beantwortet und sprachlich mitgeteilt werden können. Aber was heißt es überhaupt, nach Sinn zu fragen? Worauf zielt unsere Frage?

### 2.3.2.3 Sinnlosigkeit

Ich möchte mich der Frage danach, wann ein Leben sinnvoll ist, dadurch nähern, dass ich mit der Darstellung des existentiellen Problems beginne. Was meint man eigentlich, wenn man sagt, dass das eigene Leben sinnlos sei? Wenn wir genauer verstehen, was mit Sinnlosigkeit gemeint ist, dann dürfte auch klarer werden, was die Kriterien dafür sind, dass etwas sinnvoll ist.

Der Mythos von Sisyphos ist vor allem durch den französischen Existentialisten und Literaten Albert Camus zum Inbegriff einer sinnlosen, sinnentleerten Existenz geworden. Sisyphos wird von den Göttern bestraft, weil er den Menschen einige Geheimnisse der Götter verraten hat. Die Götter bestrafen ihn: Er muss fortan einen schweren Felsbrocken einen Berg bis zum Gipfel hochtragen um ihn dann, am Gipfel angekommen, auf der anderen Seite des Berges wieder herabrollen zu lassen. Aber der Stein ist für Sisyphos zu schwer. Wie sehr er sich auch anstrengt, er erreicht sein Ziel nie. Immer kurz vor dem Gipfel entgleitet ihm der Stein, rollt zum Ausgangspunkt ins Tal zurück, Sisyphos läuft den Berg wieder hinunter und beginnt erneut mit der Plackerei.

Camus bezieht den Mythos auf das sinnlose Leben des Menschen. Das Leben ist eine einzige Schinderei, nichts als Arbeit, und am Ende völlig sinnlos. Es ist nicht ganz klar, worin

genau die Sinnlosigkeit besteht, und hier müssen wir nun genauer schauen. Richard Taylor hat in einem einflußreichen Kapitel seines Buches *The Meaning of Life* verschiedene Varianten durchgespielt, und auf drei Varianten möchte ich eingehen (Richard Taylor: Kapitel 18: *The Meaning of Life*, in: ders.: *Good and Evil: A New Direction*, New York 1970; dt: *Sisyphos und wir*, in: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart 2000, 87-95). Die erste Variante ist eine unmittelbare Interpretation von Camus. Sie besteht in folgender Deutung: Das, was Sisyphos tut, ist eine ziellose und stumpfsinnige Arbeit, aber nicht die körperliche Mühe und Plackerei steht dabei im Vordergrund: Wir könnten das Bild austauschen und uns zwei Menschen denken, von denen der eine einen Stein von einem Ausgangspunkt abholt und ihn einem anderen Menschen gibt, dieser nimmt den Stein und trägt ihn zum Ausgangspunkt zurück, der erste Mensch holt ihn dort wieder ab und gibt ihn dem zweiten usw. Stellen Sie sich vor sie sehen das, ein, zwei Stunden und wissen dann, dass diese Menschen bis in alle Ewigkeit diese Tätigkeiten weiter vollziehen werden: Ein Bild der Absurdität und Sinnlosigkeit.

Eine zielgerichtete Tätigkeit, die ohne ein Ziel verläuft, ist tatsächlich sinnlos. Es gibt zwar Tätigkeiten, die kein Ziel haben müssen als die Ausübung der Tätigkeit selbst, z.B. tanzen oder meditieren, aber diese Arten von Tätigkeiten meint Taylor natürlich nicht. Es gibt eine enge Verbindung von ‚Sinn‘ und ‚Ziel‘ oder auch von ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘. Wenn wir beispielsweise sagen, der Sinn eines Theaterstückes sei, das Gewissen des Publikums aufzurütteln, dann gebrauchen wir das Wort *„Sinn“* in der Bedeutung von *„Ziel“* und *„Zweck“*. Die Frage nach dem Sinn stellt sich also vor allem dann, wenn wir Tätigkeiten ausüben, die kein erkennbares Ziel und kein erkennbaren Zweck haben. Das quält uns. Wenn wir nicht erkennen, was das Philosophiestudium soll, wenn das unmittelbare Ziel zwar die Prüfung ist, aber wir uns fragen, was für einen Zweck das Bestehen der Prüfung selbst hat, dann zweifeln wir an dem Sinn unseres Studiums. Die Sinnfrage stellt sich in dem Maße, in dem es uns nicht gelingt, unsere Tätigkeiten, insofern sie zweckgebunden sind, in einer Teleologie zu begreifen.

#### 2.3.2.4 Sinn und Wert

Eine erste, wichtige Änderung an der Geschichte von Camus, die Taylor vornimmt, - und damit die zweite Variante - besteht in folgender Zusatzannahme: Die barmherzigen Götter verabreichen Sisyphos eine medizinische Substanz, eine Droge, die bewirkt, dass Sisyphos von nun an nichts schöner im Leben findet als Felsbrocken den Berg hinaufzurollen. Es ist völlig egal, ob der Felsbrocken je auf der anderen Seite des Berges wieder hinabgestoßen wird oder nicht: Die Tätigkeit selbst macht dem Sisyphos so viel Freude, dass er sie als sinnerfüllend erlebt und nicht mehr leidet. Wir könnten Taylors Veränderung auch anders ausdrücken: Die Droge hat bewirkt, dass die Tätigkeit, die Sisyphos unternimmt, eine Tätigkeit ist, die nicht mehr wegen eines Ziels, sondern um ihrer selbst willen ausgeübt wird. Damit kann die Frage nach dem Sinn entfallen. Zumindest entfällt sie für Sisyphos. Aber würden wir jetzt sagen, dass Sisyphos Arbeit sinnvoll ist?

Taylor sagt ganz zu Recht, dass die Tatsache, dass Sisyphos die Arbeit nun Spaß und Freude macht. Taylor drückt diese Freude an der Arbeit, die Sisyphos nun hat, so aus, dass er sagt, Sisyphos habe den Sinn seines Lebens in dieser Arbeit gefunden. Menschen, die ihre Arbeit und Tätigkeit erfüllend erleben, die den Eindruck haben, sie verbringen ihre Lebenszeit damit, was

ihnen Freude macht und ihnen liegt, stellen sich die Frage nach dem Sinn ihres Lebens nicht. Aber bedeutet das tatsächlich schon, dass wir ihr Leben als sinnvoll bezeichnen würden? Lebt Sisyphos nun sinnvoll? Hat er gar den Sinn des Lebens gefunden?

Das Problem ist folgendes: *Aus der Perspektive der 3. Person* hat sich an der Sinnlosigkeit seiner Tätigkeit überhaupt nichts geändert. Der Subjektivismus, den Taylor hier vertritt, und der die Frage nach dem Sinn ausschließlich an die Perspektive der ersten Person bindet, ist unplausibel, denn etwas scheint in seiner Bestimmung des Sinns zu fehlen. Es ist der Zusammenhang zwischen dem Wert, den eine Tätigkeit hat, und dem Sinn, den sie hat. Auch hier kann man auf einen engen sprachlichen Zusammenhang hinweisen: Der Sinn von etwas liegt häufig in der Bedeutung, die etwas hat, und die Bedeutung ist mit dem Wert, den etwas hat, verbunden. Taylors Subjektivismus zeigt sich daran, dass sich Sisyphos unter Drogen nicht von dem Menschen unterscheidet, der an Nozicks Glücksmaschine anschließen lässt. Sein Leben beschert ihm fortwährende Glücksgefühle.

Um diesen Sachverhalt noch etwas klarer darzustellen, möchte ich eine Unterscheidung einführen: Die Unterscheidung zwischen wertvollen und wertlosen sowie sinnvollen und sinnlosen Tätigkeiten (ich beziehe mich dabei auf: Richard Sylvan und Nicholas Griffin: *Dem> Sinn des Lebens auf der Spur*, in: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart (2000) 445-478):

Handlung ist aus der Perspektive der dritten Person:	Handlung ist aus der Perspektive der ersten Person:	Die Handlung ist an sich
wertvoll	Sinnvoll	sinnvoll
wertlos	sinnvoll (Sisyphos unter Drogen)	sinnlos
wertvoll	sinnlos (Sisyphos baut einen Tempel)	sinnlos oder sinnvoll?
wertlos	sinnlos (Sisyphos bei Camus)	sinnlos

Die Unterscheidung zwischen Wert und Sinn macht deutlich, warum unsere Intuition, ein Leben unter Drogen, das zwar aus der Perspektive der 1. Person als sinnvoll erlebt wird, sei eigentlich sinnlos, wenn die Tätigkeit aus der Perspektive der 3. Person wertlos ist, richtig ist. Die Frage nach dem Sinn, so meine These, kann nicht ausschließlich aus der Perspektive der ersten Person beantwortet werden, weil sie mit der Frage nach dem Wert und der Bedeutung dessen, was jemand tut, verbunden ist. Auch die Frage nach dem Wert kann nicht allein aus der Perspektive der 1. Person beantwortet werden, weil ein Wert in diesem Fall nicht einfach dadurch bestimmt werden können, was eine Person selbst wertvoll *findet*. Werte sind in diesem Kontext etwas, das aus der Perspektive der 3. Person wertgeschätzt wird. Wir müssen also mit zwei Begriffen arbeiten, dem des Wertes und dem des Sinnes, und dabei müssen wir den Begriff des Wertes eine Bedeutung geben, die über die Bedeutung des Wertes *für* eine bestimmte Person, hinausgeht - wir werden später noch sehen, wie das genauer zu verstehen ist.

Lassen Sie mich zuvor noch anmerken, dass es eine Diskussion darüber gibt, ob man den

Sinn seines Lebens findet oder erfindet, ob man ihn entdeckt oder konstruiert. Wenn Tätigkeiten nur dann sinnvoll sind, wenn sie wertvoll sind, ist klar, dass der Sinn des Lebens nicht einfach erfunden werden kann. Ich kann mir den Sinn nicht selbst beliebig geben, denn es gibt ein Kriterium dafür, was sinnvoll ist und was nicht, das unabhängig von dem ist, was ich selbst aus der Perspektive der 1. Person sinnvoll finde. Das bedeutet natürlich nun wieder auch nicht, dass man den Sinn seines Lebens finden muss - als sei Sinn etwas, das versteckt ist und entdeckt werden muss. Ich denke, die Alternative zwischen Sinn finden und erfinden ist keine gute Alternative. Im konkreten Fall, der Sinnfindung eines Menschen, ist es eher ein komplexer Vorgang von Deutung, Interpretation, Erfahrung, das bestimmte Dinge Wert und Bedeutung haben, Einbeziehung der eigenen Fähigkeiten und Talente usw.

Wenn wir die Fälle durchgehen, sehen wir gleich, dass der erste Fall unproblematisch ist: Jemand findet in der Perspektive der ersten Person eine Tätigkeit, die er ausübt, sinnvoll. Diese Tätigkeit ist auch in der Perspektive der dritten Person sinnvoll. Im zweiten Fall findet Sisyphos die Tätigkeit zwar sinnvoll, aber sie ist wertlos - und damit auch aus der Perspektive der dritten Person sinnlos.

Um deutlich zu machen, warum wir tatsächlich einen Wertbegriff brauchen, der auch der Perspektive der 3. Person standhält, und um unsere Intuition abzusichern, dass wir Sisyphos Leben unter Drogen - auch wenn er es selbst sinnvoll findet - sinnlos finden, möchte ich ein anderes Beispiel bringen: Wir würden es als extrem merkwürdig wenn nicht sogar unglaublich finden, wenn uns jemand begegnet, der uns versichert, dass, was sein Leben sinnvoll macht, sei Schokoladeessen und Fernsehschauen, und zwar vor allem die Sendungen in RTL II. Wir würden vielleicht noch vermuten können, dass Schokoladeessen und Fernsehschauen für den Menschen eine bestimmte Funktion hat, z.B. dass er sich entspannen möchte, aber wir würden ihm nicht glauben, dass Fernsehen Sinnerfüllung bieten kann, weil wir RTL II-schauen überwiegend als wertlos einstufen, abgesehen von der Entspannung, die der Sender denjenigen bietet, die sich dabei eben gut entspannen können. Aber wenn man sich entspannt, dann fragt sich: Wovon? Andererseits fänden wir es weit weniger abwegig, wenn jemand dadurch, dass er Freunde trifft und sich sozial für den Aufbau eines Aids-Hospitals engagiert, sein Leben sinnvoll findet. Und zwar selbst dann, wenn wir davon ausgehen, dass das Treffen mit dem Freund schwierig gewesen ist, weil der Freund schwer krank ist oder das soziale Engagement einen unruhig macht, weil man mit so vielen Problemen, nicht zuletzt mit dem Tod, konfrontiert wird.

Wir brauchen, wenn wir von einem sinnerfüllten Leben sprechen möchten, also Wertvorstellungen. Ein Leben, das sich in wertlosen Tätigkeiten erschöpft, ist kein sinnvolles Leben. Ein Leben in Luxus auf dem Golfplatz kann genauso sinnenleert sein wie ein Leben vor dem Fernseher. An diesen Beispielen kann auch noch einmal deutlich werden, warum der Begriff des glücklichen Lebens nicht geeignet ist, das oberste Gut zu bezeichnen, das wir begrifflich näher bestimmen wollen. Ein sinnvolles Leben zeichnet sich nicht dadurch aus, dass es einem Glücksgefühle beschert. Ein sinnvolles Leben kann durchaus Krisen beinhalten, Phasen, in denen es einem nicht gut geht. Aber die Tatsache, dass es einem nicht gut geht - die eigene Befindlichkeit also - ist, wenn wir nach einem sinnvollen oder sinnlosen Leben fragen, kein entscheidendes Kriterium mehr dafür, ob das Leben sinnvoll oder sinnlos ist. Positiv gewendet: Zum Leben, das

wir zu bestimmen suchen, gehört eine Art von Fraglosigkeit und Zufriedenheit mit dem, wie man lebt. Es gibt für einen Menschen, der sein Leben als sinnvoll erlebt, keinen Grund, das gelebte Leben und die Einstellung zum gelebten Leben in Frage zu stellen. Das bedeutet nicht, dass dieses Leben krisenlos ist, aber man versteht die Krisen auf eine Art und Weise, so dass sich die Frage nach dem Sinn nicht stellt. Mehr noch: Die Krisen lassen sich verstehen und damit auch akzeptieren, wenn wir sie im Blick auf das, was unser Leben sinnvoll macht, verstehen können.

Die beiden Beispiele, Freude treffen und ein Aids-Hospital aufbauen, zeigen auch, dass es kategorial unterschiedliche Dinge sind, die unser Leben sinnvoll machen können. Ein Aids-Hospital aufzubauen ist ein Projekt, das jemand in Angriff nimmt. Er setzt sich für ein Ziel ein, das er sinnvoll findet, und lässt sich von diesem Ziel in Beschlag nehmen. Um dieses Ziel zu erreichen, muss er viele Dinge tun, Briefe schreiben, Anträge formulieren, Leute treffen usw. Diese Dinge, die er tun muss, sind Mittel, um das Ziel zu erreichen. Manche davon sind Mittel, die wir nicht um ihrer selbst willen wählen würden, wie z.B. Anträge formulieren. Manche sind Mittel, die wir auch um ihrer selbst willen interessant finden, z.B. bestimmte interessante Leute zu treffen, mit denen wir das Projekt realisieren können.

Das Beispiel, dass wir einen Freund treffen, ist anders, weil die Art der Tätigkeit anders ist. Mit einem Freund zusammenzusein hat kein Ziel außerhalb der Tätigkeit selbst. Die Tätigkeit selbst ist schon das Ziel. Ich betone das deswegen, weil man leicht meinen kann, dass das Leben ausschließlich dadurch sinnvoll ist, dass ich Projekte, die ich sinnvoll finde, realisiere. Aber zu einem sinnvollen Leben können ganz andere Dinge gehören: Ein Leben kann sinnvoll sein, weil man in bestimmten Arten von Beziehungen zu anderen Menschen steht, die mir unabhängig von Lebensprojekten, die ich verfolgen möchte, sinnvoll erscheinen. Wir werden diesen Punkt im übernächsten Kapitel weiter bedenken, wenn es um die Bedeutung von Beziehungen für das gelungene Leben geht.

Nun wird nicht jeder es sinnvoll finden, sich selbst für den Aufbau eines Aids-Hospitals einzusetzen. Wir glauben zwar Menschen, die uns sagen, dass sie ihr Leben dadurch sinnvoll finden, dass sie sich für das Aids-Hospital einsetzen, aber das bedeutet noch nicht, dass dieser Einsatz unser eigenes Leben sinnvoll machen würde. Im Zusammenhang mit diesem Problem hat die amerikanische Philosophin Susan Wolf folgende schlagwortartige Bestimmung des Sinns vorgeschlagen: `Sinn entsteht, wenn subjektive Anziehung mit objektiver Attraktivität zusammentrifftA [Susan Wolf: Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens, in: Holmer Steinfath (Hg.): Was ist ein gutes Leben? Frankfurt (1998) 167-195]. Diese Formel ist zwar hochproblematisch, aber was mir an dieser Bestimmung zunächst gefällt und was auch unproblematisch ist, dass sie für die individuellen Fähigkeiten und Talente offen ist und der Tatsache gerecht wird, dass Menschen in unterschiedlichen *Tätigkeiten* Sinn erleben. Andererseits bringt diese Bestimmung aber auch zum Ausdruck, dass nicht jede Tätigkeit, die man anziehend findet, Sinn stiften kann. Das meint Wolf mit *objektiver Attraktivität*, ohne aber - was sie selbst als Schwachpunkt ihrer Theorie bezeichnet - hinreichend genau angeben zu können, was Kriterien der objektiven Attraktivität sind. Aber klar ist, dass hinter der Auffassung der objektiven Attraktivität Wertvorstellungen stehen müssen, die über die persönlichen Wertvorstellungen hinausgehen, weil es Wertvorstellungen sind, die erstens zumindest von einer für die Person

relevanten Gruppe von Menschen geteilt wird (das wäre ein positives Kriterium) und von denen ich zweitens konsistent der Auffassung sein muss, dass sie eigentlich jeder Mensch wertvoll oder finden könnte oder zumindest ihr indifferent gegenübersteht (das wäre ein negatives Ausschlusskriterium). Die zweite Einschränkung soll ausschließen, dass das Leben eines Verbrechers in einer Bande sinnvoll ist, weil das, was er tut, ja von seinesgleichen wertgeschätzt wird. Aber auch ein Verbrecher kann nicht der Auffassung sein, dass er einer Arbeit nachgeht, die eigentlich jeder Mensch wertvoll finden *könnte*. Wenn man von Objektivität sprechen möchte, dann scheint mir das nur in diesem Sinn möglich zu sein: Ich erfahre, dass es für eine relevante Gruppe von Menschen wichtig ist und bin der Überzeugung, dass jeder Mensch das, was ich tue, wertvoll finden könnte – selbst, wenn ich mich hierin täusche.

Das Problem in der Formulierung von Wolf besteht also darin, dass sie mit dem Adjektivpaar ‚subjektiv – objektiv‘ eine viel zu grobe Unterscheidung an das Problem des Sinns heranträgt. Es ist ein weiter Weg von der Tatsache, dass das, was ich mache, von Bedeutung für andere Menschen ist, bis hin zu der Behauptung, das, was ich mache, sei ‚objektiv attraktiv‘. Diese ‚Objektivität‘ wird zudem dadurch erschwert, dass als 3. Personen ja nicht nur Personen in Frage kommen, die meine Zeitgenossen sind und vielleicht ebenso gefangen und befangen in Wertvorstellungen, die sich über die Epochen hin ändern. Eine Tätigkeit, die vor hunderten von Jahren oder auch in einer ganz anderen Gesellschaft allgemein als wertvoll (und damit sinnvoll) anerkannt worden ist, kann aus einer anderen kulturellen oder historischen Perspektive wert- und damit sinnlos sein. Objektivität zu erreichen kann also, wenn überhaupt, nur ein Ideal sein, aber dieses Ideal lässt sich nicht anders fassen als dadurch, dass man der Auffassung sein muss, dass die Tätigkeit, die ich ausführe, prinzipiell von allen Menschen anerkennenswert ist.

Wir haben gesehen, dass Tätigkeiten dann sinnvoll sind, wenn sie für eine relevante Gruppe von anderen Menschen wertvoll sind. Wir könnten ebenso gut sagen: Wenn sie Bedeutung für andere Menschen haben. Dass Sinn und Bedeutung ganz eng miteinander zusammenhängen, zeigt sich schon sprachlich daran, dass das Wort *„Sinn“* oft im Sinn von *„Bedeutung“* gebraucht wird – z.B. gerade schon in diesem Satz, dass das Wort *„Sinn“* oft im *Sinn* (also der Bedeutung) von *„Bedeutung“* gebraucht wird. Sinnvoll ist ein Leben dann, wenn es Bedeutung für andere hat, und das bedeutet: Wenn es für andere Menschen von Wichtigkeit oder Wert ist. Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass das Leben von Pflanzen und Tieren sinnvoll ist: Wenn es eine Bedeutung für andere Lebewesen hat, von der Rolle, die das Gras in der Nahrungskette spielt bis zu Struppi, dem sympathischen Hund, der der ganzen Familie Freude macht.

Ich komme damit zur dritten Variante von Taylor. Taylor bittet uns uns vorzustellen, dass Sisyphos nicht einfach einen Stein den Berg hochrollt, sondern seine ganze körperliche Energie einsetzt, um einen Tempel zu bauen, der dann von Generationen von Menschen für seine Schönheit und Erhabenheit bewundert wird. Taylor meint nun, allein die Tatsache, dass auch dieser Tempel irgendwann verrottet und nicht ewig bestehen bleibt, zeige die Sinnlosigkeit von Sisyphos Tun. Ja selbst dann – das ist Taylors vierte Variante –, wenn der Tempel, sobald er einmal gebaut sei, ewig besteht und Sisyphos nach getaner Arbeit ewig die Schönheit des Tempels bewundern könne, sei sein Leben dann doch von totaler Langeweile gezeichnet – immer nur einen Tempel

anschauen ist doch öde! - eine sinnlose Existenz also.

Ich glaube nicht, dass wir in diesen Punkten Taylor Recht geben müssen. Es ist nicht einzusehen, warum die Dauerhaftigkeit oder sogar die Ewigkeit dessen, was man tut, ein Kriterium dafür sein soll, dass das Leben sinnvoll ist. Hier überzieht Taylor die Kriterien, oder übernimmt ungeprüft Kriterien, die vielleicht religiöser Natur sind, wenn man vertritt, nur das sei wertvoll, was ewig ist. Aber wir haben keinen Grund, uns dieses Kriterium zu eigen zu machen, denn dass Dinge sinnvoll sind, auch wenn sie nicht ewig sind, haben wir gezeigt. Die Tatsache, dass er an dem phantastischen Tempel baut, der für ihn selbst und für andere Menschen einen Wert darstellt - wenn auch keinen ewigen Wert -, kann seinem Leben einen Sinn geben, weil das sinnvoll sein kann, was eine Bedeutung für andere Menschen hat.

Lassen Sie mich darauf hinweisen, dass Taylor von der Voraussetzung ausgeht, dass ein Leben überhaupt nur dann sinnvoll sein kann, wenn es ewig ist - und selbst dann ist noch nicht garantiert, dass es nicht in einer großen Langeweile mündet. Die Tatsache, dass wir sterben werden und nicht ewig leben, macht Sinn in unserem Leben unmöglich. Es ist der Tod, der den Sinn in unserem Leben bedroht und unser Leben unsinnig macht. Ich werde diese These erst im letzten Kapitel diskutieren, wenn wir uns mit dem Tod auseinandersetzen, möchte aber schon an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die These zumindest in dieser einfachen Form nicht stimmt, weil es auch dann, wenn wir sterben werden, zumindest sinnerfüllte Abschnitte im eigenen Leben im Sinn von (3) geben kann.

Der Tempelbau, *kann* Sisyphos' Leben einen Sinn geben - aber er *muß* es nicht. Das zeigt der dritte Fall in der Tabelle - wobei ich jetzt davon ausgehe, dass Sisyphos aus seiner Perspektive die Handlung sinnlos findet. Der Fall ist vielleicht seltener, aber er kommt durchaus vor. Zwar tut jemand etwas, von dem er auch selbst überzeugt ist, dass die Tätigkeit wertvoll ist (so kann Sisyphos der Überzeugung sein, dass seine Tätigkeit wertvoll ist), aber dennoch gibt diese Tätigkeit seinem Leben keinen Sinn in folgender Bedeutung: Es bleibt eine innere Unruhe, eine innere Leere, obwohl er selbst sieht, dass das, was er tut, wertvoll für andere ist, vielleicht auch von objektiver Wichtigkeit. Aber all das hilft ihm nicht, seine innere Leere zu überwinden. Es ist ein Fall, in dem zwar aus der Perspektive der dritten Person gesagt werden kann, das Leben sei sinnvoll, und auch ein Handelnder selbst, wenn er die Perspektive der dritten Person seinem eignen Leben gegenüber einnimmt, einsehen kann, dass es sinnvoll ist, weil es für andere wertvoll ist und weil er die richtige Person ist, die Dinge zu tun, die er tut - aber dennoch die Sinnleere bleibt. Es ist dieser Fall, der dann die Frage nach *dem* Sinn *des* Lebens provozieren kann und wo wir uns nicht mehr an Sätzen der Form (2) und (3) orientieren können.

### 2.3.2.5 Der Sinn *des* Lebens

Wir sehen, dass die Klärung der Sätze der Form (2) und (3) zwar weiterhilft, aber tatsächlich nicht alle möglichen Fälle abdeckt, in denen man die Frage nach Sinn stellen kann. Denn es läßt sich ohne Widerspruch denken, dass es jemand zwar sinnvoll findet, ein Aids-Hospital auszubauen und Freunde zu treffen, angesichts der eigenen Sterblichkeit oder der Unbedeutendheit dieser Tätigkeiten angesichts der Weltprobleme und des ganzen Universums doch sehr tief im Innern das Gefühl der Sinnlosigkeit der eigenen Existenz verspürt. Damit

kommen wir zum dritten Fall: Zwar ist er selbst auch der Auffassung, dass seine Tätigkeit objektiv wertvoll ist, aber diese Tatsache bedeutet nicht, dass er von dem Sinn seines Lebens überzeugt ist.

Ein erster Punkt, der hier zu beachten ist, ist folgender: Jemand, der Episoden seines Lebens wertvoll findet, wird diese Episoden auch sinnvoll finden können - aber eben nur als Teilaspekte. Die Frage nach dem Sinn stellt sich aber in bezug auf das Leben als Ganzes. Nun kann man hier vielleicht keine ganz klare, scharfe Grenze ziehen und behaupten, diejenigen Teilaspekte des Lebens, in denen man wertvollen Arbeiten nachgeht, seien zwar sinnvoll, das Ganze sei aber nicht sinnvoll. Denn in dem Moment, in dem man einen Teilaspekt als sinnvoll erlebt, stellen sich an die Tätigkeit keine weiteren Fragen. Diese Fragen müssten sich aber stellen, wenn man scharf unterscheiden könnte zwischen sinnvollen Tätigkeiten und dem Sinn des Lebens als Ganzem. Insofern hängt der Sinn des Ganzen auch an dem Sinn der Teilaspekte.

Damit sei das Problem aber nicht vom Tisch gewischt. Es gibt tatsächlich Menschen, die die Frage nach dem Sinn des Ganzen von dem Sinn der einzelnen Vollzüge im Leben unterscheiden. Diese Menschen haben meist sehr starke metaphysische Intuitionen oder sind religiös geprägt. Das bedeutet, dass sie aufgrund ihrer Weltanschauung eine bestimmte Annahme für plausibel halten, nämlich die Annahme, dass es etwas Absolutes gibt, auf das der Mensch hin in irgendeiner Form bezogen ist. Innerhalb dieser Weltanschauung ist es nun so, dass die Frage, ob das Leben sinnvoll ist oder nicht, tatsächlich an der Verbindung des Individuums mit dem Absoluten hängt. Das bedeutet, dass sich innerhalb einer solchen Weltanschauung tatsächlich das Problem ergibt, dass zwar die einzelnen Lebensvollzüge sinnvoll sein können, aber nicht das Leben als Ganzes, weil das eigene Leben nicht in Verbindung mit dem Absoluten gebracht werden kann.

Wenn es richtig ist, was ich sage, dann befinden wir uns hier an der Grenze zwischen philosophischer Anthropologie und Metaphysik (oder philosophischer Theologie, je nachdem, wie wir das Absolute genauer bestimmten). Einen ebenso spekulativen wie scharfsinnigen Versuch, dieses Problem zu klären, hat Robert Nozick (dt: Philosophie und der Sinn des Lebens, *im*: Fehige, Christoph (u.a.): *Der Sinn der Lebens*, Stuttgart (2000) 377-407 ) unternommen. Nozick geht von folgendem Ausgangspunkt aus. Das, was unser Leben sinnlos macht, ist die enge Grenze, die unserem Leben gezogen ist. ` Bemühungen, im Leben Sinn zu finden, zielen darauf ab, die Grenzen eines individuellen Lebens zu überschreiten. Je enger die Grenzen eines Lebens, umso sinnloser ist esA (392). Nun kann es sein, dass man sich in seinem engen Leben gut eingerichtet hat und von der Möglichkeit, das eigene Leben könne sinnlos sein, nicht betroffen ist. Dann passiert aber etwas, das das Leben in Frage stellt. Diese Infragestellung kommt nicht von innen - also von einem Punkt innerhalb der engen Grenzen des Lebens -, sondern von außen. Zum Beispiel der eigene Tod, der eine objektive Grenze meines Lebens ist. Aber sie können auch an weniger dramatische Beispiele denken: Sie leben ein Leben, mit dem Sie ganz zufrieden sind, und auf einmal passiert etwas - Sie lesen Camus -, und sehen ihr Leben aus einer anderen Perspektive und finden es sinnlos, weil es auf die neue Perspektive keine Antwort gibt. Was müssen sie machen, um Sinn zu erfahren? Sie müssen den Punkt jenseits der Grenze integrieren, und das können Sie nur, wenn Sie Grenzen ausweiten. Sinn erfahren, so Nozick, bedeutet Grenzen zu transzendieren. Freilich ist dieser Prozeß selbst grenzenlos: Immer dann, wenn wir den Außenstandpunkt in unser Leben integriert haben, haben wir zwar unsere Grenzen ausgeweitet, aber das jetzt ja wiederum

begrenzte Leben läßt sich durch einen neuen Außenstandpunkt in Frage stellen. Auch dieser Standpunkt muss integriert werden usw.

Ich gehe jetzt auf viele Details von Nozick nicht ein, aber er gibt eine Antwort auf die Frage, wie denn *der Sinn des Lebens* beschaffen sein muss, wenn wir von dem Bild der Grenze und der Integration des äußeren Standpunkten ausgehen. Gehen wir davon aus, dass es etwas gibt, was wie Y nennen wollen. Y ist der Sinn von X. Und wir denken uns den weitreichendsten Kontext überhaupt, z.B. die Frage, was mein Leben angesichts der Menschheitsgeschichte als Ganzer für einen Sinn hat und diese Menschheitsgeschichte angesichts des gesamten Universums. Das ist die äußerste Perspektive, die wir einnehmen können.

Wie müssen wir Y fassen, damit Y der Sinn von X sein kann? Nozick argumentiert dafür, dass Y selbst unbegrenzt sein muss, und nennt dieses Unbegrenzte im Anschluss an die jüdische Kabbala-Tradition *Ejn Sof* - vom Hebräischen für `das EndloseA, `das UnbegrenzteA. Unbegrenzt ist etwas, das alles enthält, d.h. dass kein Standpunkt außerhalb dessen möglich ist. Wenn *existieren* bedeutet, etwas Bestimmtes zu sein, dann würde es nicht existieren, weil es selbst nicht bestimmt ist.

Auch die Frage, was ist der Sinn des *Ejn Sof* selbst ist, ist eine sinnlose Frage und kann nicht beantwortet werden. Diese Frage kann es nicht geben, weil der Sinn von etwas immer die Art der Verbindung mit Dingen außerhalb seiner selbst ist, und es gibt nichts außerhalb des Unbegrenzten. Das Unbegrenzte ist derjenige Punkt, an dem die Frage nach dem Sinn ein Ende findet, weil es die Kategorie Sinn transzendiert. Wenn es also keinen äußeren Standpunkt gegenüber dem *Ejn Sof* geben kann, der der Sinn des *Ejn Sof* ist, dann muss der *Ejn Sof* selbst sein eigener Sinn sein. Nozick versucht in einer `provisorischen LösungA, wie er es selbst nennt, diesen Gedanken wie folgt zu fassen:

Warum versucht eine Person dadurch dem Leben einen Sinn zu geben, dass es die Grenzen transzendiert? Weil Sinn eine Sache der äußeren Verknüpfung ist. Sinn herzustellen bedeutet, Verknüpfungen mit Dingen jenseits der Grenze herzustellen. Für ein endliches Wesen bedeutet Sinn das Transzendieren von Grenzen. Deswegen kann ein begrenztes Wesen auch nie sein eigener Sinn sein.

Den Sinn von etwas stellt man in Frage, indem man einen übergeordneten Standpunkt einnimmt, der höher ist als bisher, und fragt, was das Leben für diesen Standpunkt bedeutet. Der Standpunkt ist nie kleiner. Der Standpunkt kann aber derjenige sein, der alle Möglichkeiten umfaßt, und aus dieser Perspektive erscheint unser Leben vielleicht als sinnlos. Das kann für *Ejn Sof* aber nicht gelten - es kann kein höheren Standpunkt geben. Es steht als sein eigener Sinn da.

Wir müssen uns, so Nozick, also mit dem *Ejn Sof*, das alle Wirklichkeiten und alle Möglichkeiten umfaßt, verbinden - mit dem Grenzenlosen und Unendlichen. Nur, wie geht das, wie macht man das? Auf diese Frage geben vor allem Religionen oder religiös geprägte metaphysische Entwürfe eine Antwort. Manche werden meinen, dass man sich durch spirituelle Übungen wie Beten oder Meditieren mit dem Unendlichen verbinden kann. Eine attraktive Lösung findet Nozick in der indischen Philosophie der Upanischaden: Wir selbst, unsere tiefste Identität - das *Atman* - sind in unserem Wesen unbegrenzt und allumfassend und damit identisch mit dem *Brahman* - also mit der unbegrenzten Allumfassendheit, aus der alles entspringt und woraus sich

alles entwickelt (vgl. Nozick 491-493). Deswegen kann ein Anhänger der Upanischaden sagen, dass das Atman das Brahman ist. Die Verbindung mit dem unbegrenzten Wesen ist also nichts äußerliches, sondern in unserem Wesen, unserer eigenen Identität selbst gegeben. Nur müssen wir uns das deutlich machen und uns selbst bewußt werden. Dann erleben wir, dass diese Verbindung schon gegeben ist.

Ich habe Ihnen den Entwurf von Nozick vorgestellt, weil Sie hier sehr gut sehen, dass eine einfache Antwort wie `GottA oder `ReligionA nicht ausreicht um zeigen zu können, auf welche Art Religion oder Gott oder ein Glaube an Gott die Frage nach *dem* Sinn *des* Lebens tatsächlich beantworten kann. Sie brauchen eine ziemlich differenzierte begriffliche Auffassung davon, wie Gott oder das Absolute genauer zu bestimmen ist, wenn es die Frage nach *dem* Sinn *des* Lebens tatsächlich beantworten können soll. Es reicht nicht hin, auf Religion zu verweisen, die die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten können sollen, weil die Religionen begrifflich viel zu unspezifiziert sind, um deutlich machen zu können, auf welche Weise Religionen oder religiöser Glaube die Frage nach dem Sinn beantworten können. Selbst dann, wenn wir zugestehen wollen, dass sie das tun können, müssen wir große begriffliche Anstrengungen unternehmen um deutlich zu machen, wie denn Gott oder der religiöse Glaube die Frage nach dem Sinn des Lebens tatsächlich beantwortet. Was immer Sie inhaltlich von der Lösung von Nozick halten: Er hat einen hohen Standard für eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens eingeführt, ein Standard, dem auch inhaltlich andere Antwortversuche gerecht werden müssen.

Wenn wir von Nozick her noch einmal auf den Anfang unserer Beschäftigung mit dem Sinn der Lebens zurückschauen und uns daran erinnern, was Wittgenstein behauptet hat, dann werden wir ihm eine differenzierte Antwort geben müssen: So richtig es ist, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens ein existentielles Problem zum Ausdruck bringt, dessen Lösung in einer anderen Art zu leben besteht und das nicht durch einen Aussagesatz oder eine Theorie beantwortet werden kann, so müssen wir ihm nicht darin folgen, dass es gar keine sprachlich verfasste Theorie über den Sinn des Lebens geben kann.

Lassen Sie mich noch einmal zusammenfassen: Was mir an dem Begriff des sinnvollen Lebens als oberstem Gut wichtig zu sein scheint, ist die Fraglosigkeit, die darin besteht, dass ich auf eine bestimmte Art und Weise lebe, die die Frage nach dem Sinn und dem Warum meines Lebens nicht als existentielles Problem erscheinen lässt. Der Begriff des sinnvollen Lebens weist zudem darauf hin, dass das oberste Gut wesentlich durch eine Tätigkeit des Menschen realisiert wird, von der wir uns subjektiv angezogen fühlen, von der wir aber auch der Überzeugung sind, dass sie objektiv für mich, für andere, für die Gesellschaft gut ist. Dadurch, dass die Tätigkeit in einen Kontext der, wie Wolf sagt, objektiven Attraktivität gestellt ist, stellt sich für ein Individuum die Frage nach dem Sinn der Tätigkeit nicht.

Dass wir den Begriff des sinnvollen Lebens nicht als die begriffliche Bestimmung für das oberste Gut wählen liegt erstens daran, dass ein Leben nur dann sinnvoll sein kann, wenn es wertvoll ist und eine Bedeutung hat. Um zu bestimmen, ob ein Leben sinnvoll ist, brauchen wir also Überlegungen zum Wert und zur Bedeutung. Wir haben gesehen, dass der Begriff des Wertes und der Bedeutung dabei fundamental für den Begriff des Sinns ist.

### 2.3.3 Das gute Leben

Wir haben gesehen, dass der Begriff des glücklichen Lebens und des sinnvollen Lebens nicht wirklich geeignet ist, das oberste Gut treffend zu charakterisieren, dass aber eine wesentliche Komponente dessen, was den Begriff des Glücks ausmacht, auch im Begriff des obersten Gutes enthalten sein sollte, nämlich die Zufriedenheit, insofern wir sie als emotionalen Zustand bestimmen. Auch eine wesentliche Komponente dessen, was den Begriff des Sinns des Lebens ausmacht, wollen wir für unsere Bestimmung des obersten Gutes festhalten, nämlich die Fraglosigkeit und Werthaftigkeit des eigenen Lebens als Ganzes. Unser Leben soll einen Wert, eine Bedeutung für andere haben. Wie schaut es mit den anderen Begriffen aus? Ein weiterer Kandidat ist, vom guten Leben zu sprechen. Zumindest gibt es in der Philosophie eine breite Debatte über das gute Leben, selbst wenn wir alltagssprachlich das letzte Ziel oder oberste Gut wohl nicht so bezeichnen würden.

Wenn wir den Begriff des guten Lebens klären wollen, müssen wir zunächst klären, wie wir den Begriff *\_gut>* verwenden. Ich halte mich im Folgenden vor allem an die Ausführungen des Konstanzer Philosophen Peter Stemmer [Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, *in*: Steinfath, Holmer: *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt (1998) 47-72].

Das Wort *\_gut>* ist nicht einfach ein Adjektiv, das eine Eigenschaft bezeichnet wie andere Eigenschaften, z.B. grün, 3-Meter-hoch, auch, sondern wird komplizierter verwendet. Wir sagen im Normalfall von etwas, dass es dann *\_gut>* ist, wenn wir es unter einer bestimmten Perspektive betrachten, und zwar der Perspektive des Zwecks. Schauen wir uns einige Beispiele an, die das deutlich machen können. Wir nennen etwas ein gutes Messer, wenn es seinen Zweck erfüllt, d.h. konkret: Ein Messer hat ein Zweck, nämlich den Zweck zu schneiden. Ein gutes Messer erfüllt den Zweck - es eignet sich zum Schneiden, es hat beispielsweise keine stumpfe Klinge, es lässt sich gut schleifen usw. Wir sagen von unseren Augen, dass sie gut sind, wenn wir sagen wollen, dass die Augen den Zweck, den sie erfüllen, tatsächlich erfüllen: Wir sehen scharf mit guten Augen, wir brauchen keine Brille, sind weder kurz- noch weitsichtig. Schauen wir ein anderes Beispiel an, ein Zebra. Wann würden wir von einem guten Zebra sprechen? Eigentlich ist es erst einmal merkwürdig, von einem guten Zebra zu sprechen, wir tun das nicht, aber wenn wir z.B. ein Zebra für einen Zoo suchen und auf einer Safari sind, an eine Zebraherde gelangen und dann sehen, dass ein Exemplar aus der Herde besonders geeignet für den Zoo wäre, dann könnten wir sagen, dass das ein gutes Zebra ist. Hier an diesem Beispiel ist besonders deutlich, dass gut als Eigenschaft auf einen konkreten Zweck bezogen ist. Dieser Zweck wird bestimmt durch unser Interesse, unseren Wunsch, den wir an den Gegenstand herantragen. Denn wenn wir in einem Fischgeschäft stehen und die lebendigen Forellen im Bassin sehen und dann auf eine hindeuten und sagen: `Das ist eine gute ForelleA, dann meinen wir, dass wir denken, dass sie besonders lecker schmecken wird, dass sie für die Zwecke, für die wir sie brauchen, besonders geeignet ist.

Diesen Zwecken liegen nun Wünsche und Interessen von Personen zu Grunde. Wir wünschen uns beispielsweise eine leckere Forelle, die locker für zwei Personen reicht. Dieser Wunsch hat also ein Ziel, das Ziel ist die leckere Forelle, die für zwei Personen reicht. Eine Forelle im Bassin erfüllt nun dieses Ziel - oder diesen Zweck, wie man wohl hier besser sagen würde.

Diese Analyse des Wortes *\_gut>* lässt sich nun auf das Leben übertragen. Wir selbst haben

Wünsche und Interessen, jetzt nicht in Bezug auf ein leckeres Essen, sondern in Bezug auf das eigene Leben. Ein Leben ist dann gut, wenn es das Interesse, das wir an unserem Leben haben, oder wenn es unsere Wünsche an das Leben erfüllt.

An diesem Punkt entsteht nun aber ein Problem, das uns schon im Zusammenhang mit der Diskussion um den Sinn des Lebens begegnet ist. Im Zusammenhang mit dem Sinn des Lebens haben wir gesehen, dass der Sinn eines Lebens nicht dann schon gegeben ist, wenn jemand selbst sein Leben sinnvoll findet. Es muss etwas anderes dazukommen: Sein Leben muss in relevanter Hinsicht für andere wertvoll sein. Ähnlich ist es nun hier, und man unterscheidet in der Forschung zwischen subjektiven und objektiven Theorien des guten Lebens. Subjektive Theorien vertreten in ihrer einfachsten Variante, die heute allerdings kein Philosoph mehr vertritt, dass ein Leben immer dann gut ist, wenn es den Wünschen und Interessen der Person entspricht. Sie sehen aber schnell, dass diese Position zu problematisch ist, denn es könnte sein, dass wir ganz falsche Erwartungen und Wünsche an das Leben haben, und dass sich diese falschen Erwartungen und Wünsche dann erfüllen. Falsch ist eine Erwartung an das Leben dann, wenn sie uns beispielsweise unglücklich macht, wenn wir, nachdem sich die Erwartung oder der Wunsch erfüllt hat, unglücklicher und unzufriedener mit unserem Leben sind. Denken Sie daran, dass man immer wieder von Leuten hört, die Millionen im Lotto gewinnen, deren Wunsch also in Erfüllung geht, und die dann davon berichten, dass es mit ihrer Lebenszufriedenheit rapide bergab gegangen ist. Oder denken Sie daran, wie leicht es passiert, dass man denkt: Wenn nur das-und-das passieren würde, dann würden sich alle Schwierigkeiten oder doch ganz viele Schwierigkeiten im Leben wie von selbst lösen - und dann passiert das, was wir so dringend erhofft haben, und wir merken, dass sich die Schwierigkeiten alles andere als gelöst haben.

Philosophen vertreten deswegen keinen einfachen Subjektivismus, sondern - wenn überhaupt - einen aufgeklärten Subjektivismus. Ein gutes Beispiel dafür ist die Position von Peter Stemmer. Er schlägt vor: `Ein Leben ist gut, wenn es uns gibt, was wir von einem Leben in möglichst aufgeklärter Weise wollen, was immer es sei, und wenn wir das Glück haben, dass sich das so weit wie möglich aufgeklärte Wollen mit dem Wollen deckt, was wir hätten, wenn wir alle nötigen Informationen hättenA(69). Nun spricht er in seiner Bestimmung selbst davon, dass wir das Glück haben müssen, dass sich unser faktisches aufgeklärtes Wollen mit dem idealen Wollen, das dann vorliegt, wenn wir alle Informationen hätten, deckt. Unter Glück versteht er hier nicht Glück im Sinn eines glücklichen Lebens, sondern Zufall.

Lässt sich ein derart aufgeklärter Subjektivismus halten - oder, besser gefragt: Kann man eine derartige Position noch sinnvollerweise als aufgeklärten Subjektivismus bezeichnen oder ist seine Position nicht schon ein Objektivismus, der vertritt, dass es objektive Standards gibt, die vorgeben, was ein gutes Leben ist und was nicht?

Hier sehe ich folgendes Problem. Stemmer versucht, zwei Dinge in eine Theorie hineinzupacken, die sich beide nicht wirklich miteinander vertragen. Zum einen, dass der Begriff des guten Lebens verankert wird im Wollen und in dem Interesse der Person. Das gute Leben muss irgendwie das sein, was eine Person will. Diese These ist natürlich in einer Hinsicht erst einmal attraktiv: Es gibt keine objektiven Kriterien des guten Lebens, denn das, was eine Person will, richtet sich immer nach der konkreten Person. Ich will von meinem Leben vielleicht etwas

ganz anders als Sie wollen, und das, was für mich das gute Leben ist, ist etwas anderes als das, was für Sie das gute Leben ist.

Diesem subjektiven, d.h. von der jeweiligen Person abhängigen Begriff des guten Lebens, steht bei Stemmer aber ein anderer gegenüber: Dem einer Person, die alle notwendigen Informationen - also auch Informationen über die Zukunft - hat. Alle notwendigen Informationen zu haben ist dabei das Kriterium dafür, ob das, was ich wünsche, tatsächlich wünschenswert ist. Hier lässt sich der Begriff des guten Lebens nun nicht mehr über das subjektive Wollen und das Interesse der Person bestimmen, denn es ist immer damit zu rechnen, dass ich mich in dem, was ich will, irre. Das bedeutet, dass ich etwas für förderlich und wünschenswert halte, was in Wirklichkeit gar nicht förderlich und wünschenswert ist. Insofern der Begriff des guten Lebens also mit dem Begriff des Zwecks und des Wollens oder des Interesses verbunden ist, ist er kein wirklich passender Begriff dafür, das letzte Ziel zu beschreiben, weil er einen Aspekt des gelungenen Lebens verschleiert, der für Stemmer selbst eminent wichtig ist: Den Aspekt der Objektivität der Kriterien. Die Informationen, die ich brauche, sind ja objektive Informationen.

Wir kommen damit zu einem Ergebnis, das strukturell unseren Ausführungen über das glückliche Leben entspricht: Es gibt eine Hinsicht, unter der es richtig ist, vom guten Leben zu sprechen. Richtig an dem Begriff des guten Lebens ist, dass das Leben immer auch eines ist, das von mir gewollt werden können muss, dass es meinen Wünschen an das Leben entspricht. Ich muss mein Leben bejahen können. Eine Theorie der objektiven Kriterien des gelungenen Lebens muss deutlich machen, warum die Dinge, die das gelungene Leben konstituieren, tatsächlich von jedem Menschen gewollt werden können. Der Nachteil daran, nur vom guten Leben zu sprechen, ist, dass der Tatsache, dass meine Wünsche nicht aufgeklärt genug sind und falsch sein können, nicht genug Rechnung getragen wird.

Ich möchte meine Ausführungen über das gute Leben durch einige Bemerkungen zum Naturalismus in der Anthropologie anschließen. Es gibt Autoren, die der Auffassung sind, das Wort *\_gut>* werde von Lebewesen nicht nur ausgesagt, wenn *wir Menschen* mit *unserem* Interesse an die Lebewesen herangehen. *\_Gut>* sei ein Lebewesen vielmehr dann, wenn es das, was in seinem Wesen als Individuum einer Spezies liegt, auch in seinem Leben zeigt. Die These ist also, dass das, was gut für ein Individuum einer Spezies ist, sich durch die Natur dieser Spezies ermitteln lässt. Ein gutes Leben eines Tieres zu führen bedeutet dann, ein Leben zu führen, das charakteristisch für die jeweilige Spezies dieses Tieres ist. Spätestens seit 2001 das Buch *Natural Goodness* von Philippa Foot erschienen ist, mehren sich Versuche, einen neuen Objektivismus des Guten durch einen Naturalismus zu begründen. Foot bringt folgendes Beispiel: Ein Wolf ist ein Tier, das von Natur aus im Rudel jagt. Wenn ein Wolf ein Einzelgänger ist oder im Zoo lebt oder Sie ihn sich privat als Haustier halten, mag der Wolf alles Mögliche sein: Er mag niedlich sein, interessant oder böse: Er ist aber nie ein guter Wolf, weil er eben nicht das sein kann, das er seiner Natur nach ist: Ein Tier, das von Natur aus im Rudel jagen geht. Eine derartige Argumentation lässt sich auch auf den Menschen übertragen: Foot würde sagen, dass ein Dieb vielleicht ein unterhaltsamer, amüsanter, intelligenter, witziger, einflussreicher Mensch sein kann; er ist aber kein *guter* Mensch, weil es (so Foot jetzt von mir vereinfachend ausgedrückt) in der Natur des Menschen liegt, sozial zu sein und Diebstahl Ausdruck eines asozialen Verhaltens ist.

Die Monographie von Richard Kraut, deren Kerngedanken ich in der ersten Vorlesung referiert habe um zu zeigen, dass die Ethik der Anthropologie folgt und nicht umgekehrt, steht in der Tradition von Philippa Foot. In den Überlegungen von Kraut spielte ja der Gebrauch des Wortes *\_gut>* eine zentrale Rolle. Kraut vertritt, dass etwas dann gut ist, wenn es dem *flourishing life* eines Menschen dient, d.h. seine kognitiven, affektiven, physischen und sozialen Fähigkeiten fördert. Dahinter steht natürlich ein Bild vom Wesen eines Menschen, d.h. von seiner Natur, der diese Fähigkeiten hat und sie entwickeln will, um durch seine Entwicklung zu dem zu werden, der er als Individuum der Spezies Mensch werden kann.

Ich möchte Sie erstens darauf aufmerksam machen, dass das oberste Gut, das die Tugendethiker annehmen, strenggenommen nicht das *\_gute>* Leben ist, sondern das Leben, das der Natur des Menschen entspricht. Bei Kraut haben wir das sehr klar gesehen: Das oberste Gut ist das *flourishing life*, und die Dinge sind gut, wenn sie das *flourishing life* befördern. Das, was gut ist, ist Mittel zu diesem *flourishing-life*. Deswegen wäre es begrifflich nicht richtig zu sagen, dass für die Naturalisten das gute Leben das letzte Ziel des Lebens ist.

Zweitens würde ich auch bestreiten, dass man tatsächlich das Wort *\_gut>* so verwendet, wie es die entsprechenden Philosophen und Philosophinnen behaupten. Man spricht einfach nicht von einem *guten* Wolf, wenn er im Rudel leicht seine Beute jagen kann. Es ist sicher richtig, dass man *\_gut>* auch in Bezug auf nicht-menschliche Lebewesen aussagen kann, ohne damit unmittelbar das eigene Interesse daran auszudrücken. Wir können z.B. davon sprechen, dass ein Baum gute Wurzeln hat. Zu sagen, dass etwas gute Wurzeln hat, bedeutet dabei nicht, dass wir ein Interesse an den Wurzeln haben, weil wir etwa unsere Weihnachtskrippe mit einer starken Wurzel schmücken möchten. Hier liegt ein übertragener Gebrauch des Wortes *\_gut>* vor, denn wir können im übertragenen Sinn sagen, dass es auch hier ein Perspektive und ein Interesse gibt, aber die Perspektive ist nicht mehr eine menschliche Perspektive, sondern die Perspektive des Baums selbst. Wenn ein Baum gute Wurzeln hat, dann ist er fest im Boden verankert, trotz den Stürmen, die ihn entwurzeln lassen könnten. Durch die Wurzeln kann er Nahrung aufnehmen, die ihn wachsen lassen. Ähnlich kann man auch für andere Fälle argumentieren, in denen *\_gut>* sinnvoll von einem Lebewesen ausgesagt werden kann.

#### 2.3.4 Das gelungene Leben

Ich schlage vor, statt von dem glücklichen, dem sinnvollen und dem guten Leben zu sprechen, vom gelingenden bzw. gelungenen Leben zu sprechen. Das Leben gelingt und ist dann gelungen, wenn wir eine positive emotionale Beziehung zu unserem Leben entwickeln können, wenn es eine Leichtigkeit aufweist, von der ich in Bezug auf das glückliche Leben gesprochen habe. Wenn es wertvoll ist und Bedeutung hat - ein Aspekt des sinnvollen Lebens. Es gelingt und ist dann gelungen, wenn es unseren wohlverstandenen und aufgeklärten Wünschen und Interessen entspricht, ein Aspekt, den ich im Zusammenhang mit dem Begriff des guten Lebens herausgearbeitet habe.

Der Begriff des gelungen Lebens betont den Tätigkeitsaspekt des Lebens, denn es sind Tätigkeiten, die gelingen oder nicht gelingen. Dabei ist das, was gelingt, nicht nur das gelebte Leben, sondern auch die Einstellungen, die wir dem Leben gegenüber haben – diese ist sogar, wie

wir am Ende der Vorlesungsreihe sehen werden, entscheidender. Nicht nur das eigene Leben zu leben selbst eine Aktivität, sondern auch die Einstellung, die man selbst zu diesem gelebten Leben hat, ist etwas, das wir aktiv entwickeln können. Wir müssen nicht nur an unserem äußeren Leben arbeiten, sondern oft viel härter noch an unserem inneren Leben, an der Einstellung, die wir dem äußeren Leben und den Dingen, die uns dort passieren, gegenüber haben. Es könnte sein, dass jemandem alle Dinge, die er anpackt, leicht gelingen - ein Hans im Glück etwa - aber dass es ihm dennoch nicht möglich ist, eine Einstellung zu seinem eigenen Leben zu entwickeln, von der er sagen würde, dass sie ihm gut gelingt, dass er zufrieden mit dem eigenen Leben ist. Umgekehrt kann man manchmal erstaunt darüber sein, dass Menschen in schweren Lebenskrisen eine innere Einstellung ihrem Leben gegenüber gefunden haben, von der aus sie ihr Leben als gelungen betrachten, obwohl es voll von äußeren Schwierigkeiten gewesen ist.

Das gelungene Leben besteht also nicht darin, dass uns, während wir im Leben passiv bleiben, Dinge passieren, die uns gefallen, sondern darin, dass wir zu den Dingen, die wir aktiv bewirken und auch die uns widerfahren mögen, eine Beziehung aufbauen, die wir als gelungen bezeichnen würden. Das setzt, wie wir noch sehen werden, voraus, dass eine im Einzelnen sicher kaum ganz befriedigend zu bestimmende Unabhängigkeit gegenüber dem, was einem im eigenen Leben widerfährt, zum Begriff des gelungenen Lebens dazu gehört. Ich hatte Sie ja schon darauf hingewiesen, dass es zu den großen Irrtümern unseres Lebens gehört, wenn wir meinen, unser Leben gelingt nur dann, wenn auf der Ebene des gelebten Lebens bestimmte Dinge passieren oder nicht passieren. Viel entscheidender ist, dass wir mit dem, was uns im Leben widerfährt, aktiv umgehen müssen. Ich werde später noch mehr dazu sagen. Klar ist aber aus dem, was ich bisher gesagt habe, schon jetzt, dass es hier eine Spannung gibt: Denn, wenn Sie sich erinnern, zum einen haben wir den Sinn unserer Handlungen dadurch zu verstehen versucht, dass wir gesagt haben, wir tun etwas dann sinnvoll, wenn wir von dem, was wir tun, subjektiv angezogen sind, von dem wir aber auch der Überzeugung sind, es ist objektiv attraktiv. Das bedeutet eben auch, dass es für unser Leben nicht ganz egal ist, welche Arten von Tätigkeiten wir nachgehen. Ob es uns gelingt, die Art von Tätigkeiten ausführen zu können, die wir ausführen wollen, hängt aber nicht vollständig von uns ab. Hier kommt ein Aspekt ins Spiel, der uns im letzten Kapitel noch einmal begegnen wird: Umgehen mit dem, was wir nicht realisieren können und woran wir leiden. Gerade hier ist die innere Einstellung zu dem gelebten Leben, wenn es nicht das erfüllt hat, was wir uns gewünscht hätten, von besonderer Bedeutung. An der Einstellung zu seinem eigenen Leben zu arbeiten, Krisensituationen und Frustrationen zu verarbeiten, ist oft enorm mühsam und schwer. Aber dafür, dass die Einstellung zu unserem eigenen gelebtem Leben gelingt, ist diese innere Arbeit unabdingbar - ein Aspekt des gelungenen Lebens, auf den ich vor allem im Zusammenhang mit Überlegungen über das Leiden und den Tod eingehen werde.

Ein weiterer Aspekt, der für die Frage nach dem obersten Gut wichtig ist, wird durch den Begriff des gelungenen Lebens besser ausgedrückt als durch den Begriff des glücklichen, sinnvollen oder guten Lebens. Der Aspekt, dass es sich bei dem obersten Gut um etwas handelt, was das Leben betrifft, soweit wir es bisher gelebt haben bzw. das Leben als Ganzes betrifft. Wir wollen von dem, was wir als oberstes Gut bezeichnen, nicht nur, dass uns das Leben phasenweise gelingt, wenn es uns gut und sinnvoll vorkommt, sondern dass das Leben als Ganzes gut und sinnvoll ist.

Dieser holistische Aspekt wird durch den Begriff des gelungenen Lebens besonders gut ausgedrückt. Das bedeutet nicht, dass sich überhaupt erst im Tod herausstellt, ob das Leben überhaupt gelungen gewesen ist oder nicht. Aber es bedeutet auch, dass sich erst in der Rückschau auf das Leben, so wie es bis jetzt gewesen ist, sagen lässt, ob es eher gelungen ist oder nicht.

Die Tatsache, dass man aber nicht nur vom gelungenen, sondern auch vom gelingenden Leben spricht, macht aber auch deutlich, dass die Frage danach, wie das Leben in der Rückschau aussieht, zu einem gewissen Maße auch davon abhängt, wie es jetzt erlebt wird. In Zeiten, in denen es uns gut geht, sind wir eher bereit, eine Interpretation zu akzeptieren, unter der gesehen unser ganzes Leben bis jetzt gelungen ist. In Zeiten, in denen uns das Leben schwer fällt und uns unsere Beziehungen und Projekte nicht gelingen, tendieren wir eher zu einer Interpretation unseres Lebens, die das ganze Leben in Frage stellt. Insofern ist der präsentische Aspekt, d.h. konkret: Unsere Befindlichkeit zu dem Zeitpunkt, zu dem wir über die Frage danach, ob unser Leben gelungen ist oder nicht, nachdenken, ein wichtiger Faktor bei der Reflexion über das Leben, soweit wir es jetzt geführt haben.

Damit wird ein weiterer Aspekt deutlich: Ob das Leben gelungen ist oder nicht, ist immer eine Frage der Interpretation, der Deutung meiner Geschichte. Diese Deutung kann uns keiner abnehmen, und insofern ist die Frage, ob ich mein Leben als gelungen ansehe eine Frage, die mir kein anderer Mensch beantworten kann. Es kann zwar sein, dass es Phasen des Lebens gibt, in denen ich mein Leben zu düster sehe, und dann kann mich jemand anderes darauf hinweisen, dass ich vielleicht zu pessimistisch bin und Gründe dafür habe, mein Leben positiver zu sehen. Aber zwingende Gründe gibt es hier nicht, und wir können nur zu einem geringen Teil andere Menschen dazu bewegen, ihr Leben als gelungen zu beurteilen, wenn sie zu einer negativen Sicht auf ihr eigenes Leben tendieren. Zweitens ist die Deutung und damit die Bewertung des eigenen Lebens immer eine Deutung, die in der Gegenwart und vor allem der Zukunft liegt. Es kann sein, dass sich Phasen, die ich als außerordentlich schwierig empfinde, im Nachhinein als Phasen meines Lebens herausstellen, die besonders wichtig gewesen sind und die wesentlich dazu beigetragen haben, dass ich zu einem zukünftigen Zeitpunkt mein Leben als gelungen ansehen kann.

#### 2.4 Die Frage nach der eigenen Identität

Eine weitere Art und Weise, nach der eigenen gelungenen Existenz zu fragen, besteht darin, nach der eigenen Identität zu fragen, und es lohnt sich, der Frage danach, was sinnvollerweise unter der eigenen Identität verstanden werden könnte, noch ein wenig nachzugehen. Die Frage nach der eigenen Identität kann sehr unterschiedlich verstanden werden und wird sehr unterschiedlich verstanden, je nach dem Kontext, in dem sie gestellt wird. Auf einen philosophisch sehr wichtigen Kontext, in der die Frage nach der Identität gestellt wird, gehe ich in meiner Vorlesung nicht ein, weil sie in der Metaphysikvorlesung viel dazu hören werden. Es geht um die Frage der sogenannten *„personalen Identität“*. Gemeint ist damit folgendes: Wir Menschen sind Wesen, die sich unaufhörlich verändern. Weil wir in Raum und Zeit existieren, bleiben wir nie dieselben. Unsere Zellen sterben ab und erneuern sich, unser Körper wird im Laufe unseres Lebens vielfach erneuert und umgebaut, unsere Erinnerungen sind nicht konstant - an viele Dinge,

an die wir uns vor drei Jahren erinnern konnten, können wir uns heute nicht erinnern. Auf der anderen Seite verstehen wir uns aber nicht als Menschen, die sich ständig in allen Aspekten ihrer Person unaufhörlich verändern. Viele Menschen meinen, es gäbe so etwas wie einen Personenkern, der in aller Veränderung konstant bleibt. Aber wenn ja, was soll das sein? Hier versuchen einige Metaphysiker, eine Theorie zu entwickeln, die einerseits an der Tatsache festhält, dass sich die Bestandteile nicht nur unseres Körpers, sondern auch unseres Bewusstseins verändern, andererseits aber so etwas wie einen Personenkern annimmt.

Eine zweite Fragestellung ist für die Theorie personaler Identität ebenfalls relevant: Für Theorien, die davon ausgehen, dass etwas von uns nach unserem Tod in welcher Form auch immer weiterlebt, und die ferner davon ausgehen, dass man in einer relevanten Hinsicht davon sprechen kann, dass *wir* es sind, die weiterleben, also dass es jetzt schon etwas in uns oder an uns gibt, was dann den Tod überdauert, ist es natürlich essentiell, etwas anzunehmen, das zu uns gehört und alle Veränderung überdauert. Verschiedene Lösungen sind auf die Frage nach der personalen Identität gegeben worden: Es ist die Seele, die unsterblich ist und die unsere Identität konstituiert; es ist eine Substanz in uns, die unsere personale Identität konstituiert (wobei die Substanz dann häufig mit der Seele identifiziert wird); es ist ein nicht weiter bestimmtes Substrat, an dem alle unsere Eigenschaften, die dann durchaus ständig wechseln können, anhaftet - was immer das heißen soll. Wir werden dieser Thematik noch einmal begegnen, wenn wir uns mit dem Tod beschäftigen werden. Hier wollte ich sie nur schon einmal ansprechen. However: *Diese* Debatte um die personale Identität meine ich nicht, wenn ich im Kontext der Frage nach dem gelungenen Leben nach unserer Identität frage.

Eine weitere Möglichkeit, die Frage nach unserer Identität zu verstehen, findet sich im Kontext der Soziologie oder auch der Psychologie, und es ist diese Fragestellung, zu der ich im Punkt 2.4.2 etwas ausführen möchte, die aber nicht identisch mit der philosophischen Fragestellung ist. Denken Sie beispielsweise an die Frage nach unserer sexuellen Identität oder der *gender identity*. Oder denken Sie an die Frage danach, ob und wie sich ein Mensch mit einer bestimmten Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer gesellschaftlichen Rolle identifiziert. Viele von uns sind deutsche Staatsbürger, aber die Frage nach einer nationalen Identität ist eine Frage, die für viele Menschen kompliziert zu beantworten ist. Bei diesem Identitätsbegriff der Soziologie oder Psychologie geht es um die Frage danach, ob und auf welche Weise sich ein Mensch mit vorgegebenen Gruppen oder auch sozialen Rollen identifizieren kann. Die Soziologie untersucht beispielsweise, inwiefern Sprache und Kommunikation soziale Identität schafft.

Bei der existentiellen Frage nach der eigenen Identität, und um diese geht es mir im folgenden, spielt sicherlich die Frage nach den Möglichkeiten der Identifizierung mit bestimmten Gruppen oder Rollenerwartungen eine wichtige Rolle, aber geht nicht darin auf. Wenn man nach der eigenen Identität fragt, dann fragt man, wie das Wort ‚Identität‘ ja deutlich macht, nach einer Einheit. Im Fall der Identifikation mit Gruppen und Rollen wäre es die Einheit zwischen der Rolle bzw. der Gruppe und mit selbst. Die Frage danach, wer ich bin, wer ich sein möchte - wenn man die Frage nach der eigenen Identität so stellen möchte -, ist auch die Frage danach, mit welchen Rollen ich mich identifizieren kann, welche Rollenerwartungen ich mir zu eigen machen kann, von was ich mich abgrenzen muss oder welcher Gruppe ich zugehörig sein will. Einen Platz in der Welt

zu finden bedeutet eben auch, seinen Platz in einer konkreten Gesellschaft zu finden - wie immer dieser Platz aussieht.

Allerdings wäre es zu kurz, die existentielle Frage nach der eigenen Identität auf die Frage nach der Identifikation mit einer Rolle oder mit bestimmten Gruppen zu beschränken. Die existentielle Frage nach der eigenen Identität ist nicht nur die Frage nach der Identifizierung mit vorgefundenen Rollen, sondern geht weit darüber hinaus. Zum einen gelingt eine Rollenidentifikation nie vollständig. Ich bin nicht die Rolle, die ich für andere spiele, und nicht einmal die Rolle, die ich für mich selbst spiele. Zweitens hängt die eigene Identität oft davon ab, dass ich mich zwar positiv mit Rollen identifizieren kann, in dieser Identifikation mit der Rolle aber nicht aufgehe, sondern in der Lage bin, Rollenerwartungen zu enttäuschen und zu durchbrechen und mir so die vorgegebene Rolle tatsächlich zu meiner eigenen Rolle mache. Dieser Aspekt ist oft gemeint, wenn man die Authentizität eines Menschen lobt und sagt, dass ein Mensch authentisch ist: Ein authentischer Mensch lässt sich nicht durch fremde Rollenerwartungen, Gruppendruck usw. bestimmen, sondern ist in der Lage, mit der Rolle, die er einnimmt und oft auch gewählt hat, und den sozialen Erwartungen, die in ihn gelegt werden, umzugehen aus einer eigenen Identität heraus. Jemand, der authentisch ist, lässt sich davon bestimmen, welche Art von Mensch er sein möchte und findet darin seine Identität, selbst, wenn er mit dieser Identität immer wieder ringen muss. Wir haben diese Art der Selbstbestimmung im Zusammenhang mit dem Modell des Menschen besprochen: Sich selbst zu bestimmen und authentisch zu sein heißt, Stellung zu seinen Gedanken und Gefühlen erster Stufe zu nehmen und sich von dem, der man sein will, bestimmen zu lassen.

#### 2.4.1 Identität und Selbsterkenntnis

Ein tieferer Aspekt der menschlichen Identität hängt eng mit dem Begriff der Selbsterkenntnis zusammen (vgl. zum Folgenden auch Peter Bieri: *Wie wollen wir leben?*, St. Pölten 2011). Der Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Tatsache, dass es Phasen in unserem Leben gibt, in denen wir in innerer Zerrissenheit leben. Diese Zerrissenheit manifestiert sich in einer Unzufriedenheit mit uns selbst. Die Unzufriedenheit kann zwei Formen annehmen, und dazu bitte ich Sie, sich noch einmal an das Modell des Menschen zu erinnern: Wir können einmal mit unserem gelebtem Leben unzufrieden sein, d.h. unzufrieden damit, was wir tun oder wie wir leben. Wir spüren, der Beruf, die Rolle, der Freundeskreis oder der Lebenspartner passt nicht zu uns. Wir spüren, dass wir eigentlich anders leben wollen als wir leben. Die zweite Form der Unzufriedenheit besteht darin, dass wir mit unseren Einstellungen erster Stufe unserem Leben gegenüber unzufrieden sind: Die Art, wie wir über unser Leben denken oder die Art, wie wir emotional auf unser gelebtes Leben reagieren, passt nicht mehr zu uns. Wir merken beispielsweise, dass wir bestimmte Überzeugungen haben, von denen wir immer gedacht haben, es wären unsere eigenen, aber in Wirklichkeit plappern wir nur nach, was unsere Eltern oder Spiegel-online uns glauben machen wollen. Oder wir halten völlig ungeprüft das Gegenteil dessen für richtig, was unsere Eltern uns weismachen wollten. Und auf einmal merken wir, dass wir vieles von dem, was wir denken, eigentlich nur denken, weil es andere so denken.

Die Zerrissenheit betrifft nicht nur unsere Gedanken, sondern kann ebenso unsere

Emotionen umfassen. Das mag zunächst merkwürdig klinge, weil Sie meinen könnten, wenn etwas zu uns ganz persönlich gehört und uns eigentlich ausmacht, dann unsere emotionale Einstellung zu unserem Leben. Aber dem ist nicht so. Sie können feststellen, dass sie bestimmte emotionale Reaktionen an den Tag legen, die Sie selbst eigentlich ganz inadäquat finden. Sie können sich in einer Situation finden, wo Sie spüren, dass Sie bestimmte Menschen emotional ablehnen, die eigentlich gar nicht ablehnenswert sind. Die emotionalen Reaktionen, die Sie ganz natürlich haben, können Ihnen fremd werden. Sie können sich selbst über sich wundern, dass Sie bestimmte Emotionen so hart oder so heftig haben, und in dieser Verwunderung ist eine Distanz, die Sie zu sich selbst einnehmen.

Die Distanz, die Sie zu sich selbst spüren, der Blick, den Sie selbst auf Ihr inneres und äußeres Leben haben können, hat, wenn Sie ihn einmal spüren und zulassen, so etwas wie eine unbedingte Autorität, wenn man auf der Suche nach der eigenen Identität ist. Die Autorität besteht nicht darin, dass in dem Blick auf sich selbst so etwas wie die Wahrheit über ihr eigenes Leben liegt. Es kann sein, dass Ihnen nach einem langen Prozess deutlich wird, dass ihr Verdacht, Ihre emotionalen Reaktionen seien gar nicht ihre eigenen emotionalen Reaktionen, sondern die emotionalen Reaktionen, die ihr Vater in Sie hineingelegt hat, falsch gewesen ist und dass Sie den Eindruck haben, tatsächlich die Art von Mensch zu sein, die eben die-und-die emotionale Reaktion an den Tag legt. Die Autorität der Spannung, in die Sie geraten, besteht darin, dass Sie sich der Spannung stellen müssen, um neu Ihre Identität wiederzuerlangen. Oft ist es dabei kaum möglich, in konkreten Situationen unseres Lebens zu sagen, wie wir die Identität in solchen Phasen wieder gewinnen können und was diese neugewonnene Identität dann für unser gelebtes Leben hat. Aber damit das Leben gelingen kann, ist die Arbeit an der eigenen Identität unausweichlich geworden, wenn man sich existentiell tatsächlich einmal in solcher Zerrissenheit befindet. Der Weg zu einer solchen Identität ist anspruchsvoll, denn die einzige Möglichkeit, zu unserer Identität zu finden, läuft über die Selbsterkenntnis, und zu einem Punkt zu kommen, in dem man sich selbst kennt, ist ein langer und anspruchsvoller Prozess.

Was soll aber nun mit der eigenen Identität gemeint sein? Ich schlage vor, die existentielle Frage nach der eigenen Identität im Anschluss an die Definition von Sinn als Frage danach zu verstehen, wie ich so leben kann, dass ich eine bestimmte Art von Leben führe derart, dass ich erstens etwas tun kann, was ich tun möchte (also das tue, wovon ich subjektiv angezogen bin), dass ich Freude daran habe, das zu tun, was ich tue (das muss nicht immer so sein, denn ich kann mich in dem, was ich tun möchte, irren und fälschlicherweise der Meinung sein, etwas zu tun sei glückszuträglich) und ich auch der Überzeugung bin, dass das, was ich tue, das ist, was ich tun soll, in dem Sinn, dass der Platz, den ich in der Gesellschaft einnehme, der Platz ist, der richtig für mich ist (das wäre das, was Wolf die objektive Attraktivität nennt). Die Identität besteht hier nicht nur in der Identifikation mit einer äußeren Rolle, sondern in der Identität von dem, was ich tue, dem was ich tun möchte, weil ich denke, dass es richtig ist, das zu tun, und der Freude daran, dass ich das tue, was ich tue. Es geht hier nicht nur um eine Identifizierung mit einer Rolle oder einer Aufgabe, sondern um eine Identität von Tun, Wollen und Freude oder Zufriedenheit. Identität bedeutet hier Einheit in dem Sinn, dass es keine Konflikte zwischen dem, wie ich lebe und dem, was ich möchte und dem, was mir Freude macht, gibt. Wenn ich von Freude oder Zufriedenheit

spreche, dann meine ich nicht, dass ich jeden Tag vollkommen glücklich und zufrieden damit bin, was ich tue oder tun muss. Ich meine damit die Auffassung, dass ich selbst der Überzeugung bin, dass das, was ich tue, das ist, was ich jetzt tun sollte, selbst dann, wenn ich momentan in keiner guten Verfassung bin oder mir die Dinge, die ich tue, gerade keine Freude machen.

#### 2.4.2 \_Patchwork>-Identität und Bastelbiographie?

Dieser Auffassung, dass die Vorstellung eines gelungenen Lebens in Form einer vollintegrierten Persönlichkeit, die durch eine einheitliche Identität von aufgeklärter subjektiver Attraktivität und objektiver Sinnhaftigkeit ausgezeichnet ist, überhaupt eine sinnvolle und erstrebenswerte Vorstellung ist, wird nun von einigen Philosophen und Soziologen vehement verneint. So schreibt beispielsweise Michel de Montaigne: `Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, dass jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will. daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderenA (Montaigne, Essais, Zweites Buch, 1). De Montaigne wendet sich hier gegen die Auffassung, eine Person sei ihr Leben lang eine Einheit und es sei die Aufgabe der Person, diese Einheit zu bewahren. Friedrich Nietzsche diskutiert, ob ein Körper tatsächlich nur eine sterbliche Seele beherbergt. `Vielleicht gibt es viele Seelen in uns. Die Annahme von *einem* Subjekt ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielfalt von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zugrunde liegt?A Max Horkheimer und Theodor Adorno haben sich gegen die Auffassung einer Vollintegration der Persönlichkeit gewendet, die eigentlich zum Ziel hat, dass der Mensch nicht nur seine äußere Welt weiter versklavt, sondern auch sein innere Natur beherrscht (vgl. Dialektik der Aufklärung, Frankfurt (1969) 33). Hinter der Frage nach der Identität steht Horkheimer und Adorno zu folge die Ideal-Gestalt des modernen Menschen: Maximale Kontrolle nach außen und nach innen. Alles Widersprüchliche, was es im Menschen auch gibt, wird unterdrückt, weil es Angst macht. Sich von dieser Auffassung der Identität zu verabschieden bedeutet, Raum für die Verschiedenheit zu machen, die nicht angstbesetzt ist. In einer pluralen Welt wie der unseren gilt es, den Menschen vom Identitätszwang zu befreien, der immer bedeutet, dass sich der Mensch als etwas Stabiles, Dauerhaftes und Unverrückbares verstehen muss.

Mit der Frage, wie man die eigene Identität in einer zunehmend pluralen Welt finden kann, widmen wir uns einem Thema, das nicht mehr für sich den Status der Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Hier widmen wir uns einer Frage, die sich stellt, weil wir unter den konkreten Bedingungen des Endes des zwanzigsten und des Beginns des einundzwanzigsten Jahrhunderts leben. Die Überlegungen, die ich vortragen möchte, knüpfen aber an das an, was mit dem Anspruch auf Allgemeinheit vorgetragen wurde, nämlich die Suche nach der Identität oder einem Personenkern.

Das Bild von Montaigne, das wir alle nur aus buntscheckigen Fetzen bestehen, hat Heiner Keupp aufgegriffen. Keupp ist Mitarbeiter des Münchner Instituts für Praxisforschung und Projektberatung. Ich möchte Sie für das folgende ausdrücklich auf die web-Seiten des Instituts hinweisen, unter <http://www.ipp-muenchen.de/> und dann `Texte zum downloadA finden sich

viele Vorträge und Aufsätze von Keupp und seinen Mitarbeitern, die über sein Buch *Identitätskonstruktionen. das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek 1999 (und als Taschenbuch 2005) hinaus die Forschungsergebnisse präsentieren. Keupp spricht, wie der Titel seines Buches schon deutlich macht, von der Patchwork-Identität des Menschen - ein *patchwork* ist auf deutsch ein Flickwerk oder auch der Fleckerlteppich. Bekannter ist Ihnen vielleicht der Ausdruck der Bastelbiographie. Beide Ausdrücke können suggerieren, dass die Identität eines Menschen nichts weiter ist als ein buntes etwas aus heterogenen Stücken, bei der man gar nicht mehr nach einer grundlegenden Einheit fragen kann.

Ich möchte zunächst betonen, dass Keupp zwar den Begriff der patchwork-identity geprägt hat, ihn aber nicht in der Tradition von de Montaigne oder Nietzsche verstanden wissen will. Was Keupp in verschiedenen empirischen Studien interessiert, ist der Prozeß des Herstellens einer solchen *durch unsere gesellschaftlich Bedingungen notwendig* gewordenen patchwork-identity, wobei der entscheidende Punkt ist, dass hier tatsächlich Identität hergestellt wird.

Die Auffassung von Keupp und seinem Forschungsteam ist folgende. Unsere spätmoderne Gesellschaft, die u.a. durch den sogenannten flexiblen Kapitalismus charakterisiert ist, erlaubt es nicht mehr, starre und fixe Identitätsrollen zu übernehmen. Unsere Gesellschaft ist z.B. dadurch charakterisiert, dass es kaum noch so etwas gibt wie eine feste Arbeit, die man nach der Ausbildung beginnt und in der man dann auch in Rente geht. Von Ihnen, die Sie Philosophie studieren, wird eine enorme Flexibilität und Kreativität verlangt, wenn es darum geht, eine Arbeit zu finden, mit der Sie ihr Leben finanzieren können. Es gibt keine fertigen Muster, die Sie fraglos übernehmen könnten. Eine weitere Auflösung ist die schon erwähnte gender-identity; wie Mann und Frau zusammenleben können, ist nicht mehr durch traditionelle Formen von Ehe und Familie geregelt, so, dass man ohne eigene Entscheidungen treffen zu müssen, einfach traditionelle Muster fraglos übernehmen kann. Die Auflösung von familiären Lebensmustern selbst führt dazu, dass neue Formen von Beziehungsverständnis und Beziehungsarbeit gefunden werden müssen. Eine weitere Auflösung betrifft den Wertewandel; es gibt keine fraglose Anerkennung von Werte oder Werte repräsentierende Autoritäten mehr, und das führt dazu, dass selbst begründete Wertentscheidungen getroffen werden müssen (keine ganz einfache Sache!).

Das ist, zugegeben extrem plakativ und verkürzt, der gesellschaftliche Hintergrund, auf dem Keupp seine Auffassung der patchwork-Identität entwickelt. Vielen Menschen bleibt also überhaupt nichts anderes, als ein patchwork zu leben, weil es die gesellschaftlichen Bedingungen erzwingen, und die Frage ist, wie diese Identität als wirkliche Identität gelingen kann. Klar ist, dass eine patchwork-identität eine außerordentliche aktive und kreative Eigenleistung des Menschen erfordert, damit seine Identitätsarbeit gelingt. Keupp fragt in seinen Studien nun danach, *wie* die Menschen die patchworkartigen Identitätsmuster vollziehen, wie die Dinge kreativ zu einer Einheit, die freilich die Einheit eines patchworks ist, verknüpft werden. Es geht Keupp also gerade nicht um eine postmoderne Beliebigkeit - die sich übrigens auch empirisch überhaupt nicht nachweisen lässt: faktisch laufen alle empirischen Untersuchungen zu dem Thema darauf hinaus, dass sich die Menschen um eine Integration der inneren und äußeren Erfahrungen bemühen müssen - sondern um die Frage, wie Identität unter den erschwerten Bedingungen der Spätmoderne überhaupt möglich ist.

Keupp betont also die Notwendigkeit der individuellen Schöpfung von Lebenssinn und Identität. Es gibt immer Perioden in der Geschichte, in denen die diese Schöpfung der Identität dadurch leichter ist, dass man sich mit verschiedenen kulturellen, ökonomischen, politischen oder religiösen Institutionen fraglos identifizieren kann. Die individuelle Lebensführung ist dabei in einen stabilen kulturellen Rahmen eingebettet. Von uns, die wir in einer Zeit gesellschaftlicher Modernisierung und Umbrüche leben, ist mehr gefordert, weil die Identifikation mit vorgegebenen Identitätsrollen kaum möglich ist. Für uns ist, wie Keupp meint, eine selbstbestimmte Politik der Lebensführung unabdingbar.

Der entscheidende Begriff ist dabei für Keupp der Begriff der Kohärenz, den er aus der salutogenetischen Forschung von Aaron Antonovsky (1923-1994) übernimmt. In der Salutogenese untersucht man die Entstehung von Gesundheit. Antonovskys Hauptthese ist, dass das Kohärenzgefühl (the sense of coherence) als Kern der Frage, wie Gesundheit entsteht, gesehen werden muss. Das Kohärenzgefühl ist eine globale Orientierung, die ausdrückt, in welchem Ausmaß man ein durchdringendes, dynamisches Gefühl des Vertrauens hat, dass die Stimuli, die sich im Verlauf des Lebens aus der inneren und äußeren Umgebung ergeben, strukturiert, vorhersehbar und erklärbar sind; einem die Ressourcen zur Verfügung stehen, um den Anforderungen, die diese Stimuli stellen, zu begegnen; diese Anforderungen Herausforderungen sind, die Anstrengung und Engagement lohnen (aus: Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, 1997, Seite 36). Von „Gefühl“ zu sprechen, ist etwas unglücklich für das, was Antonovsky sagen möchte. Es geht ihm um die Entwicklung einer Disposition, die normalerweise mit ungefähr 25 Jahren abgeschlossen ist. Notwendige Bedingung für ein Kohärenzgefühl, wir würden sagen, für die Identität, ist also das Vertrauen, das Integration möglich ist und die Fähigkeit, die disparaten Elemente in unserem Leben aktiv zu einem kohärenten Ganzen zu formen.

Übertragen auf die Frage nach der Identität bedeutet dieser Ansatz: Der Mensch reagiert auf die pluralen Erfahrungen mit einem erhöhten Spannungszustand, mit Stress, der gesunde Folgen haben kann, je nachdem, wie mit dieser Spannung umgegangen wird. Diese Disposition bewirkt, dass ein Mensch eine emotionale Sicherheit in Bezug auf seine eigene Person hat. Die Ressourcen der Person schließen als zentralen Bereich seine zwischenmenschlichen Beziehungen ein, also die Möglichkeit, sich von anderen Menschen soziale Unterstützung zu holen, sich sozial zugehörig und verortet zu fühlen. Er kann sein eigenes Scheitern und Leid verarbeiten, ohne sich als passives Opfer anderer Menschen, des Schicksals oder der äußeren Lebensumstände zu konstruieren. Er muss in einer Welt ohne viele natürliche Grenzen eine eigenes boundary-management (ein Begriff des Soziologen Barry Wellman, vgl. Wellman, Barry (Hrsg.). (1999). Networks in the global village. Colorado, Oxford: Westview Press) entwickeln, d.h. selbst bestimmen, was er an Grenzen für sich akzeptiert und was er nicht akzeptiert. Damit diese Entwicklung gelingt, sind, wen sollte das überraschen, soziale Netzwerke, die immer wieder gepflegt werden müssen, von großer Hilfe und Bedeutung. Man braucht einen Kontext der Anerkennung (vgl. Charles Taylor), der von grundlegender Bedeutung für eine gelingende Identitätsarbeit ist.

An diesem Punkt wird auch durch die empirischen Untersuchungen deutlich, warum das Thema Beziehungen eine so zentrale Rolle in der Konzeption des gelungenen Lebens spielen muss. Die empirischen Studien haben gezeigt, dass Beziehungen eine zentrale Rolle im Leben des Menschen im Spätkapitalismus spielen - wichtiger noch als in einem klar durch Rollenmuster bestimmten System. Weil es keine kulturell vorgegebenen Beziehungsrollen mehr gibt, gleichzeitig aber Beziehungen eine noch wichtigere Rolle zur Identitätsfindung der Person einnehmen, ist es besonders wichtig, sich über Beziehungen reflektiert Gedanken zu machen.

Ich möchte betonen, dass es ein Irrtum ist anzunehmen, dass sich die Frage nach der eigenen Identität, danach, wer ich bin und was ich sein möchte, in unserer spätmodernen Gesellschaft nicht mehr stellt und eigentlich disparat ist. Die empirischen Studien zeigen vielmehr das Gegenteil: Die Frage nach der eigenen Identität stellt sich dringlicher als in Zeiten, in denen allgemein akzeptierte Identitätsmuster vorgegeben sind. Ohne Zweifel ist es schwierig, die eigene Identität zu finden, wenn beispielsweise als mögliche Antworten eine feste Arbeitsstelle nicht mehr möglich ist. Das zeigt aber nicht, dass die Frage nach der eigenen Identität falsch gestellt ist, sondern nur, dass es heute dringlicher und schwieriger ist, sie zu beantworten.

Diese Antwort ist eine Antwort, die sich jeder von uns selbst erarbeiten muss. Die eigene Identität findet man nicht als etwas, was einem von außen entgegen kommt, sondern ist etwas, das wir selbst schaffen müssen, selbst wenn es Faktoren wie soziale Netzwerke gibt, die für diese Identitätsarbeit notwendig sind. Es ist, wie Keupp immer wieder betont, ein aktiver und kreativer Prozess, der nicht einfach ist. Pointiert formuliert: Es liegt also an uns selbst und nicht an äußeren Umständen, ob dieser Prozess gelingt oder nicht. Die Lebensumstände können es einem leichter oder schwerer machen, eine eigene Kohärenz zu entwickeln. Es ist aber unsere Aufgabe, die uns nichts und keiner abnehmen kann. Wieder sind wir bei der Frage nach dem gelungenen Leben darauf gestoßen, dass die Frage, ob unser Leben gelingt oder nicht, ganz wesentlich von uns selbst abhängt und damit auch davon, wie wir über uns und das Leben denken.

## 2.5 Kriterien des gelungenen Lebens

Mit der Aussage, dass es ein oberstes Gut gibt, und dass dieses Gut die gelungene eigene Existenz ist, ist natürlich noch nichts darüber begründet gesagt, was denn nun der Sache nach das gelungene Leben ausmacht – selbst dann, wenn sich bereits angedeutet hat, in welcher Richtung eine Antwort zu suchen ist. Aber Sie können sich vorstellen, dass es für uns Menschen von ganz entscheidender Bedeutung ist, dass wir eine richtige Auffassung von dem gelungenen Leben haben. Im Grund ist diese Frage sogar die wichtigste Frage, die wir uns in unserem Leben überhaupt stellen sollten. Denn wenn wir falsche Auffassungen davon haben, was das gelungene Leben nun inhaltlich charakterisiert, dann werden wir schlicht und einfach kein gelungenes Leben führen können. Drastisch gesagt, dann werden wir unser Leben lang unzufrieden sein. Und ich denke, dass die Tatsache, dass sehr viele Menschen mit ihrem Leben unzufrieden sind, auch - nicht nur! - damit zusammenhängt, dass sich sehr viele Menschen ganz falsche Vorstellungen davon machen, was denn nun das gelungene Leben konstituiert. Aber was sind hier Kriterien von richtig und falsch? Diese Frage ist natürlich sehr kompliziert, schon deswegen, weil hier besonders stark die Versuchung besteht, eigene subjektive Lebensentwürfe ungerechtfertigter Weise zu verallgemeinern und die Kriterien dann als wahre Kriterien auszugeben. Aber ein paar Kriterien und damit verbunden eine Kritik an bestimmten Auffassung darüber, was das oberste Gut ist, d.h. worin das gelungene Leben besteht, lassen sich doch aufstellen.

### 2.5.1 Formales Kriterium: Das *oberste* Gut

Das erste Kriterium ist, dass es sich bei dem Gut tatsächlich um ein *oberstes* Gut halten muss, d.h. um ein Gut, bei dem sich die Frage danach, warum man es anstrebt, nicht mehr stellt. Dieses Kriterium ist ein Kriterium, das sich analytisch aus dem Begriff des obersten Gutes ergibt. Wenn das, was jemand für das oberste Gut hält, um eines anderen Gutes willen angestrebt wird, dann ist es einfach nicht ein oberstes Gut.

Ein ganz klarer Fall für einen Irrtum in bezug auf ein oberstes Gut ist eine Lebensform, die im Gelderwerb das oberste Gut sieht. Man lebt, um möglichst viel Geld zu verdienen. Je mehr Geld man verdient, desto besser ist das Leben. Nun kann es natürlich durchaus sein, dass viel Geld zu haben sehr schön ist und dass noch mehr Geld zu haben noch schöner ist. Aber wenn man nicht jemand wie Dagobert Duck ist, für den das Bad im eigenen Geld das schönste überhaupt ist, dann sehen wir sehr schnell, dass Geld zu haben und reich zu sein, nicht das oberste Gut sein kann. Man hat nämlich Geld und Reichtum um etwas anderes willen, zum Beispiel um Sicherheit zu haben, um nicht mehr arbeiten zu müssen und das ganze Leben zu einem einzigen ausgedehnten Urlaub zu machen, ein Traumhaus zu bauen, in Kreise hineinzukommen, die einem nur ab einer bestimmten Summe offenstehen, oder auch um Projekte zu unterstützen, die man für sinnvoll und richtig hält (aber wer so etwas tut, der weiß meistens auch, dass nicht der Reichtum, sondern die Möglichkeiten, die der Reichtum eröffnet, das höchste Gut ist). Es geht mir hier nicht darum dafür zu argumentieren, dass es widersinnig ist, sehr reich sein zu wollen, sondern nur darum zu zeigen, dass der Reichtum selbst nicht das höchste Gut sein kann. Wir müssen fragen, was durch das Geld und den Reichtum eigentlich erreicht wird, was für ein weiteres Gut durch das Geld und den Reichtum angestrebt wird. Wer

meint, dass das gelungene Leben, das oberste Gut darin bestünde, am Ende seines Lebens 100 Millionen Euro zu haben, der begeht einen begrifflichen Fehler. Er müßte darüber nachdenken, was er mit den 100 Millionen Euro möchte und wird dann sehen, dass das, was er damit möchte, sein oberstes Gut ist. Vielleicht sagt er, er möchte im Alter sorgenfrei leben - nun, dafür braucht man im Normalfall jedenfalls nicht 100 Millionen Euro und er müßte sich in seinem Leben gar nicht *so* sehr anstrengen, um ein sorgenfreies Alter zu haben. Natürlich gibt es Menschen, die der Überzeugung sind, ihr gelungenes Leben bestünde darin, möglichst viel Geld zu haben oder zu erwerben - aber diese Lebensform ist über sich selbst unaufgeklärt und inkonsistent. Diese Unaufgeklärtheit über die eigenen Motive und die Inkonsistenz im Begriff des höchsten Gutes hat dramatische Konsequenzen, denn ein solcher Mensch wird nicht das Gefühl haben können, sein Leben sei gelungen. Entweder er hat die 100 Millionen Euro noch nicht, und dann hätte er das oberste Gut noch nicht erreicht - oder aber, er hat sie, und was ist dann? Es wäre ja absurd anzunehmen, dass jemand den Rest seines Lebens einfach in dem Bewußtsein glücklich und zufrieden ist, dass er das Ziel seines Lebens nun erreicht hat, weil er eine bestimmte Summe Geld zusammengebracht hat.

Ein ähnlicher Irrtum in bezug auf das gelungene Leben ist die Auffassung, das Wichtigste im Leben sei die Gesundheit. Er müßte Ihnen vielleicht schon deutlich sein, wie man argumentieren kann um zu zeigen, dass diese Auffassung davon, was der oberste Gut ist, selbstwidersprüchlich ist. Wiederum soll nicht gesagt sein, dass es nicht erstrebenswert ist, gesund zu sein. Aber man ist gesund, damit man bestimmte Dinge tun kann, die man gerne tun möchte. Und ebenso wie schon im Beispiel des Reichtums kann man eben fragen, für was jemand gesund sein möchte. Die Gesundheit kann also gar nicht das oberste Gut sein, und wer die Gesundheit zum obersten Gut macht, der wird nicht das Gefühl haben, sein Leben sei gelungen, zumindest nicht, es sei *deswegen* gelungen. Adorno hat einmal gemeint, was nützt einem Gesundheit, wenn man sonst ein Idiot ist - sehr pointiert hat er damit dieses Argument auf den Punkt gebracht.

Ebenso widersinnig und oft mit dem Punkt der Gesundheit verbunden ist die Vorstellung, das oberste Gut sei ein möglichst langes Leben. Hier ist ganz offensichtlich, dass man sofort weiterfragen kann, warum jemand lang leben möchte. Und wenn er darauf eine Antwort geben kann, dann wissen wir, was sein eigentliches oberstes Gut ist. Das lange Leben wäre dann eine Mittel dazu, es kann auch eine notwendige Voraussetzung dafür sein, aber es ist nicht das oberste Gut selbst. Wenn er keine Antwort darauf geben kann sondern nur möglichst lange leben möchte, dann ist über das Ziel seines Lebens nicht aufgeklärt. Was nützt einem ein langes Leben, wenn man dabei nicht zufrieden ist? Wir werden im Zusammenhang mit Überlegungen zum Sterben und Tod uns mit der Frage auseinandersetzen, ob dann, wenn das Leben einem Freude macht, der Wunsch, ein möglichst langes Leben zu leben, sinnvoll verstanden werden kann, aber das ist eine andere Fragestellung. Hier geht es nur darum zu sagen, dass langes Leben allein nicht das oberste Gut sein kann. Lieber Verglühen als Verdorren - das wäre die sympathische Gegenthese.

### 2.5.2 Die *condition humana*

Ich habe drei Beispiele für ein erstes Kriterium gebracht: Die begriffliche Inkonsistenz, wenn man den Begriff des gelungenen Lebens so bestimmt, dass damit nicht ein oberstes Gut identifiziert wird. Ein zweites, allerdings sicherlich weiches Kriterium wäre, dass die Auffassung vom gelungenen Leben dem, was wir Menschen als Menschen sind, gerecht werden muß. Dieses Kriterium ist problematischer, weil es einen Begriff des Menschen voraussetzt, der ja alles andere als unumstritten ist. Ein großer Teil der Vorlesung wird darin bestehen, für einen Begriff des gelungenen Lebens zu argumentieren, und dieser Begriff des gelungenen Lebens setzt den Begriff dessen, was ein Mensch ist, oder was die Natur oder das Wesen des Menschen ist, voraus. Aber in der Diskussion, in der wir zur Zeit stehen, ist die Sache, denke ich, noch unkontrovers.

Stellen Sie sich beispielsweise vor, jemand hätte die Auffassung, sein gelungenes Leben bestünde darin, nicht zu sterben, unsterblich zu sein. Sie sehen so fort: Das geht nicht, weil Menschen eben die Art von Wesen sind, die sterblich sind. Vielleicht werden wir einmal wiedergeboren, vielleicht ist nach dem Tod auch alles aus - das spielt jetzt alles keine Rolle. Ein Begriff des gelungenen Lebens, der an das nicht-Sterben-werden des Menschen gebunden ist, ist inkonsistent, weil die Unsterblichkeit nicht Ziel des menschlichen Lebens sein kann. Dass viele Menschen zwar so leben, als müssten Sie nicht streben und dass der Tod meistens verdrängt wird und in unserer westlichen Welt geradezu ein Tabu-thema geworden ist, ist natürlich auch kein Einwand gegen die These, dass der Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent ist, wenn integraler Bestandteil des guten Lebens das nicht-Sterben-werden gehört. Dieses Beispiel dürfte insofern unkontrovers sein, weil unumstritten ist, dass der Mensch sein spezifisches Leben auf dieser Erde irgendwann beendet - selbst dann, wenn er wiedergeboren werden sollte, ist das göltig.

Ähnlich ist ein Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent, wenn er die *individuellen* Grenzen nicht berücksichtigt. Bei diesem Aspekt geht es nicht darum, dass der Begriff des gelungenen Lebens dem *Wesen* des Menschen gerecht werden mus, sondern darum, dass das gelungene Leben auch das jeweils *individuelle* gelungene Leben ist. Ich möchte das Kriterium in unserem Kontext nur negativ fassen, weil ich nur damit beschäftigt bin zu zeigen, worin der Begriff des gelungenen Lebens nicht bestehen kann. Jemand, dessen Stimme schon beim Sprechen eher der Stimme einer Krähe ähnelt wird beispielsweise nicht konsistent anstreben können, ein Opernsänger zu werden. Mein Begriff des gelungenen Lebens wird inkonsistent, wenn ich anstrebe, eines Tages in die Fußballnationalmannschaft aufgenommen zu werden. Die Beispiele sollen nur zeigen, es gibt eine Inkonsistenz nicht nur in Bezug auf das allgemeine Wesen des Menschen, sondern auch in Bezug auf die individuelle Natur jedes einzelnen Menschen. Natürlich kann jemand, der eine quäckende Stimme hat, die anderen schon die Nerven geht, wenn man ihm nur zuhört, den Wunsch haben, ein großer Sänger zu werden (obwohl in Castingshows heute ja alles möglich zu sein scheint...) . Daran, dass wir selbst dann Wünsche haben, wenn wir wissen, dass sie nicht in Erfüllung gehen werden, ist nicht Inkonsistentes. Wir alle haben solche Phantasien und leben auch in solchen Phantasiewelten. Das Problem beginnt erst dann, wenn wir den Unterschied von Wunsch und Wollen nicht beachten, d.h. wenn wir das wollen, was wir wünschen. Zum Wollen gehört, dass wir etwas

aktiv anstreben, weil mir meinen, dass eine Realisierung dessen, was wir wollen, möglich sein könnte. Zum Wünschen gehört das nicht. Ich wünsche mir z.B. und auch wirklich ziemlich stark, jetzt eine Woche Urlaub machen zu können - aber es ist klar, dass ich nicht anfangs, im Internet nach Last-Minute-Angeboten zu suchen weil ich weiß, dass der Wunsch nicht in Erfüllung gehen kann, wenn ich nur einen kleinen Blick auf meinen Terminkalender werfe. Erst dann, wenn ich anfangs, einen Flug zu suchen, dann geht der Wunsch in ein Wollen über, dann fange ich an, ganz anders darüber nachzudenken, ob es nicht doch möglich ist, wie ich Termine verschieben kann usw.

### 2.5.3 Unabhängigkeit

Als drittes und letztes Kriterium schlage ich vor, dass wir ein Leben nur dann als gelungen bezeichnen, wenn es eine gewisse Unabhängigkeit von äußeren Gegebenheiten hat. Ich meine damit folgendes. Keiner von uns würde sagen, dass das Leben eines Menschen ein gelungenes Leben ist, der ständig in Angst darum lebt, dass ihm das, was sein Leben gelingen lässt, wieder entrissen werden könnte. Positiv gesagt: Das gelungene Leben ist an eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber äußeren Ereignissen gebunden. Nehmen wir folgendes Beispiel. Stellen Sie sich vor, die Frage, ob das eigene Leben gelungen ist oder nicht, hängt für jemanden davon ab, dass er nicht arbeitslos wird. Der Sinn des Lebens, so könnte man es formulieren, besteht in der Arbeit. Das Leben ist dann gelungen, wenn man einer Arbeit nachgeht, und zwar in einem speziellen Sinn von Arbeit, mit dem wir uns in der Vorlesungsreihe noch beschäftigen werden, nämlich dem der Lohnarbeit. Man arbeitet und bekommt für diese Arbeit etwas gezahlt. Wenn jemand, der so denkt, arbeitslos wird, dann verliert er nicht nur die Arbeit, sondern seinen Lebenssinn. Es ist ihm unmöglich, arbeitslos zu sein und ein gelungenes Leben zu führen.

Eine derartige Einstellung ist aber in einer für unsere Fragestellung relevanten Hinsicht inkonsistent. Denn selbst in der Zeit, in der unser Freund eine Arbeit hat, wird sein Leben von Angst bedroht sein, von der Angst nämlich, arbeitslos zu werden. Die Alternative ist also in diesem Fall nicht: Ein gelungenes Leben mit Arbeit oder kein gelungenes Leben ohne Arbeit, sondern ein Leben mit Arbeit aber der ständigen Angst, arbeitslos zu werden, und kein gelungenes Leben ohne Arbeit. Ein Leben in Angst das zu verlieren, was das eigene gelungene Leben konstituiert, ist aber kein gelungenes Leben mehr. Der Grund dafür ist, dass die Frage, ob das Leben gelungen ist oder nicht, an Dingen festgemacht wird, auf die jemand keinen Einfluss hat. Ob jemand arbeitslos wird oder nicht, ob ein Unternehmen Konkurs macht oder nicht, hängt in vielen Fällen (und nur von diesen spreche ich jetzt) von Faktoren ab, die sich der Beeinflussung entziehen. Damit möchte ich natürlich nicht sagen, dass es zu einer schweren Krise kommen kann, wenn man arbeitslos wird. Aber der Begriff des gelungenen Lebens setzt voraus, dass derjenige, der ein gelungenes Leben lebt, irgendwie mit diesen Krisen fertig werden kann, weil er eben den richtigen Begriff des gelungenen Lebens hat, demzufolge das Leben auch dann gelingen kann, wenn Ereignisse eintreten, die schmerzlich sind, aber die man nicht beeinflussen kann. Mir ist hier wichtig zu betonen, dass es mit jetzt ausschließlich um den richtigen Begriff des gelungenen Lebens geht und nicht darum, ob jemand psychisch in der

Lage ist, mit Krisen um zugehen. Wenn der Begriff des gelungenen Lebens an äußere Ereignisse gebunden wird, die man nicht beeinflussen kann, dann hängt die Frage, ob das Leben gelingen kann, eben daran, ob bestimmte äußere Ereignisse eintreten oder nicht eintreten. Wenn die äußeren Ereignisse nicht eintreten, dann könnte man vielleicht sagen, dass man in einem Leben Glück gehabt hat, aber der Begriff des gelungenen Lebens ist gefüllter als der eines Lebens, in dem jemand einfach ziemlich viel Glück hat, weil das gelungene Leben ein Gut ist, das - zumindest zu einem Teil - angestrebt werden kann.

Vielleicht werden mir die meisten von Ihnen zustimmen, dass es nicht sinnvoll ist, den eigenen Begriff des gelungenen Lebens an der Frage nach Erwerbsarbeit festzumachen. Ich gebe allerdings zu bedenken, dass man hier ohne weiteres noch viel existentiellere Beispiele geben könnte: Das Leben ist dann gelungen, wenn die Partnerschaft, auf die ich mich selbst festgelegt habe, gelingt oder wenn den eigenen Kinder nichts Schlimmes passiert.

Dass der Begriff des gelungenen Lebens inkonsistent zu werden droht, wenn wir ihn an Dingen, die auf der Ebene des gelungenen Lebens passieren, festmachen, lässt sich auch noch auf eine andere Weise deutlich machen. Wenn das gelungene Leben daran hängt, dass uns auf der Ebene des gelungenen Lebens Dinge widerfahren, ist das gelungene Leben etwas passives, etwas, das mir eben widerfährt oder nicht widerfährt. Aber der Begriff des *gelungenen* Lebens hat eine aktive Bedeutung. Der Begriff setzt voraus, dass jemand etwas tut. Wenn man etwas tut, kann das, was man tut, gelingen oder nicht gelingen. Es gibt kein Gelingen oder nicht Gelingen, ohne dass dabei etwas getan wird. Im Unterschied dazu hat der Ausdruck *Glück* eine passive Bedeutung. Glück ist etwas, was jemanden ohne sein eigenes Zutun widerfährt. Natürlich kann man auch aufgrund einer Aktivität und einer Handlung Glück haben, aber der Unterschied zwischen dem Fall, in dem wir sagen würden, dass eine Handlung gelungen ist, und dem Fall, dass man in einer Handlung Glück gehabt hat, besteht darin, dass im zweiten Fall des Glücks nicht beeinflussbare äußere Ereignisse die wesentliche Rolle gespielt haben. Dementsprechend wäre das gelungene Leben eher Resultat einer Aktivität - und sei es nur einer inneren Haltung oder einer inneren Einstellung gegenüber den Dingen, aber eben einer inneren aktiven Haltung und ist nicht das Ergebnis von äußeren glücklichen Ereignissen, die ich passiv entgegennehme.

Zu den Dingen, die uns im äußeren Leben passieren und die vielen Menschen extrem wichtig sind, gehört auch die Anerkennung von anderen Menschen. In der Anerkennung liegt aber eine ernste Gefahr. Es gibt viele Menschen, die Anerkennung und Wertschätzung geradezu einfordern, nicht nur im privaten Umfeld, sondern auch im Kontext von Arbeit. Dabei ist zu bedenken: Wem es um die Anerkennung von anderen geht, der macht sich abhängig. Zu leicht passiert es, dass man bestimmte Dinge tut oder bestimmte Sachen sagt, um anderen zu gefallen und um deren Anerkennung zu bekommen. Denn wem es um Anerkennung geht, der richtet sich danach, was andere Menschen anerkennen werden und was nicht. Er fragt nicht, was er selbst will, sondern was andere von ihm wollen und handelt entsprechend. Zwei Fragen sind in diesem Kontext hilfreich. Die erste, sich zu fragen, von wem ich eigentlich anerkannt werden will. Die zweite, sich zu fragen, wofür ich eigentlich anerkannt werden will und ob das, wofür ich anerkannt werden will, anerkennenswert ist. Wenn man der Überzeugung ist, dass das, was man tut oder sagt, anerkennenswert ist, dann wird man

unabhängig davon, ob man faktisch die Anerkennung oder Wertschätzung bekommt oder nicht.

Ein weiteres Charakteristikum des gelungenen Lebens: Ein gelungenes Leben gibt es nur in der Perspektive der 1. Person. Anders ausgedrückt: Nur ich bin es, der sagen kann, ob das Leben, das ich führt, ein gelungenes Leben oder kein gelungenes Leben ist. Ob ein Leben gelungen ist oder nicht, lässt sich immer nur für sein eigenes Leben sagen. Natürlich kann ich der Auffassung sein, dass ich nicht so leben möchte wie eine andere Person, die ihr Leben als gelungen bezeichnet. Aber in diesem Fall bin ich nicht in der Position gerechtfertigt zu sagen, dass das Leben der anderen Person nicht gelungen ist oder dass die andere Person sich irrt, wenn sie das Leben als gelungen bezeichnet, sondern nur, dass ich nicht so leben möchte wie die andere Person. Ich kann auch sagen, dass mein Begriff des gelungenen Lebens andere Komponenten umfasst wie der Begriff des gelungenen Lebens der anderen Person. Voraussetzung ist natürlich immer, dass der Begriff des gelungenen Lebens so wie ich und so wie die andere Person ihn verwendet, nicht inkonsistent ist - aber das ist, denke ich, alles unproblematisch.

Wir haben bisher drei Kriterien betrachtet, denen ein konsistenter Begriff eines obersten Gutes und eines gelungenen Lebens gerecht werden muss: Erstens muss das oberste Gut tatsächlich ein *oberstes* Gut sein, zweitens muss es dem Wesen des Menschen allgemein als auch mir als Individuum gerecht werden, drittens setzt es eine gewisse Unabhängigkeit von äußeren Ereignissen, auf die jemand keinen Einfluss hat, voraus. Lässt sich hier mehr sagen? Kann man noch mehr über den Inhalt dessen sagen, was ein gelungenes Leben ausmacht? Was muss in einem gelungenen Leben der Fall sein, wenn wir es als gelungen bezeichnen wollen? Dieser Frage werde ich mich ab dem übernächsten Kapitel zuwenden.