

Unterwegs zum Sinn :: Mit Miss Marple auf der Fährte von Misses Christie

1.

Im Folgenden werde ich mich mit der Frage auseinandersetzen, was es braucht um ein glückliches Leben zu führen und inwiefern dabei der Sinn des Lebens eine Rolle spielt.

Ob wir uns als glücklich betrachten, hängt nach meinem Dafürhalten vor allem von zwei Faktoren ab; wobei ich nicht ausschliessen möchte, dass es noch weitere gibt. Da ist auf der einen Seite die schlichte Erfahrung des lustvollen Genusses und der unmittelbar empfundenen Freude. Und da gibt es auf der anderen Seite die etwas moralischere und reflektiertere Erfahrung des Sinns beziehungsweise der Sinnhaftigkeit. Ich vertrete hier den Standpunkt, dass beides zu einem glücklichen Leben gehört, wobei jedoch ein Mehr auf der einen Seite einen Mangel auf der anderen Seite kompensieren kann. Ich möchte mich hier überwiegend mit der zweiten Komponente, also der Erfahrung von Sinnhaftigkeit im eigenen Leben beschäftigen.

Ich kann diese Auffassung, dass Genuss und Sinn die beiden wichtigsten und zudem komplementäre Faktoren eines glücklichen Lebens ausmachen, nicht schlüssig begründen, da sie auch auf Beobachtung und eigener Lebenserfahrung beruht. Ich halte diese Auffassung jedoch für ziemlich plausibel und werde dies hier noch zu verdeutlichen versuchen. Vielleicht hilft mir dabei auch der Hinweis, dass sie sich an vergleichbare Zweiteilungen bei anderen Philosophinnen¹ anlehnt. Ich würde beispielsweise behaupten, dass sich Kierkegaards Gegenüberstellung einer ästhetischen und einer ethischen Lebensweise – der selber wieder die viel ältere Opposition von Sinnlichkeit und Vernunft zugrunde liegt – in weiten Teilen mit meiner Gliederung deckt. Im Gegensatz zu Kierkegaards (rhetorisch-dialektischem) Entweder-Oder liegt mir jedoch daran, von einem sich ergänzenden Sowohl-Als-Auch zu sprechen.

2.

Was ich bisher und im Weiteren als Genuss bezeichne, meint eine subjektive Erfahrung, die an sich lustvoll ist und daher sich selbst genügt und tendenziell nach der Fortsetzung dieses Zustandes verlangt. Eine solche Empfindung kann häufig von Sinnlichkeit oder Emotionalität geprägt sein. Das Fühlen und die Gefühle nehmen hier einen wichtigen Stellenwert ein. Zudem ist es wohl so, dass die Befriedigung elementarer physischer Bedürfnisse ein grosses Spektrum in diesem Erfahrungsbereich abdeckt.²

Bisweilen wäre es vielleicht auch treffender von Lust, von Vergnügen oder von Freude zu sprechen; der Einfachheit halber werde ich mich jedoch auf den Ausdruck „Genuss“ beschränken und diesen als übergeordneten Gattungsbegriff gebrauchen. Um einmal ein paar Beispiele zu nennen, würde ich sagen, dass dazu sowohl das Essen eines leckeren Gerichts, oder das träge Faulenzen im Bett ebenso wie das Hören von und das Tanzen zu Musik, oder

¹ Ich gebrauche in diesem Text ein generisches Femininum, d.h. dass jeweils auch die männlichen Vertreter mitgemeint sind.

² Dabei haben wir die Befriedigung dieser Bedürfnisse häufig so weit kultiviert, dass sie uns Freuden bereiten, die nicht mehr allein aus der rohen Notwendigkeit unserer Natur hervor gehen.

aber auch die Freude einer erwiderten Liebe gehören. Letzteres als Beleg dafür, dass es mit der Sinnlichkeit alleine nicht getan ist. Auch die Lektüre eines anspruchsvollen Textes kann Genuss bereiten.

Wo wir selbst etwas für diese Empfindungen tun können, handelt es sich um Beschäftigungen, denen wir um ihrer selbst willen nachgehen, da sie unmittelbar zu unserem Wohlbefinden beitragen. Das gilt beispielsweise auch für das Essen. In der Regel essen wir, weil wir Appetit haben, und nicht, weil wir wissen, dass wir sonst irgendwann verhungern würden.

Natürlich spielt es hier für jede Einzelne eine grosse Rolle, was für individuelle Ansprüche man an diese Genüsse stellt. Aber erfahrungsgemäss scheinen sich zugleich auch so etwas wie anthropologische Verallgemeinerungen abzuzeichnen, die gegenüber individuellen und soziokulturellen Faktoren zumindest relativ invariabel sind. Zwar können sich die Essgewohnheiten der Menschen in beträchtlichem Masse voneinander unterscheiden, aber nur wenige werden behaupten, dass ihnen das Essen keinen Genuss bereite. Im Hinblick auf die individuelle und soziokulturelle Ausdifferenzierung solcher Vorlieben kommt unter anderem dann die zweite Glückskomponente, der Sinn, zunehmend ins Spiel.

Wer sich nun aufgrund ihrer Lebensumstände in der komfortablen Lage befindet, ihr Leben so einzurichten, dass sie ihre momentanen Bedürfnisse wenn nicht beinahe immer, so doch zumindest häufig befriedigen kann, wird sich in der Regel als glücklich erleben. Es handelt sich dabei um ein Glücklichein, das auf der momentanen und unmittelbaren Erfahrung des Genusses beruht.

Die offenkundigste Schwierigkeit bei dem Versuch, ein glückliches Leben auf Genuss zu gründen, liegt in der oft gemachten Feststellung, dass die Welt in dieser Hinsicht ziemlich knauserig ist. Wenn überhaupt, dann ist es nur sehr wenigen Menschen vergönnt, ihr Leben dahingehend einzurichten, den erlebten Genuss auf solche Weise zu maximieren, dass es insgesamt als lohnenswert betrachtet werden könnte. Für die Mehrzahl der Menschheit trifft dies schlichtweg nicht zu. Und wohl nicht ganz zufällig vertreten einige der wichtigsten Religionen die Auffassung, dass unser irdisches Dasein sich in erster Linie durch Leiden kennzeichnet.

Doch selbst bei einigen Angehörigen jener exklusiven Minderheit von Besserbemittelten, die sich eine fortwährende oder zumindest regelmässige Lustbefriedigung leisten könnten, scheinen gewisse Zweifel an der Tragfähigkeit eines allein auf Genuss beruhenden Glückes zu bestehen. Der wohl plausibelste Einwand gegen ein so verstandenes glückliches Leben stammt von Kierkegaard. In seiner Kritik am „ästhetischen Dasein“ weist er dessen fundamentale Schwäche auf, nämlich dass man sich selbst als Einheit eines Ich in der losen Aneinanderreihung von isolierten und unmittelbaren Genusserfahrungen verliert. Das ästhetische Subjekt kann sich zwar ständig dem Genuss des Augenblicks hingeben und daraus eine unmittelbare und sich selbst genügende Befriedigung verschaffen, aber es verfügt über keine zusammenhängende Identität mehr, die über den blossen Augenblick hinaus bestünde. Wer nur im Moment lebt, deren Leben löst sich in der Zerstreuung auf. In letzter Konsequenz führt dies nicht nur zum Identitätsverlust des Selbst, sondern auch zur eigentlichen Indifferenz der verschiedenen Genüsse, da sie sich nur noch durch ihre augenblickliche Befriedigung qualifizieren. Damit überlässt man die Führung des Lebens dem Zufall und der Verlauf des Lebens gerät zu einer losen Aneinanderreihung von Ereignissen. Dieser Verlust des eigenen Selbst scheint für Kierkegaard – oder zumindest für die Figur B in *Entweder-Oder* – die grösste moralische und existenzielle Tragödie zu sein, die einem Menschen widerfahren kann.

Wer sein Leben im Modus der ästhetischen Einstellung verbringt, befindet sich daher immer – d.h. bewusst oder unbewusst – im Zustand der Verzweiflung. Wie ich gleich zeigen werde, kann man das auch anders sehen. Es ist nämlich umstritten, ob ich ein solches einheitliches Selbst überhaupt anstreben soll oder ob ich nicht besser damit beraten bin, mich dem Spiel der Lüste hinzugeben, sofern ich dazu in der Lage bin.

3.

Auf jeden Fall braucht man bei der zweiten Glückskomponente, dem Sinn, dieses Risiko des Selbstverlusts in der Unmittelbarkeit nicht zu fürchten; man könnte sogar eher sagen, dass es bei dieser Komponente eben gerade darum geht, wie ich und mein Leben einen über den unmittelbaren Moment hinaus greifenden, einheitlichen Zusammenhang bekommen können. Denn der Sinn des Lebens springt gerade dort in die Bresche, wo es mit dem Genuss ein wenig hapert. Also bei allen Menschen irgendwann einmal. Wir sind schlicht nicht in der Lage, ständig unsere momentanen Lüste und Bedürfnisse zu befriedigen. Die Realität macht uns da einfach einen Strich durch die Rechnung. Jede muss manchmal Mühsal und Härten durchmachen.

Wie ich noch zu zeigen versuche, kompensiert die Erfahrung von Sinn dieses Frustrationspotential, indem sie eine alternative Quelle des Glücks bildet. Wobei das Glück der Sinnhaftigkeit sowohl moralischere als auch langfristige und intellektuellere Züge aufweist. Wer sein Leben als sinnvoll wahrnimmt, meint das Richtige zu tun. So jemand braucht nicht unmittelbare Befriedigung, sondern kann auch einer Tätigkeit nachgehen, von der sie weiss, dass sie ihr nie unmittelbaren Genuss bescheren wird. Unter Umständen ist diese Person sogar bereit, zugunsten höher gestellter Ideale auf sehr viel Genuss und Freude zu verzichten.

Andererseits bedeutet auch die Erfahrung von Sinn eine Form von Befriedigung. Das besondere an dieser Form von Befriedigung besteht darin, dass sie im Sinn selbst liegt. Wer etwas tut, was sie für sinnvoll erachtet, geniesst quasi, dass sie etwas Sinnvolles tut. Eine Eigentümlichkeit, die Kant dazu verführte, vom moralischen Handeln zu behaupten, dass die Tugend keine ihr äusserliche Belohnung bedürfe, da sie ihr eigener Lohn sei.

Man könnte nun vielleicht einwenden, dass sinnvolle Beschäftigungen somit auch einfach auf den Genuss aus sind, also dass sie allenfalls eine besondere Gruppe innerhalb der verschiedenen Formen von Genuss darstellen. Doch verwechselt man damit Ursache und Wirkung: Eine genussvolle Beschäftigung wird zum Selbstzweck, weil sie uns Lust bereitet. Eine sinnvolle Beschäftigung hingegen bereitet uns Befriedigung, gerade weil sie sinnvoll ist. Man liegt daher wohl nicht ganz falsch, wenn man behauptet, dass es sich bei der Befriedigung, die einem die Sinnhaftigkeit beschert, um einen eher moralisch-intellektuellen Genuss handelt. Ein Genuss, der zwar von schwächerer Intensität, aber auch von längerer Dauer ist. Die weiteren Ausführungen sollen dies noch erhärten. Auf jeden Fall ist es der Sinn selber, der dazu beiträgt, dass wir uns glücklich schätzen.

Aus dem Vorangehenden wird schon ansatzweise deutlich, weshalb Sinn für unser Leben eine vergleichbare Relevanz aufzuweisen scheint wie Genuss. Ob eine der beiden Komponenten für sich alleine eine hinreichende Bedingung für ein glückliches Leben ist, oder ob beide unabdingbar sind, sei vorläufig dahingestellt. Interessanter scheinen mir in diesem Zusammenhang die beiden folgenden Beobachtungen zu sein: Zum einen, dass sich beide Faktoren bis zu einem gewissen Grad gegenseitig kompensieren können – also, dass ich

widrige Lebensumstände besser wegstecke, wenn ich mein Leben für sinnvoll halte und dass ich mit weniger Sinn auskomme, wenn's wenn es mir sonst gut geht. Und zum anderen, dass der zunehmende Wohlstand und die soziale Sicherheit in der modernen Gesellschaft tendenziell eine Verlagerung von der Sinnkomponente hin zur Genusskomponente mit sich brachten (Stichworte: Kirchenaustritte und Spassgesellschaft). Eine Verlagerung, die jedoch auf wackligen Füßen zu stehen scheint, wie sich immer dann zeigt, wenn eine Person oder eine Gesellschaft mit ökonomischen oder politischen Rückschlägen konfrontiert ist.

4.

Meine bisherige Darstellung könnte suggerieren, dass die meisten Leute, wenn sie wählen könnten, wie sie glücklich werden wollen, den Genuss dem Sinn vorziehen würden. Eine ähnliche Einschätzung würde wohl auch eine psychoanalytische Betrachtungsweise vertreten, bei der ja die Befriedigung (das „Lustprinzip“) als das primäre Anliegen gilt und das „Realitätsprinzip“ sich nur notgedrungen – aber auch unvermeidlich – herausbildet. Würde man diese skeptische Einschätzung gegenüber dem Sinnbedürfnis zuspitzen, könnte man behaupten, dass es sich beim Glück der Sinnhaftigkeit ja eigentlich nur um einen raffinierten Selbstbetrug handelt. Nach dieser Auffassung dient die Vorstellung von Sinn allein dem Zweck, die Frustrationen der Realität mittels eingebildeter Überzeugungen als unvermeidbare Übel im Dienste einer aufgeschobenen und umso grösseren Genussentschädigung darzustellen. Das erlaube es einem, sich damit zufrieden zu geben, für eine lange Zeit Dinge zu tun und zu erdulden, die einem nur Mühsal und Leid bereiten. Der Sinn des Sinns bestünde somit darin, unser Begehren von der unmittelbaren Lustbefriedigung zur langfristigen Investition in kulturelle Güter wie beispielsweise Kunst, Religion oder Philosophie zu sublimieren. Ein drastisches Beispiel für dieses Erklärungsmuster liefern islamistische Selbstmordattentäter, deren Handlungen für uns zunächst absolut unverständlich erscheinen mögen, die aber durchaus nachvollziehbar werden, wenn man sich ihre diesseitigen Zukunftsaussichten vor Augen hält und ihnen die doch sehr lustbetonten jenseitigen Glücksverheissungen ihrer religiösen Führer an die Seite stellt. Die marxsche Bemerkung, Religion sei Opium fürs Volk, scheint von einer ähnlichen Überzeugung gespeist zu sein (und erkennt offenbar, dass sie sich auf jegliche Ideologie, also auch auf den Marxismus und in letzter Konsequenz wohl auch auf meine Ausführungen anwenden lässt). Unter diesem skeptischen Blickwinkel erscheint die von Kierkegaard als existenzielles Ziel postulierte Selbstidentität im besten Fall noch als pragmatische Überlebensbedingung. Sinn und Identität werden dann zu evolutionären Funktionen, die es dem unglücklichen Tier Mensch erlauben, sein Dasein zu ertragen und fortzuführen.

Ob sich diese skeptische und vielleicht auch ein wenig zynische Auffassung definitiv widerlegen lässt, muss ich offen lassen, ich glaube aber, dass sich zumindest ein gewichtiges Argument gegen sie anführen lässt. Es basiert auf der Einsicht, dass Sinn und Genuss in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Beim Sinn wird das ja sofort deutlich, wenn wir sagen, dass die Erfahrung von Sinn selber eine gewisse Befriedigung bereitet. Was die Abhängigkeit des Genusses vom Sinn angeht, muss man das ein wenig ausführen. Hierzu werde ich einige Aspekte des Sinnbegriffs schon vorweg nehmen müssen, ohne ihn eigentlich geklärt zu haben. Der nun folgende Sachverhalt sollte daher zu einem späteren Zeitpunkt noch verständlicher werden.

Die skeptische Auffassung impliziert ja einen Reduktionismus, also die Annahme, dass sich unser Sinnbedürfnis letztlich erübrigen würde, wenn wir uns in ausreichendem Masse den

Genüssen hingeben könnten. Damit setzt diese Auffassung jedoch voraus, dass es so etwas wie einen reinen und unmittelbar gegebenen Genuss geben muss. Doch das ist sehr fraglich. Denn Genuss wird zwar als solcher unmittelbar erlebt, doch was jeder Einzelnen jeweils Genuss bereitet, ist immer auch das Ergebnis einer Reflexion, also einer intellektuellen Vermittlung unseres Lustempfindens mit begrifflichen Kategorien. Und Begriffe bilden ja genau das Medium, indem Sinn zustande kommt. Das heisst, Genuss kommt in der Wirklichkeit gar nicht unabhängig vom Sinn vor. Ich habe zwar oben festgehalten, dass es, was unser Genussempfinden angeht, wahrscheinlich so etwas wie universelle anthropologische Konstanten gibt, doch heisst dies keineswegs, dass diese uns einfach so gegeben wären. Selbst vermeintlich noch so elementare und „natürliche“ Bedürfnisse wie Essen oder Sex sind uns Menschen nur im Medium der Kultur und deren sinnhaltiger Zeichensysteme (insbesondere der Sprache) zugänglich.

Hier liegt übrigens die Erklärung dafür, dass wir auch genussvolle Beschäftigungen kennen, die über die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse hinausgehen. Je höher gelagert unsere Bedürfnisse sind – um beim Bild der Maslovschen Stufenfolge zu bleiben –, desto grösser wird der vermittelnde Beitrag von Sinnbezügen an den zu erlebenden Genuss. Dies lässt sich exemplarisch an einem so vielschichtigen Gefühl wie dem der Liebe zeigen, das sowohl historisch als auch sozial eine Vielzahl von Differenzierungen kennt. Aber das wohl beste Beispiel für diese mediatisierte Form des Genusses bietet die Kunsterfahrung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen. Hier macht sich denn auch die individuelle und soziale Ausdifferenzierung von Sinnvorstellungen in einem viel höherem Masse bemerkbar. Denn nur so lässt sich das Befremden verstehen, dass eine leidenschaftliche World-of-Warcraft-Spielerin und ein Opernenthusiast füreinander empfinden können.

Die skeptisch-reduktionistische Auffassung kann meines Erachtens mit derlei Genüssen nicht angemessen umgehen und muss sie in letzter Konsequenz als illusionär und fiktiv abtun. Damit will ich nicht gesagt haben, dass das Modell der autosuggestiven Lustverschiebung nicht als Erklärung für die Genese von höher gelagerten und kulturspezifischen Genüssen dienen kann. Als solches ist es sogar ziemlich plausibel. Mein Standpunkt besagt bloss, dass, wo ein solch sinnvoller Genuss einmal konstituiert ist, ihm dieselbe irreduzible Erlebnisrealität zukommt wie den primären und vermeintlich „natürlicheren“ Lüsten.

Ich hoffe damit nachgewiesen zu haben, dass sich die Kategorie des Genusses wahrscheinlich gar nicht ohne jene des Sinns denken lässt. Die weiteren Ausführungen zum Sinnbegriff sollten dies noch deutlicher machen. Ich vertrete daher die Auffassung, dass Genuss und Sinn zwei sich gegenseitig bedingende Komponenten unseres Glücks sind. Unglücklich ist, wer von beidem zu wenig hat.

5.

Damit ist es an der Zeit, die Kategorie des Sinns und ihren Stellenwert für unser Leben präziser zu erläutern. Ich habe schon festgehalten, dass die Erfahrung von Sinn ebenfalls zu einem glücklichen Leben beiträgt und uns eine Befriedigung beschert. Und ich habe ebenfalls darauf hingewiesen, dass es sich dabei um eine tendenziell moralische und intellektuelle Befriedigung handelt, bei der die Vernunft, Werte und Zwecke sowie die Kultur ins Spiel kommen. Was genau hat es nun also damit auf sich?

Um die Relevanz und Dringlichkeit des Sinnkonzepts für unser Leben nachzuweisen empfiehlt es sich, auf etwas vom Alltäglichen im Leben zu rekurrieren: Auf das Tun und

Handeln. Wir sind fast immer damit beschäftigt, irgendwelche Dinge zu tun. Einige dieser Beschäftigungen dienen unserem Überleben, andere unserem gesellschaftlichen Status, wieder andere suchen Genuss und Vergnügen oder haben das Wohl unserer Mitmenschen im Auge, und so weiter. Die meisten Dinge tun wir mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, das heisst, wir überlegen nicht jedes Mal, bevor wir sie tun, ob und weshalb wir sie denn tun wollen. Das kann verschiedene Ursachen haben. Manchmal tut man etwas, weil andere es auch tun, dann wieder tut man etwas, weil man es schon immer getan hat. Bisweilen tut man etwas einfach so, aus einer spontanen Regung heraus, ohne wirklich zu wissen, weshalb man es tut. Oder aber man tut etwas, weil man sich früher einmal überlegt hat, ob und weshalb man es tun sollte, und aufgrund dieser Überlegung beschlossen hat, es zu tun. Ich würde behaupten, dass wir, sofern wir bei Bewusstsein sind, eigentlich immer etwas tun.

Wenn man sich zu fragen beginnt, ob und weshalb man etwas tun soll, dann sucht man nach vernünftigen Gründen für eine Handlung. Gemeinhin bezeichnen wir diese Gründe, die unser Tun veranlassen, als Zwecke: Wir tun etwas, weil wir einen bestimmten Zweck in der Zukunft erreichen wollen. So trinken wir etwas, wenn wir unseren Durst stillen wollen. Wenn wir durch unser Handeln einen Zweck erreicht haben, so nennen wir das, was da entstanden ist, einen Wert oder ein Gut. Daher sagt man von Zwecken auch, dass es sich dabei um die begrifflichen Vorstellungen von noch nicht verwirklichten Gütern handelt. Diese Vorstellungen sind es, die unseren Willen zum Handeln veranlassen (womit nicht gesagt sein soll, dass alles, was wir tatsächlich tun, einen Zweck verfolgt). Und indem wir handeln, verändern wir die Wirklichkeit so, dass die Zweckvorstellung zu einem in der Wirklichkeit vorhandenen Wert oder Gut wird.

Nun gibt es eine Vielzahl von sehr unterschiedlichen Gütern. Woher wissen wir nun, welche Güter respektive Zwecke wir anstreben sollen? Wie sollen wir diese für uns bestimmen? Der einfachste Weg an eigene Zwecke zu kommen besteht darin, einfach jene Zwecke zu übernehmen, die einem von den anderen nahe gelegt werden. In der Regel fährt man damit nicht schlecht, da die anderen häufig schon etwas mehr Lebenserfahrung besitzen und daher in diesen Dingen eine höhere Kompetenz aufweisen sollten. Das klassische Beispiel solcher Autoritätspersonen sind natürlich die Eltern. Aber vielleicht stellt man ja irgendwann einmal fest, dass die Güter der anderen einem irgendwie nicht so recht zusagen oder zu Konflikten führen. Dann muss man sich auf den etwas schwierigeren, aber umso zuverlässigeren Weg begeben, der in der persönlichen Erfahrung besteht. Indem ich gewisse Güter ausprobiere und sie mit anderen vergleiche, stelle ich für mich selber fest, was meine persönlichen Vorlieben sind und worauf ich mein Sinnen und Trachten richten will. Das Kriterium, anhand dessen ich zwischen verschiedenen Gütern auswähle, bildet nun wiederum der Genuss, beziehungsweise die erlebte Lust und die Unlust. Wenn mir Erdbeereis nicht schmeckt, werde ich in Zukunft auch kein Geld mehr dafür ausgeben, sondern stattdessen Walnuss bestellen. Daraus folgt jedoch, dass die Zwecke subjektiv und empirisch sind: Jeder und jede muss für sich selbst herausfinden, welche Güter er oder sie am höchsten schätzt. Die schon genannten anthropologischen Konstanten mögen hier zwar intersubjektive Richtlinien abgeben, doch selbst sie sind nicht a priori, also vor aller persönlichen Erfahrung gegeben.

Man könnte nun geneigt sein, hieraus zu schliessen, dass sich über Güter und Zwecke aus philosophischer Sicht nicht viel mehr sagen liesse, da ihr Ausfindigmachen eine Sache der subjektiven Erfahrung sei. Ich möchte an dieser Stelle jedoch eine Anmerkung hinzuzufügen, die von Kant stammt. Kant hält nämlich fest, dass zwar eigentlich alle Zwecke subjektiv und erfahrungsgegeben sind, dass es jedoch einen Zweck geben müsse, der objektiv und

unabhängig von aller persönlichen Erfahrung sei. Und dieser Zweck ist die (praktische) Vernunft. Die wohl etwas gewöhnungsbedürftige Überlegung geht folgendermassen: Zwecke sind begriffliche Vorstellungen, nämlich begriffliche Vorstellungen von noch nicht verwirklichten Gütern. Nun ist aber die geistige Fähigkeit, begriffliche Vorstellungen zu bilden, die Vernunft. Daher ist die Vernunft als das Vermögen, Zwecke zu setzen, die objektiv notwendige Ermöglichungsbedingung aller subjektiven und empirischen Zwecke. Kurz gesagt, nur wenn ich über Vernunft verfüge, kann ich mir meine eigenen Zwecke setzen. Im Gegensatz zu den inhaltlichen Zwecken aus der eigenen Erfahrung stellt die Vernunft somit einen formalen und objektiven Zweck dar, der für alle gilt. Ihr Erhalt ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass wir auch künftig subjektive Zwecke haben können und nicht einfach unseren spontanen Regungen folgen. Für Kant stellt dieses Grundprinzip das fundamentale Entscheidungskriterium unseres moralischen Handelns dar. Aus der Notwendigkeit, die praktische Vernunft in uns und anderen Menschen nicht zu beschädigen, sondern vielmehr zu fördern, leitet er die Verpflichtung ab, auch gegen unsere persönlichen Interessen moralisch zu handeln.

Was haben nun die handlungsmotivierenden Zwecke mit dem glücklichmachenden Sinn zu tun? Diese Frage stellt sich um so dringlicher, als es ja den Eindruck macht, als ob die meisten Zwecke, die wir uns setzen, eher dem Genuss als dem Sinn zuzuordnen sind. Folgen wir Kant, dann gibt es sogar nur einen einzigen Zweck, der nicht durch das empirische Kriterium von Lust und Unlust bestimmt wurde, und das ist die Vernunft.

Die Kategorie des Sinns kommt eben gerade deswegen ins Spiel, weil die Zwecke eine so hohe Nähe zum Genuss aufweisen und daher dieselbe „Schwäche“ teilen. Sie helfen uns nicht weiter, wenns ums Ganze geht. Wir erinnern uns, im Hinblick auf die verschiedenen Genüsse lautete die Kritik von Kierkegaard, dass ihre lose Aneinanderreihung die Einheit des Subjekts auflöse. Zwecken (und Werten) gegenüber lässt sich ein ähnlicher Einwand machen. Einzelne Zwecke können zwar unser Handeln leiten, aber man kann mit ihnen keinen umfassenden Zusammenhang herstellen.

6

Ich möchte zur Erläuterung dieses Sachverhalts auf entsprechende Ausführungen Diltheys zurück greifen. Dilthey stellt für die Sphäre des Lebens drei elementare Kategorien fest: Wert, Zweck und Bedeutung. Alle drei sind teleologische Kategorien, das heisst, sie alle beinhalten etwas wie ein Ziel, eine Richtung, und leisten damit auch eine Orientierung. Unterscheiden tun sie sich in der sie kennzeichnenden Zeitdimension: a) Ein *Wert* ist eine *in der Gegenwart* erfahrbare Realität. Er würde in meiner Terminologie wohl einem Genuss nahe kommen (wenn man einmal davon absieht, dass Werte auch negativ sein können). b) Ein *Zweck* ist ein *zukünftig* erst zu verwirklichender Wert, der meinen Willen und mein Handeln bestimmt. c) Und die *Bedeutung* ist der Stellenwert, den wir einem *vergangenen* Erlebnis im Ganzen unseres Lebens zuweisen.³

Doch Dilthey belässt es nicht bei dieser dreifachen Gliederung. Denn für die Bedeutungsdimension führt er die feinere Unterscheidung zwischen der „Bedeutung“ eines einzelnen Erlebnisses und dem „Sinn“ des ganzen Lebenszusammenhangs ein. Erst der

³ Dilthey führt diese dreifache Gliederung noch dahingehend fort, dass er jeder der drei Kategorien eines der elementaren menschlichen Vermögen zuordnet: Dem gegenwärtigen Wert das Fühlen, dem zukünftigen Zweck das Handeln und der vergangenen Bedeutung das Verstehen.

Zusammenhang der einzelnen Bedeutungen konstituiert den Sinn des Lebens.

„Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singulär.“⁴

Diese Unterscheidung liefert uns eine Antwort auf die Frage nach der besonderen Leistung von Sinn. Denn nur die in die Vergangenheit zielende Kategorie der Bedeutung scheint die Herausbildung eines übergeordneten Zusammenhangs zu erlauben.

Leider wirft dies gleich wieder zwei neue Fragen auf: 1.) Warum soll sich nur in der Bedeutungsdimension ein einheitlicher Zusammenhang herausbilden lassen? Dies ist die Frage nach den besonderen Eigenschaften von Sinn. Ich werde sie jetzt gleich und in den zwei folgenden Kapitel erörtern. Die zweite Frage lautet: 2.) Warum spielt es für uns eine Rolle, ob sich aus unserem Leben ein solcher Zusammenhang herausbilden lässt? Die Beantwortung dieser Frage soll den Rest meiner Ausführungen einnehmen. Die Antworten auf beide Fragen hängen inhaltlich zusammen.

Diltheys Antwort auf die erste Frage klingt vertraut, da sie die Argumentation Kierkegaards wieder aufnimmt, wo es um die Frage ging, ob sich ein Leben durchhalten lässt, dass allein auf die Verfolgung von Genüssen aus ist. Bei Dilthey heisst es hierzu:

„So erscheint das Leben unter dem Wert Gesichtspunkt als eine unendliche Fülle von positiven und negativen Daseinswerten. Es ist wie ein Chaos von Harmonien und Dissonanzen. Jede von diesen ist ein Tongebilde, das eine Gegenwart erfüllt; aber sie haben zueinander kein musikalisches Verhältnis. Die Kategorie des Zwecks oder Gutes, die das Leben unter dem Gesichtspunkt der Richtung in die Zukunft auffasst, setzt die des Wertes voraus. Und auch von ihr aus kann der Zusammenhang des Lebens nicht hergestellt werden. Denn die Beziehungen von Zwecken aufeinander sind nur die von Möglichkeit, Wahl, Unterordnung. Nur die Kategorie der Bedeutung überwindet das blosse Nebeneinander, die blosse Unterordnung der Teile des Lebens.“⁵

Mir scheint die Analogie zur Musik hier besonders illustrativ, da sie zwei Aspekte anspricht, die ich für relevant halte: 1.) Nicht jede Aneinanderreihung von Tönen ergibt eine Melodie. Und: 2.) Eine Melodie ist mehr als die Summe ihrer Teile, sie bildet eine emergente Struktur, eine einheitliche „Gestalt“. Ich komme auf diesen Gesichtspunkt bei der Erörterung der Sinnkategorie nochmals zu sprechen.

Damit kann die besondere Leistung des Sinns gegenüber den Genüssen und Zwecken schon ansatzweise verdeutlicht werden. Wenn wir Zwecke als die unser Handeln leitenden Vorstellungen von Genüssen verstehen, dann können wir zwar so etwas wie eine Ordnung von verschiedenen verschiedenen Zwecken – seien es Selbstzwecke, seien es abgeleitete Zwecke – herstellen. Aber diese Ordnung kann die verschiedenen Zwecke nicht in einen solchen Zusammenhang bringen, dass sie ein einheitliches Ganzes ausbilden. Diese Zwecke stehen in ihrem Geltungsanspruch isoliert und unvermittelt nebeneinander. Wenn ich einerseits den Zweck habe, ständig philosophische Bücher zu lesen, und ausserdem den Zweck, möglichst viel Geld zu verdienen, so ist das an sich überhaupt kein Problem. Zumindest bis zu dem Zeitpunkt, wo ihre Verfolgung zu Kollisionen führt und ich mich für

⁴ Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1981. S. 246.

⁵ Ebd., S. 249

einen der beiden Zwecke entscheiden oder ein anderes Arrangement finden muss.

Die Kategorien der Bedeutung und des Sinns hingegen bringen alles Einzelne in einen ganzheitlichen Zusammenhang, bei dem nichts unvermittelt nebeneinander steht. Bloss, wie kommt dieser eigenartige Zusammenhang zustande, der die Sinnkategorie gegenüber jener des Werts und jener des Zweckes auszeichnet? Ich muss zur Erläuterung dieses Sachverhalts einen Exkurs dazu einschalten, was wir unter dem Begriff „Sinn“ verstehen.

7.

Wenn wir uns fragen, welche Dinge Sinn haben oder ergeben, so fällt uns kaum als erstes das Leben ein. Das wird noch etwas deutlicher, wenn wir uns vor Augen halten, dass Sinn mit der Tätigkeit des Verstehens einher geht. Sinn wird verstanden. Daher ist das typische Beispiel für etwas, das Sinn aufweist und verstanden werden kann, ein Text, oder etwas allgemeiner, ein Zeichen. Den Ausdruck „Text“ verwende ich für komplexere, zusammengesetzte Zeichen.

Es gibt zwar auch einige andere Dinge, von denen man sagen kann, dass sie (mehr oder weniger) sinnvoll sind. Bei Handlungen ist das beispielsweise der Fall. Aber das hat damit zu tun, dass wir diese Dinge dann ähnlich beurteilen wie Texte oder Zeichen. Wir unterstellen nämlich bei beiden die Absicht eines vernünftigen Wesens, die sich aufgrund unserer Interpretationsbemühungen verstehen lässt. Dadurch unterscheiden sie diese Dinge von anderen Dingen, bei denen wir keinen solchen Sinn annehmen. Beispielsweise von Wolken.

Zeichen und Texte sind jedoch in einem engeren Sinn sinnvoll. Denn während Handlungen häufig gar nicht daraufhin angelegt sind, dass sie interpretiert und verstanden werden, zielen Zeichen und Texte gerade darauf ab. Wenn wir etwas als Text betrachten, dann gehen wir davon aus, dass diesem die Absicht zugrunde liegt, uns etwas Bestimmtes mitzuteilen und uns damit zu einer Reaktion zu veranlassen. Und wir nehmen an, dass sich diese Absicht aus dem Text heraus lesen und verstehen lässt.

Daher schlage ich vor, dass wir uns an das Verstehen von Zeichen und Texten halten, wenn es um die Eigenart dessen gehen soll, was es mit Sinn und Bedeutung auf sich hat. Denn bei der Betrachtung von Texten wird dieser besondere „Zusammenhang“ erst deutlich, den Dilthey als auszeichnende Qualität der Sinnkategorie gegenüber Werten und Zwecken betont hat. Bei Texten trifft man das für das Verstehen von Sinn kennzeichnende Verhältnis von bedeutsamen Teilen und sinnvollem Ganzem an, von dem schon die Rede war.

Was damit gemeint ist, lässt sich an einem Gedicht exemplarisch veranschaulichen. Ein Gedicht setzt sich aus vielen einzelnen Wörtern zusammen, die gemeinsam grössere Einheiten bilden können, nämlich Sätze, die wiederum grössere Einheiten wie Strophen bilden können, bis alle diese untergeordneten Einheiten irgendwann das grosse Ganze des Gedichts ergeben. Will man nun den Sinn eines Gedichtes verstehen, so muss man alle möglichen Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen diesen einzelnen Elementen und Einheiten berücksichtigen und auf ihre Bedeutsamkeit für den gesamten Sinn hin in Betracht ziehen.

Dieses gegenseitige Wechselverhältnis spielt nicht nur zwischen Teilen und Ganzem, sondern auch zwischen den einzelnen Untereinheiten untereinander. In dem Satz „Tom kauft sich ein neues Fahrrad.“ erschliesst sich die konkrete Bedeutung des Reflexivpronomens „sich“ nur durch den Bezug auf das Subjekt „Tom“. Aber auch in dem Fall, wo sich zwei Wörter reimen, treten sie in eine Beziehung zueinander, die uns Aufschluss über ihre individuelle Bedeutung geben kann.

Dieses Wechselverhältnis spielt aber nicht nur innerhalb der Grenzen eines Textes, sondern es stellt auch Beziehungen über diesen hinaus her. Das können Beziehungen in den weiteren diskursiven Kontext sein – beispielsweise zu anderen Gedichten derselben Autorin – oder es sind Beziehungen, die bis zu den allgemeinen Konventionen der Sprache reichen, in der er geschrieben wurde. Wenn wir ein Gedicht lesen, ist es ja nicht so, dass wir mit dem Verstehen von dessen Wörtern bei Null anfangen müssen. In der Regel dürften wir die Sprache schon kennen, in der es geschrieben wurde. Wir bringen schon ein Vorverständnis dieser Wörter mit. Das heisst, dass jedes einzelne der im Gedicht vorkommenden Wörter einen Bezug zu den generellen Bedeutungen oder auch zu Verwendungen in anderen Texten dieser Sprache herstellt. Wenn ich beispielsweise in einem deutschen Text das Wort „Notebook“ verwende, so kann die Leserin davon ausgehen, dass es sich dabei um einen mobilen Computer handelt, während sie das bei einem englischen Text zunächst noch offen lassen müsste. Die Bedeutung der einzelnen Wörter ist also auch von Beziehungen abhängig, die aus dem Gedicht hinaus in das Ganze der Sprache und damit in den Bereich unseres umfassenden Weltwissens führen.

Das ist ein zentraler Punkt, den man in der Philosophie als Holismus bezeichnet. Sowohl die einzelnen Zeichen eines konkreten Textes wie auch die Zeichenkonventionen eines so allgemeinen Zeichensystems wie der Sprache befinden sich alle in einem wechselseitigem Bedingungsverhältnis, bei dem jede noch so kleine Änderung sich auf sämtliche übrigen Elemente wie auch auf das Ganze auswirken kann.

Wenn es also um das entscheidende Merkmal geht, durch das sich die Sinnkategorie von jener des Zwecks unterscheidet, dann hat das mit dieser völligen gegenseitigen Abhängigkeit aller Bedeutungseinheiten zu tun. Zwecke können für sich alleine stehen, Sinn und Bedeutung eines Textes jedoch nicht. Jedes Zeichen steht in Bezug zu allen anderen Zeichen und wird erst durch diese Verknüpfungen genauer bestimmt.

Wenn die Bedeutung eines Zeichens von seinen Beziehungen zu allen übrigen Zeichen abhängt, dann handelt man sich jedoch Probleme ein. Denn wie kann man dann bei der Interpretation je zu einem Ende kommen? Um die Bedeutung eines Wortes in einem Gedicht bestimmen zu können, muss ich seinen sämtlichen relevanten Beziehungen zu anderen Zeichen und Sinneinheiten nachgehen. Doch damit ich deren Bedeutsamkeit angemessen beurteilen kann, muss ich auch deren Beziehungen zu anderen Zeichen und übergeordneten Bedeutungseinheiten nachgehen, und so weiter bis in alle Ewigkeit. Wer schon selber Gedichte interpretiert hat, kennt dieses Problem. Die gegenseitige Abhängigkeit der Bedeutungen führt zu einer endlosen Verweiskette, die zu keinem Abschluss mehr führt, die gesuchte Bedeutung entzieht sich immer mehr und beginnt sich zu verflüchtigen. Wie kann oder soll man diesem Phänomen begegnen? Soll ich als Leserin einfach nach eigenem Belieben entscheiden, welche Beziehungen ich noch für relevant halte und welchen ich nicht mehr nachgehe? Anhand welcher Kriterien soll ich das tun?

8.

Merkwürdigerweise steht die Beobachtung einer über wechselseitige Beziehungen zustande kommenden Bedeutung im Kontrast zu unserer intuitiven Auffassung über Zeichen. Die intuitive Zeichenauffassung versteht unter einem Zeichen etwas, das – mehr oder weniger eindeutig – für etwas anderes steht. Das heisst, wir nehmen bei einem Zeichen immer an, dass es auf etwas anderes in der Welt verweist. Und dieses andere halten wir für seine Bedeutung. Diese ist auf den ersten Blick einfach da und weist keine Neigung auf, sich zu

verflüchtigen. Das deutsche Wort „Apfel“ steht nach dieser Auffassung für eine handgrosse süsssäuerliche Frucht, die an Bäumen wächst. Diese Bedeutung wird nicht über eine Vielzahl von wechselseitigen Zeichenbeziehungen definiert, sondern allein über eine einzige Bezugnahme, nämlich jene auf den Sachverhalt, auf den das Zeichen verweist.

Leider ist auch diese Auffassung nicht ganz problemlos. So lässt sich gegen sie einwenden, dass sie die tatsächlichen komplexen Beziehungen übersieht, die zwischen Zeichen bestehen und bei der Bedeutungsbildung wirksam sind. So habe ich soeben die Bedeutung des Wortes „Apfel“ zu bestimmen versucht, ohne dabei einen konkreten Gegenstand beizuziehen. Stattdessen habe ich dazu auf andere Wörter zurück gegriffen.

Wir haben somit zwei gegensätzliche Bedeutungsmodelle, von denen das eine behauptet, dass die Bedeutungen alleine durch die verschiedenen Wechselbeziehungen aller Zeichen und Zeichensysteme untereinander zustande kommen, während das zweite behauptet, dass die Bedeutung allein durch den Bezug auf eine gemeinte Realität definiert wird. Ich werde das erste wegen der zeichenimmanenten Beziehungen das relationale und das zweite wegen seines Wirklichkeitsbezuges das referenzielle nennen. Beide weisen eklatante Schwächen auf, die jedoch gerade vom anderen gelöst zu werden scheinen. So scheint das relationale Zeichenkonzept vor lauter Wechselbeziehungen unter den Zeichen den Draht zur gemeinten Wirklichkeit verloren zu haben. Und umgekehrt unterschlägt das referenzielle Konzept mit seinem allzu direkten Draht zu Wirklichkeit die vielfältigen Abhängigkeiten, die zwischen den Zeichen bestehen.

Die Lösung für diesen Befund könnte ein dreidimensionales Zeichenmodell bieten. Statt also davon auszugehen, dass sich ein Zeichen aus der materiellen Zeichenseite einerseits und Bedeutung andererseits zusammen setzt, denken wir uns ein Zeichen so, dass es neben (1) der materiellen Zeichenseite sowohl (2) eine wechselseitige Abhängigkeit der Bedeutungen und (3) einen konkreten Bezug auf einen realen Sachverhalt hat. Statt dass wir davon ausgehen, dass sich relationales und referentielles Zeichenmodell ausschliessen, postulieren wir ihre gegenseitige Ergänzung. Die eigentliche Absicht, mit der wir ein Zeichen gebrauchen, wäre dann referentiell und entspräche der konkreten Bezugnahme auf einen bestimmten Sachverhalt. Aber, und hier kommt die relationale Komponente ins Spiel, diese Bezugnahme wäre nur über den Umweg der komplexen Zeichenbeziehungen ausfindig zu machen. Mit diesem Zeichenmodell könnte man somit beiden Auffassungen gerecht werden und zugleich ihre Schwächen vermeiden.

9.

Ich hoffe, diesen relativ komplexen Sachverhalt noch etwas verdeutlichen zu können, indem ich den Prozess des Verstehens einmal etwas näher betrachte. Die bisherige Darstellung hat die Verhältnisse ja aus einer relativ statischen Perspektive geschildert. Das Verstehen von Sinn ist jedoch ein sehr dynamischer und kreativer Vorgang, der entgegen dem landläufigen Vorurteil keineswegs mit dem Bild des passiven Couch Potato vor dem Fernseher beschrieben werden sollte. Viel besser trifft es das Bild der aufmerksamen Detektivin, die ein Verbrechen anhand einiger Indizien aufklären muss.

Ich habe schon weiter oben festgehalten, dass ich, wenn ich einen Text verstehen möchte, prinzipiell einmal davon ausgehe, dass hinter diesem Text eine Kommunikationsabsicht steckt, respektive dass der Text diese Kommunikationsabsicht zum Ausdruck bringt. Ich setze also voraus, dass jemand diesen Text als Zeichen gebraucht, um damit etwas in der Welt zu

erreichen, beispielsweise eine Reaktion meinerseits. Diese unterstellte Kommunikationsabsicht werde ich daher mit dem referentiellen Bezug eines Zeichens (3) gleichsetzen. Und diese Kommunikationsabsicht versuche ich zu verstehen, denn sie stellt den zu entschlüsselnden Sinn des Textes dar.

Die meisten Texte sind so angelegt, dass wir ihren Sinn ohne Probleme verstehen, so dass uns der Verstehensvorgang kaum bewusst wird. Wir gelangen ans Ziel, ohne dass wir uns des Weges geachtet hätten. Es gibt jedoch eine bestimmte Gattung von Texten, bei denen es nicht zuletzt auch darum geht, diesen Vorgang gezielt zu problematisieren, wir nennen sie Literatur. In der Literatur wird unsere Aufmerksamkeit vom gemeinten Sinn hin zu den komplexen Verstehensvorgängen gelenkt, die wir normalerweise so problemlos meistern. Literatur erreicht das, indem sie uns das Verstehen erschwert, Selbstverständliches fragwürdig macht und unsere vorschnellen Interpretationen ins Leere laufen lässt. Ähnliche Verfahren können wir auch bei den übrigen Künsten feststellen, weshalb man die Kunst auch als Schule des Verstehens betrachten könnte.

Wie ich schon ausgeführt habe, muss sich der Verstehensvorgang zwischen den verschiedenen Zeichenebenen hin und her bewegen, wobei die kleinsten Bedeutungseinheiten einerseits und unser sprachlich verfasstes Weltwissen andererseits die beiden extremen Eckpunkte dieses Wechselspiels bilden. Irgendwo dazwischen befindet sich die in Frage stehende Einheit des Sinns des jeweiligen Textes. Dieser Gesamtsinn seinerseits ist nichts, was einfach schon da ist. Gegeben sind nur die einzelnen Zeichenelemente. *Der Gesamtsinn ist das Ergebnis eines aktiven Interpretationsprozesses, bei dem die Beziehungen zwischen den Bedeutungen der Zeichenelemente in einen umfassenden Zusammenhang gebracht wurde.* Den Massstab für die Suche nach dem Sinn bildet die materiale Einheit des Textganzen. Wie haben wir uns nun diesen Interpretationsvorgang vorzustellen?

Man kann den Verstehensvorgang so beschreiben, dass ich damit beginne, eine erste vage Vermutung über den Sinn des Textes anzustellen. Das ist ein kreativer Akt, gewisse Philosophinnen sprechen auch davon, dass man einmal einen ersten „Sinnentwurf“ vornimmt. Wenn ich unschlüssig bin, kann ich auch mehrere konkurrierende Vermutungen anstellen. Häufig helfen mir der Titel, der Kontext – beispielsweise der Einband des Buches – meine Kenntnis der Autorin oder sonstiges Vorwissen dabei, diese ersten Hypothesen zu entwickeln. Es zeigt sich also erneut, wie die Interpretation die vielfältigen Beziehungen zwischen den Zeichen schon involviert, bevor ich überhaupt mit der eigentlichen Lektüre begonnen habe.⁶

Nun ist es ja meistens so, dass ich, wenn ich etwas verstehen möchte, es ja auch richtig verstehen möchte. Wenn ich Vermutungen anstelle, so doch mit der Absicht, dass sie der Wahrheit möglichst nahe kommen. Und um sicherzustellen, dass ich einen Text richtig verstanden habe, werde ich meine anfänglichen Vermutungen daher überprüfen und nötigenfalls modifizieren müssen. Wenn ich mehrere konkurrierende Vermutungen habe, werde ich mich irgendwann für eine entscheiden müssen, die ich für am überzeugendsten halte. Ich überprüfe also meine Eingangshypothese(n), indem daran gehe, den Text Stück für Stück zu lesen. Denn nur so kann ich meine äusserst vage und allgemeine Vermutung mit dem konkreten Textmaterial vergleichen und bestätigen oder widerlegen.

Das Prüfen von Vermutungen ist ein intellektueller Vorgang, der rationale Kriterien an den

⁶ Die minimale Vermutung, mit der ich an einen Text herangehen kann, besteht wohl darin, dass ich annehme, dass es sich dabei um einen sinnvollen Text handelt. Ansonsten würde ich gar nicht damit beginnen, ihn zu verstehen zu versuchen.

Text heran trägt. Diese sind schliesslich die Bedingung dafür, dass eine Vermutung überhaupt wahr sein könnte. Diese rationalen Anforderungen an einen Text sind jene nach seiner Kohärenz und nach seiner Konsistenz, wobei die Begriffe umstritten sind. Mit Kohärenz meine ich hier, dass ein Text keine logischen Widersprüche aufweisen darf, damit er als sinnvolle Einheit betrachtet werden kann. Die Konsistenzanforderung wiederum verlangt, dass sich der Sinn des Textes im Idealfall auch gut mit seinem Kontext verträgt. Deshalb werde ich meine Annahmen über die Bedeutung eines Satzes revidieren müssen, wenn diese Bedeutung in sich widersprüchlich ist oder sich nicht mit den vorangegangenen und den darauf folgenden Sätzen verträgt.

Wie wichtig diese Beurteilungsnormen sind, haben die Dadaistinnen demonstriert, indem sie sie mit ihren sinnfreien Texten radikal gebrochen haben. Am strengsten wenden wir diese Kriterien bei wissenschaftlichen Theorien an, da diese wahre Erkenntnisse zu liefern beanspruchen. Ich sollte jedoch hinzufügen, dass die beiden genannten Kriterien niemals für Wahrheit bürgen können, sie dienen allein dazu die Wahrscheinlichkeit einer Annahme zu erhöhen.

Beim Lesen gehen wir nun daran, die Vermutung zum Gesamtsinn anhand der konkret vorliegenden Zeicheneinheiten zu überprüfen. Also obschon ich es eigentlich nur auf den gesamten Sinn abgesehen habe, muss ich den Weg über die einzelnen Wörter und Sätze und deren wechselseitige Beziehungen gehen. Denn erst sie liefern mir die nötigen Anhaltspunkte dafür, ob meine Vermutung zutrifft, oder ob ich sie verändern oder sogar aufgeben muss. Ist letzteres der Fall, werde ich wieder eine neue Hypothese aufstellen müssen.

Das bedeutet jedoch, dass wir im Laufe der Lektüre nicht nur eine Vermutung zum Gesamtsinn entwickelt haben werden, sondern wir werden auch etliche untergeordnete Vermutungen zum Sinn einzelner Wörter, Sätze oder Abschnitte angestellt haben. Die während des Lesens stattfindende Begegnung mit neuen Textelementen führt so zu einer fortlaufenden Überprüfung und Revision meiner Vermutungen, indem diese untereinander in Beziehung gebracht und miteinander verglichen werden. Dabei können Verschiebungen in der Bewertung einzelner Elemente vorkommen und die relevanten Beziehungen neu definiert werden. Es kann ja auch vorkommen, dass sich mir die Bedeutung eines bestimmten, bei der erstmaligen Lektüre noch rätselhaften Wortes möglicherweise erst erschliesst, nachdem ich mir eine präzisere Vermutung über den Gesamtsinn zurecht gelegt habe. Indem ein neues Detail entdeckt wird, wirft dies ein neues Licht auf das Ganze, und indem sich die Auffassung des Ganzen verändert, verschieben sich die Gewichte bei der Einschätzung von einzelnen Elementen.

Es handelt sich somit bei der Interpretation um ein fortlaufendes hin und her Pendeln zwischen den verschiedenen Ebenen und Einheiten des Textes sowie um ein ständiges Abwechseln von Sinnentwürfen und deren Überprüfung, währenddessen ich mich auf ein allmählich verbessertes Verständnis zubewege. Dieser Vorgang läuft tendenziell als sich selbst bestätigender Prozess ab. Das hat damit zu tun, dass die Vermutung über den Gesamtsinn des Textes einen besonderen Stellenwert einnimmt. Da sie die Einheit des Sinns herstellt, strukturiert sie den Zusammenhang der einzelnen Zeichenelemente. Der Sinn des Ganzen stellt daher immer einen Fokussierungspunkt innerhalb der komplexen Bedeutungszusammenhänge dar, auf den alles hinaus läuft. Insofern nimmt die Gesamtthese auch eine orientierende Funktion ein, da sie die Erwartungen für die weitere Lektüre festlegt. Ich kann mir dann in etwa vorstellen, in welche Richtung es weiter geht und wonach ich suchen muss. Daher laufen alle untergeordneten Annahmen im Idealfall auf ihre Bestätigung

hinaus. Für den Interpretationsvorgang heisst das, dass man bei der Begegnung mit hinzu kommenden Zeichenelementen zunächst eher nach Indizien sucht, die die Gesamtthese unterstützen, und dass man auch kleinere Unstimmigkeiten toleriert. Solange dies ohne allzu grosse Irritationen möglich ist, ergibt der Text für uns Sinn.

Natürlich kommt es trotzdem häufig vor, dass wir mit unserem Verstehen ins Stolpern geraten und nicht weiter kommen. Das muss nicht allein aufgrund von Widersprüchen geschehen, häufig genügen auch schon Lücken und Brüche, die es uns verunmöglichen, die einzelnen Textelemente in einen Zusammenhang zu bringen. Da dieser einheitliche Zusammenhang aber das Ziel der Interpretation ausmacht, zwingt uns eine solche Erfahrung dazu, unsere bestehenden Vermutungen zu revidieren oder neue Vermutungen zu entwerfen, bis sich wieder eine stimmige Sinnvermutung einstellt.

Ich möchte daher noch ein Wort zu den Sinnhypothesen und zu ihrem Entstehen verlieren. Ich habe schon erwähnt, dass ich deren Entwerfen für einen kreativen Akt halte. Denn wenn es mir gelingt, eine neue Sinnvermutung aufzustellen, so schaffe ich damit etwas Neues, ich stelle Sinn her, den es vorher so nicht gab. Daher ist Sinnverstehen in gewisser Weise immer auch Sinnstiftung. Wobei das nicht heisst, dass dieser Sinn nicht im Text angelegt ist. Im Idealfall reproduziere ich so den von der Autorin intendierten Sinn des Textes.

Wenn es darum geht, von einer ersten vagen Sinnannahme zu einem präzisen Verständnis eines Textes zu kommen, kann die Kreativität der Leserin ziemlich gefordert werden. Insbesondere dann, wenn sich das Verständnis zwischenzeitlich versperrt und man gezwungen wird, eine bisherige Vermutung aufzugeben. Das kann auch psychisch sehr unangenehm sein, da es die Einheit des Ganzen bedroht, die den einzelnen Teilen ihren Glanz verleiht. Ich möchte das noch etwas ausführen, weil es nicht zuletzt damit zu tun hat, weshalb wir Sinnerfahrungen als etwas Befriedigendes erleben.

Neue Sinnvermutungen bringen die lose und wie zufällig „zerstreuten“ Zeichenelemente in einen verständlichen Zusammenhang. Das tun sie, indem sie zwischen den unzähligen möglichen Sinnbezügen der Zeichenelemente einige wenige auswählen, hervorheben und miteinander verknüpfen. Die Erfahrung von Sinn lässt sich daher in Anlehnung an das Vokabular von Prophetinnen auch als Erscheinung oder Vision beschreiben, da sich der zusammenhängende Sinn wie eine Gestalt in der diffusen und beweglichen Masse der Zeichenelemente abzeichnet. Daher spricht man auch davon, dass Sinn eine emergente Struktur ist. Und insofern als diese „erscheinende“ Sinngestalt durch ihre intellektuelle Eleganz besticht, gewinnt das Verstehen auch eine ästhetische Komponente.

Die Leistung dieser einheitlichen Sinngestalt besteht nun darin, dass sie jedes der Zeichenelemente mit einer gewissen logischen Notwendigkeit versieht und ihrerseits über eine relative Stabilität verfügt. Sie gewinnt den Charakter einer Gesetzmässigkeit. Die Erfahrung von Sinn befriedigt somit unser psychisches Bedürfnis nach Ordnung, Sicherheit und Kontrolle. Wenn ich etwas verstanden habe, dann kenn ich mich darin aus und weiss, womit ich zu rechnen habe. Ich kann dann auch mit neuen Informationen leichter umgehen, weil sie schon immer im Hinblick auf den allgemeinen Gesamtsinn interpretiert werden.

Wenn einem der Sinn abhanden kommt, fallen die Einzelteile wieder in ein loses Nebeneinander, wo sich bei jedem fragen liesse, was es zu bedeuten hat. Sieht man sich einer solchen chaotischen Anordnung von sinnlosen Zeichen gegenüber, fühlt man sich orientierungslos und handlungsunfähig. Daher wünscht man sich meistens möglichst bald eine neue einheitsstiftende Sinnvermutung. Leider kann man solche Vermutungen nicht

herbei zwingen. Stattdessen muss man wohl lernen, diese Spannung des Diffusen zu ertragen, und versuchen, einen Raum zu schaffen, in dem sich unterschiedliche neue Ideen auf spielerische Weise entfalten können. Um diese Offenheit zu erreichen, kann es auch helfen, sich temporär von weiteren bisher für „gesichert“ gehaltenen Annahmen zu verabschieden und die bisherige Stabilität des Sinns noch mehr ins Fliessen zu bringen. Beispielsweise indem man sich der Zumutung einer Kunstaussstellung oder eines philosophischen Textes aussetzt. Das Entstehen neuer Sinnentwürfe setzt daher auch eine relativ hohe Unsicherheitstoleranz auf der Seite der Interpretin voraus.

Es gilt an dieser Stelle noch eine kritische Ergänzung hinzuzufügen. Dabei geht es um die Frage der Angemessenheit – sprich Wahrheit – von neuen Sinnvermutungen, insbesondere von solchen, die uns selbst betreffen. Insofern als Interpretationen immer von einem bestimmten Individuum durchgeführt werden, wird dieses dabei auch immer von seinen eigenen Interessen ausgehen. Das kann dazu führen, dass man bestimmte Vermutungen für plausibler hält als andere, weil sie sich besser mit den eigenen Interessen vertragen als andere. Eine Interpretation, die sich um ein angemessenes Verständnis der fraglichen Sache bemüht, darf den Aspekt daher nicht aus den Augen lassen, dass wir immer dazu neigen unsere Wünsche in die auszulegenden Texte hinein zu interpretieren. Sie wird daher immer auch um ein selbstkritisches Reflektieren der eigenen Interessen bemüht sein.

Zusammenfassend lässt sich das Verstehen von Sinn somit als ein fortlaufender Prozess von kreativer Hypothesenbildung und rationaler Hypothesenprüfung auf den unterschiedlichen Ebenen eines Textes oder Zeichenkomplexes auffassen. Bei der Lektüre eines Textes beenden wir diesen Prozess dann, wenn wir zu verstanden haben meinen, was seine Autorin bei uns erreichen wollte. Nun lässt sich mit gutem Grund fragen, ob und weshalb es diesen weitläufigen Exkurs in die Textinterpretation bedurfte.

10.

Ich vertrete die Auffassung, dass wir nicht nur im Umgang mit Texten oder Zeichen im Allgemeinen Sinn verstehen. Wir gehen mit der Welt und den Dingen in ihr auch so um, dass wir sie ständig zu verstehen versuchen, indem wir sie interpretieren. Das überzeugendste Argument hierfür hat Heidegger geliefert, als er feststellte, dass wir das, was wir wahrnehmen, nie voraussetzungslos wahrnehmen. Sondern alles, was uns begegnet, wird von uns immer schon interpretiert und *als* etwas Bestimmtes verstanden. Wenn ich aus dem Schlaf aufwache und die Augen öffne, dann ist es ja nicht so, dass ich einfach nur bunte Flächen sehe, obwohl das doch das einzige sein sollte, was meine Augen sensorisch wahrnehmen können. Stattdessen sehe ich eine meinen Kleiderschrank, die Decke, den Fussboden etc. Um bei der Terminologie von oben zu bleiben, könnte man auch sagen, ich sehe „Gestalten“. Ich nehme alles immer schon als dieses oder jenes wahr, was soviel heisst wie, ich habe die Gegenstände immer schon als dieses oder jenes ausgelegt und verstanden. Jedes Ding das wir als ein solches Ding verstehen, wurde auf einen bestimmten Sinn hin verstanden, selbst wenn wir uns dessen kaum je bewusst werden. Wir befinden uns daher schon immer in einer Welt voller Sinn und die Dinge sind immer bedeutsam für uns. Sinn ist eine elementare Kategorie in unserem Umgang mit der Welt.

Aber verstehen wir diesen Sinn genauso wie bei Texten und Zeichen? Schliesslich gehen wir ja bei Zeichen davon aus, dass hinter ihnen eine Mitteilungsabsicht steckt. Sollen wir die Welt also auch als einen Text lesen, bei dem uns jemand etwas mitteilen will? Diese Vermutung ist

verlockend und wird uns ja auch von Religionen und poetischen Seelen immer wieder nahegelegt. Ich halte sie jedoch für unnötig. Damit will ich sagen, dass – so verheissungsvoll diese Vermutung auch scheinen mag – wir keine Anhaltspunkte dafür finden, dass sie zutrifft. Der Umstand, dass wir die Dinge in der Welt sinnhaft wahrnehmen, hat mit etwas anderem zu tun, nämlich damit, dass wir allem eine Bedeutsamkeit *für uns* zuweisen. Wir verstehen die Dinge als dieses oder jenes aufgrund der Relevanz, die wir ihnen zuschreiben. Ein klassisches Beispiel zur Illustration dieses Befunds ist die vielzitierte Feststellung, dass Eskimos eine mindestens zweistellige Zahl von Wörtern für Schnee haben. Selbst wenn dem gar nicht so sein sollte, erscheint uns das glaubwürdig, weil wir um die Lebensumstände der Eskimos wissen und uns daher gut vorstellen können, dass es für die Welt der Eskimos relevant ist, zwischen allen möglichen Arten von Schnee zu unterscheiden. Die Welt ist also darum eine sinnvolle, weil wir die Dinge mit dem Sinn belegen, den sie für uns aufweisen. Wir unterscheiden daher auch nicht zwischen den Dingen und ihrem Sinn, sondern ihr Sinn ist zugleich das, als was wir sie überhaupt wahrnehmen. Deshalb ist es in der Regel auch nicht so, dass die Menschen unter Sinnmangel oder Sinnlosigkeit leiden. Wir verstehen die meisten Dinge, die wir tun und mit denen wir zu tun haben.

Trotzdem kann es auch vorkommen, dass uns der Sinn abhanden kommt. Sei es, dass wir eine verstörende Erfahrung machen, die die sinnvolle Ordnung der Dinge erschüttert, sei es, dass wir bemerken, dass wir bei genauerer Betrachtung gewisser Dinge ihre Absurdität feststellen müssen. Oder wir beginnen Fragen nach den grösseren Zusammenhängen in der Welt zu stellen. Dann kann es vorkommen, dass die einzelnen Bedeutungsbezüge nicht mehr richtig zusammenpassen wollen und wir vor die Aufgabe gestellt werden, eine neue Interpretation dieser Sachverhalte vorzunehmen. Diese Situation ist daher durchaus jener angesichts eines Textes vergleichbar, der sich dem unmittelbaren Verständnis versperrt. Dementsprechend gleichen sich auch unsere Lösungsversuche.

Die primäre Frage, die sich nun jemandem stellt, der oder die einen Sinnverlust erlebt, wird daher lauten, welches ist überhaupt die fragliche Einheit, bei der mir der sinnhafte Zusammenhang abhanden gekommen ist. Denn wie wir am Muster des Textes gesehen haben, ist diese Einheit ja massgeblich. Bei einem Buch ist das in der Regel sehr leicht zu beantworten, allein schon durch die physische Einheit. Wenn es um Sachverhalte in der Welt geht, stellen wir fest, dass es da ganz unterschiedliche Ebenen gibt, bei denen wir ansetzen könnten. Wir können uns nach dem Sinn einer Institution genauso gut fragen wie nach dem Sinn einer Handlung. Oder aber wir können auch nach dem Sinn des Ganzen dieser Welt fragen. Ganz gleichgültig, auf welcher Ebene wir die Einheit ansetzen, wir werden wieder vor der Feststellung stehen, dass der Sinn dieser Einheit von unzähligen Wechselbeziehungen zu anderen Dingen und ihrer Bedeutsamkeit abhängt.

11.

Vor dem Hintergrund der Frage nach einem glücklichen Leben bieten sich meines Erachtens vor allem zwei Einheiten an, die zur Diskussion stehen. Zum einen ist das die Einheit dessen, was wir als Selbst bezeichnen, zum anderen ist das die Einheit unseres Lebens. Beides steht in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander, insofern als das Selbst sozusagen die Kristallisation meines Lebens in der Gegenwart bildet während das Leben mein Selbst auf die Zeitachse projiziert. Ich möchte in der weiteren Auseinandersetzung vor allem der Frage nach dem Sinn des (individuellen) Lebens nachgehen. Das bietet sich auch insofern an, als die bisherige Analyse des Sinns sich an dem Prozess des Verstehens eines linearen Textes

orientierte. Das soll nicht heissen, dass eine Interpretation des Selbst uns nicht auch wesentliche Aufschlüsse über unsere Einbettung in sinnvolle Zusammenhänge liefern könnte. Sei es, indem sie beispielsweise den leiblichen Bezügen unserer Sinne nachspürte, sei es, dass sie die Verstrickungen unserer zwischenmenschlichen Beziehungen auflöste.

Doch was meinen wir überhaupt damit, wenn wir davon sprechen, dass das Leben einen Sinn hat oder haben kann? Damit kommen wir also endlich zu der Frage, weshalb es für uns überhaupt relevant sein soll, dass wir aus unserem Leben eine solche zusammenhängende Sinn-Einheit herstellen können. Man könnte hier wohl erneut auf Kierkegaard rekurren und sich auf die Einheit des Selbst berufen. Doch vielleicht überzeugt das ja noch nicht ganz. Vielleicht fragt man weiter, weshalb mir denn etwas an dieser Einheit meines Selbst liegen sollte. Die Antwort hierauf stellt meines Erachtens jene Tatsache dar, die Schmid als „das finale Argument“⁷ dafür bezeichnet, dass wir unser Leben eigenverantwortlich gestalten sollten: Dass wir sterben werden. Und dass wir das wissen.

Menschen wissen, dass ihr Leben sich über eine bestimmte Zeit erstreckt und dass diese Zeitspanne von den Markierungen der Geburt und des Todes abgegrenzt wird.

Solange wir den Tod ausser acht lassen, spielt es keine grosse Rolle, was der nächste Tag bringt, da danach ja wieder ein anderer folgt. Hält man sich jedoch die Tatsache vor Augen, dass das eigene Leben eines Tages zu Ende sein wird, sieht man sich mit neuen Fragen konfrontiert. Denn durch den Tod erhält unser Leben eine äussere Einheit und wird zu einem Ganzen. Dadurch wird man in die Perspektive gezwungen, die uns nach dem Zusammenhang dieses Ganzen fragen lässt. Im Wissen um den eigenen Tod können wir uns vorausdenkend an die Grenze des eigenen Lebens begeben. Damit eröffnet sich uns der Blick zurück auf die Einheit dieses Lebens und konfrontiert uns mit Fragen, die auf das Ganze abzielen. Sei es, dass man sich dann fragt, wer man hätte gewesen sein wollen, oder dass man sich fragt, welchen Sinn dieses Ganze ergeben könnte, den man als solchen auch bejahen kann.

Das Wissen um unseren Tod zwingt uns somit einerseits dazu, unser Leben und unser Selbst als endliche Einheit zu denken, zugleich ermöglicht es uns auch, im vorausblickenden Rückblick in dieser Einheit einen Sinn auszumachen. Indem wir unser Ende vorweg nehmen, können wir überhaupt erst unser Leben als Ganzes beginnen.

Doch bloss weil wir uns der Einheit unseres Lebens bewusst werden, muss das nicht unbedingt heissen, dass uns der Sinn des Lebens auch ständig unter den Nägeln brennt. Das hat mit dem schon festgehaltenen Umstand zu tun, dass uns die meisten Dinge schon als solche sinnvoll vorkommen. Wir haben eigentlich zu fast allem so etwas wie ein Vorverständnis dieser Sachen, das uns zur Alltagsbewältigung ausreicht. Das gilt selbst für unser Leben. Dieses Vorverständnis beziehen wir im Austausch mit unserer Umwelt, sei es über die Erziehung, über die Ausbildung, über die Medien oder über Gespräche mit anderen. Wir sind als Individuen in eine schon bestehende Welt und deren Sinnbezüge „geworfen“, wie Heidegger so schön formuliert. Denn die Gesamtheit aller Sinnbezüge bildet gerade den Begriff der Welt. Ein illustratives Abbild davon liefert uns die Online-Enzyklopädie Wikipedia, die alles mögliche Wissen über die Welt versammelt und auch in Beziehung bringt und an der ich auch selber mitschreiben kann. Es handelt sich bei diesem Wissen um die üblichen Vorstellungen von den Dingen, die sich in einer Gesellschaft historisch entwickelt haben und ständig weiter überliefert wurden, weil sie sich bewährt haben. Dazu gehören unter anderem religiöse Überzeugungen, wissenschaftliche Theorien, historische

⁷ Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main 1998. S. 88.

Überlieferungen, und bis zu einem gewissen Grad auch Verhaltensweisen und Techniken im Umgang mit den Dingen. Die meisten, wenn nicht alle dieser Vorstellungen finden in der Sprache einer Gesellschaft ihren bleibenden Niederschlag. Indem wir die Sprache lernen, lernen wir damit auch den Sinn der Dinge. Wir sind daher meistens ganz gut aufgehoben und mit Sinn versorgt.

Doch sofern ich mich als ein selbstbestimmtes Individuum betrachte, enthält das Bewusstsein meines unvermeidbaren Todes zumindest eine Aufforderung, mir Rechenschaft über meine unreflektierten Vorstellungen von den Dingen und insbesondere meinem Leben abzulegen. Denn ansonsten laufe ich Gefahr, mich in Sinnbezügen zu befinden, die mir gar nicht entsprechen. Wenn ich also den Sinn meines eigenen Lebens zum Thema mache, dann geht es mir darum, diese unreflektierten Vorverständnisse explizit und bewusst zu machen. Und es wird mir daran gelegen sein, diese Sinnbezüge eigenverantwortlich zu prüfen und auszuwählen.

Dabei werde ich genau gleich vorgehen wie bei der Interpretation eines Textes. Denn ich kenne ja die darin vorkommenden “Wörter” wohl schon alle und bestenfalls habe ich auch schon eine Vermutung darüber, worum es in dem “Text” geht, aber erst eine eingehende Lektüre kann mir zu einem präzisen Verständnis des Gesamtsinns verhelfen. Ich beginne also damit, mein eigenes Leben einer Interpretation zu unterziehen. Dabei gilt es jedoch zu ergänzen, dass diese Interpretation keine isolierte Angelegenheit ist, sondern dass sie im dialogischen Austausch mit anderen Mitgliedern meiner Gesellschaft stattfindet. Denn meine Gesellschaft stellt mir im Medium der Sprache schon eine Vielzahl von möglichen Sinnentwürfen für mein Leben zur Verfügung. Man könnte das mit der Sekundärliteratur vergleichen, die man beizieht, wenn man ein literarisches Werk interpretieren will. Bloss dass die Sekundärliteratur zum Leben und zur Welt etwas umfangreicher ist...

Wie ich schon erwähnt habe, ist es naheliegend, dass man bei der Auslegung des eigenen Lebens die eigenen Interessen berücksichtigen wird. Daher wird man sein bisheriges Leben in möglichst hellen Farben schildern. Das kann so weit gehen, dass man damit gewisse moralisch fragwürdige Handlungen nachträglich zu legitimieren oder bestimmte Machtansprüche zu unterstreichen oder gerade zu verschleiern versucht. Hier stellt sich die Frage, ob man es vorzieht in einer angenehmen Illusion zu leben oder ob man sich um eine realitätsnahe Auslegung seiner selbst bemüht. Für ersteres spricht die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, für letzteres die Wahrscheinlichkeit einer drohenden Enttäuschung durch die Wirklichkeit. Tendenziell bewährt es sich langfristig, sich an der Wirklichkeit zu orientieren. Es empfiehlt sich daher, die zur Auswahl stehenden Sinnoptionen kritisch zu hinterfragen.

Bei der Prüfung dieser Sinnangebote kommt mir meine persönliche Lebenserfahrung zugute, die ich ja selber mitbringe und die quasi das vorhandene Textmaterial darstellt, an dem sich mein bisheriges Selbstverständnis ausgebildet hat und an dem sich die Sinnangebote zu messen haben. Somit wird die Beliebigkeit meiner individuellen Selbstdeutung von zweierlei Seiten eingeschränkt und kontrolliert: Zum einen von der Gesellschaft und den in ihrem historischem Erbe bestehenden Sinnbezügen, die sich in der Sprache abbilden, zum anderen von den persönlichen Erfahrungen, die meine bisherigen Lebensdeutungen hervorbrachten. Auch hier lässt sich natürlich wieder ein dialektisches Wechselverhältnis beobachten, dass sich nicht zuletzt darin äussert, dass die gesellschaftlichen Sinnbezüge ja auch auf persönlichen Erfahrungen beruhen.

Wie ich ausgeführt habe, wird die Einheit des Lebens durch den zeitlichen Verlauf und durch

die beiden Grenzpunkte von Geburt und Tod hergestellt. Damit weist das menschliche Leben die minimalen Merkmale einer Geschichte auf. Eine Geschichte ist die Darstellung einer zusammenhängenden Ereigniskette mit einem Anfang und einem Ende. (Wobei bei einer Geschichte die zusammenhängende Einheit zwischen den einzelnen Ereignissen meistens erst durch ihren postulierten Sinn zustande kommt. Beim Leben ist es umgekehrt, da ist die Einheit zuerst da und der individuelle Sinn muss noch aufgefunden werden.) Wenn ich also den Sinn meines Lebens auslegen will, dann bietet es sich an, mir mein Leben als eine Geschichte zu denken. Ich schreibe eine Autobiografie, indem ich mir mein Leben rückblickend deute.

Auch beim Verfassen meiner Autobiografie kommen wieder alle jene Wechselbeziehungen ins Spiel, von denen schon die Rede war. Wobei man im Hinblick auf das eigene Leben das Verhältnis von Teil und Ganzem noch etwas präzisieren kann. Während die Einheit des Ganzen mit der des Lebens zusammen fällt, nehmen auf der Ebene der Teile jene Erlebnisse einen besonderen Status ein, denen wir eine besondere Bedeutsamkeit für unser Leben zusprechen.

Indem ich mein bisheriges Leben interpretiere, verorte ich mich innerhalb der weiten Landschaft von Sinnbezügen und weise ihm darin eine Richtung zu. Erst dadurch gerate ich in die Lage mein Leben auch gezielt zu führen und zu gestalten.

12.

Denn es ist ja nicht so, dass ich schon am Ende meines Lebens stünde. Vielmehr befinde ich mich ja immer noch mitten drin. Daher kann ich meine Autobiografie nur bis zur Gegenwart verfassen. Da ich aber noch eine offene Zukunft habe, ist meine Situation vergleichbar mit derjenigen einer Leserin, die noch nicht weiss, wie der Roman enden wird, den sie gerade liest. Neue Ereignisse und Einsichten können selbst die vergangenen Geschehnisse wieder in einem völlig anderen Licht erscheinen lassen und meine bisherige Interpretation über den Haufen werfen. Das bedeutet, dass, wenn ich den Sinn meines Lebens suche und dabei mein bisheriges Leben interpretiere, ich es nicht einfach dabei belassen kann. Sondern ich muss mein vergangenes Leben ständig weiter deuten, indem ich neue Erfahrungen und Erkenntnisse mit einbeziehe.

Nun ist es aber auch nicht so, dass der weitere Verlauf meines Lebenstextes schon irgendwo geschrieben stünde und ich nur der Dinge harren kann, die da geschehen mögen. Was die Zukunft angeht, so habe ich auch die Möglichkeit aktiv an meinem Leben mitzuwirken. Das ist deshalb wichtig, weil ich damit nicht mehr bloss die Rolle der Leserin einnehme, sondern selber zur schreibenden Autorin werden kann.

Ich kann mir daher im Hinblick auf meine Zukunft die Frage stellen, welchen Sinn mein Leben als Ganzes rückblickend einmal aufweisen soll. Dieser Sinn ist noch nicht vorgegeben, sondern ich kann ihn auch selber erst schaffen. Das bringt es jedoch mit sich, dass ich neben den Prüf-Kriterien rationaler Verständlichkeit ein zusätzliches Kriterium zur Beurteilung von Sinnoptionen in Anschlag bringen kann. Und das ist die Frage, ob ich diesen Sinn als bejahenswert betrachte.⁸

Wie gelange ich nun dazu, meinem Leben als Ganzem einen bejahenswerten Sinn zu geben?

⁸ Vgl. hierzu Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt a. Main 1998. S. 168ff.

Kann ich da einfach hingehen und behaupten, der Sinn meines Lebens ist es, jeden Tag lange auszuschlafen und jeweils nachmittags um fünf eine Tasse Tee zu trinken? Ganz so einfach scheint es leider doch nicht zu sein.

Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen, dass wir immer in einer sinnvollen Welt leben. Wenn es darum geht, meinen eigenen Lebenssinn für die Zukunft zu entwerfen, so tue ich das vor dem Hintergrund meines Wissens um all diese schon bestehenden Sinnbezüge. Zwar kann ich als Individuum nun meine persönliche Freiheit nutzen und mir meinen eigenen Sinn im Leben entwerfen, doch tue ich das nie völlig freischwebend. Meine eigenen Sinnprojektionen können sich nur vor diesem Hintergrund heraus kristallisieren.

Um nun meinem Leben seinen eigenen, individuellen Sinn geben zu können, werde ich so verfahren, dass ich diese bestehenden Sinnangebote zunächst einmal reflektiere, indem ich sie miteinander vergleiche und auf ihre Überzeugungskraft hin überprüfe. Viele dieser konventionellen Sinnangebote lassen sich kombinieren, andere wiederum stehen im Widerspruch zueinander. Doch das ist noch nicht alles.

Bei der Frage, welche Sinnangebote ich für bejahenswert halte, wird mein autobiografisches Selbstverständnis eine leitende Rolle übernehmen. Denn wie wir schon sahen, bildet die Interpretation meines zurückliegenden Lebens den Erwartungshorizont für den vorwärts blickenden Sinnentwurf. Sie wird ihrerseits wieder dadurch modifiziert, dass ich mir neue Ziele setze. Je länger ich lebe, desto enger wird der Spielraum für völlig neue Entwürfe jedoch werden und desto stärker wird der aus der rückblickenden Deutung hervor gegangene Sinn den Zukunftsentwurf dominieren.

Ich gehe also mit den vorhandenen Sinnbezügen so um, wie ich es auch mit einer Sinnhypothese zu einem Text mache. Sofern sie mich überzeugen, werde ich sie mir bewusst zu eigen machen. Es kann aber auch vorkommen, dass mich die gegebenen Sinnbezüge nicht überzeugen, weil sie dem in Frage stehenden Sachverhalt nicht angemessen erscheinen. Dann bin ich gezwungen, einen eigenständigen Sinnentwurf zu entwickeln, von dem ich glaube, dass er meinem Leben einen Sinn gibt, damit ich es als Ganzes bejahen kann. Dabei kann mir die Auseinandersetzung mit Kunst, Geschichte, Philosophie oder das Reisen hilfreich sein, indem sie mir neue Perspektiven eröffnen und mir den Horizont an möglichen Sinnoptionen erweitern.

Wenn man sich in der Lage sieht, alle bisherigen Sinnangebote abzulehnen und dazu gezwungen wird, seinen ganz eigenen Lebenssinn zu entwerfen, nach dem man sich in Zukunft richten will, so braucht man unter Umständen sehr viel Mut. Denn wie ich schon erwähnte: Man kann nicht einfach hingehen und sich willkürlich einen eigenen Lebensentwurf zurecht schustern. Jeder neue Entwurf, den man vornimmt, sieht sich der potentiellen Kritik durch die Mitwelt ausgesetzt. Wenn ich mich also daran mache, den Sinn der Dinge und des Lebens umzukrempeln, sollte ich mir meiner Sache ziemlich sicher sein und ein paar solide Argumente zur Hand haben, damit ich mich nicht ins gesellschaftliche Abseits manövriere und schliesslich für verrückt gehalten werde. Daher wird sich jeder neue tragfähige Sinnentwurf im dialogischen Austausch mit meiner Mitwelt entwickeln müssen.

Weil der Sinn meinem Leben einen Zusammenhang verleiht, der in der rein zeitlichen Abfolge noch nicht gegeben ist, stiftet er die übergeordnete Orientierung, die ich für mein tägliches Handeln und meine mittelfristigen Entscheidungen benötige. Der Sinn meines Lebens stellt somit den letzten Massstab und Richtpunkt meines Tuns dar.

Ob sich meine persönlichen Sinnentwürfe bewähren, liegt aber nicht allein in meiner Hand.

Häufig werden sie durch äussere Umstände durchkreuzt. Ebenso häufig fehlt es mir selbst an den nötigen Voraussetzungen, sie zu realisieren. Dann bin ich erneut gezwungen, über die Bücher zu gehen und mich nach Alternativen umzusehen. Genauso, wie die rückblickende Selbstdeutung meines vergangenen Lebens ständig durch neue Erfahrungen überholt wird, werde ich auch meinen in die noch offene Zukunft gerichteten Sinnentwurf immer wieder überarbeiten müssen. Der Prozess meiner Selbstausslegung kommt daher Zeit meines Lebens nie zu einem Abschluss. Gadamer warnt deshalb vor dem hegelschen Irrtum vermeintlicher Vollendbarkeit der Selbsterkenntnis. „Für Menschen ist Selbstverständnis etwas Unvollendbares, ein immer neues Unternehmen und ein immer neues Unterliegen. Der Mensch, der sich auf sein Sein verstehen will, sieht sich vor dem schlechthin Unverständlichen seines Todes.“⁹ Die gadamersche Selbsterkenntnis enthält daher immer die „Einsicht in die Grenzen des Menschseins“¹⁰. Die Erfahrung von Sinn bleibt somit immer eine provisorische, die dem zeitlichen Wandel und inhaltlichen Verschiebungen ausgesetzt ist.

13.

Ich möchte zu guter Letzt noch auf eine Problematik zu sprechen kommen, die sich im Kontext der Frage nach dem Sinn des Lebens stellt und die unmittelbar mit seiner einheitsstiftenden Funktion zu tun hat. Es wurde von verschiedener Seite eingewandt, dass die Bemühung um einen einheitlichen und verständlichen Sinn totalitäre Züge aufweist. Ich halte diese Kritik für berechtigt, denn wer seinem Leben einen Sinn zu geben versucht, unterjocht quasi alle Aspekte seines Lebens dieser Einheitlichkeit. Damit schliesst man sozusagen den Spielraum für Anderes aus, also Dinge, die nicht „gleich wie der Rest“ sind und sich nicht in diese Einheit einpassen lassen. Das führt unter Umständen dazu, dass man sich selbst Zwang antun muss, wenn man auf diese die Einheit des Sinns abzielt.

Eine Verschärfung dieses Problems entsteht dadurch, dass wir uns heute als autonome Subjekte verstehen, die ihre Zwecke und Sinnentwürfe selber bestimmen können. Wir betrachten uns nicht länger als Untertanen unter einem göttlichen Willen. Mit dieser gewonnenen Autonomie geht aber auch eine enorme Belastung einher, die uns manchmal auch zu überfordern droht. Die Ansprüche vernünftiger Selbstbestimmung lassen sich daher trotz des damit verbundenen Machtzuwachses nicht immer durchhalten.

Sofern man nicht blind an die völlige Selbstdurchsichtigkeit und Selbstmächtigkeit des vernünftigen Menschen glaubt, sollte man daher wohl Vorkehrungen treffen, die dieser Überforderung zuvor kommen. Daher stellt sich die Frage, ob und wie sich das Individuum Spiel- und Freiräume von seiner Selbstverwirklichung einrichten kann, in denen es die Kontrolle der Vernunft verlieren und sich gehen und treiben lassen und auch einem Anderen anheim geben kann.

Hier kommt die Kategorie des Genusses wohl wieder ins Spiel, denn nicht zuletzt geht es hier auch um die Grenze, wo die vernünftige Selbstbestimmung limitiert wird, um der Unmittelbarkeit von Gefühl, Sinnlichkeit und Lust Platz zu gewähren. Es geht also letztlich auch um die Definition des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Glückskomponenten. Dabei ist nochmals darauf hinzuweisen, dass Lust und Schmerz selber die besten Kriterien zur

⁹ Gadamer, Hans-Georg: Dekonstruktion und Hermeneutik. In: Annemarie Gethmann-Siefer (Hg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Bd.1. Stuttgart und Bad Cannstatt 1988, S. 8f.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl., Tübingen 1990, S. 363.

Bestimmung von Bedürfnissen abgeben. Das heisst, primär kann man sich einfach an diesen Gefühlen orientieren, wenn es darum geht, dem Genuss zu folgen. Da der Genuss aufgrund seiner unmittelbaren Gegenwartsbezogenheit nur die eigene Steigerung und Fortsetzung im Auge hat und selber keine Grenzen kennt, muss die Bestimmung dieses Verhältnisses und der zu ziehenden Grenzen von der Seite des Sinns aus vorgenommen werden, da nur dieser über die Möglichkeit der vernünftigen Prüfung und Beurteilung verfügt.

Wie könnte nun diese Selbstbegrenzung der Sinnfunktion und die Freisetzung des „sinnlosen“ Genusses aussehen? Das Kriterium könnte in Anlehnung an die kantsche Argumentation zum objektiven Zweck folgendermassen lauten: Es ist so lange legitim einem Genuss zu frönen, wie er nicht zur Aufhebung des von mir gewählten Sinns führt. Damit verfügen wir über ein Auswahlkriterium, anhand dessen wir in der Lage sein sollten, zwischen den verschiedenen Freuden des Genusses unterscheiden und uns für jene entscheiden zu können, deren Verfolgung sich mit dem von uns entworfenen Sinn des Lebens vertragen und diesen im Idealfall sogar bestätigen. Daraus folgt die Einsicht, dass wir uns nur für Genüsse entscheiden können, die selber limitiert sind und die den späteren Gebrauch unserer Vernunft nicht verunmöglichen. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen. Wenn ich meinen Lebenssinn in einer wissenschaftlichen Karriere sehe, dann sollte ich mich nicht dem regelmässigen Konsum von Heroin hingeben, da sich dadurch die Wahrscheinlichkeit reduziert, dass ich längerfristig in der Lage sein werde, meine intellektuellen Fähigkeiten in der gewünschten Weise zu gebrauchen. Wenn ich hingegen meinen Lebenssinn darin sehe, mit den überwältigenden Kräften der Natur in Kontakt zu stehen, dann ist es nachvollziehbar, wenn ich mich mit meinem Surfbrett in jene Zehnmeterwellen stürze, von denen ich unter Umständen nicht mehr zurück kehren werde.

Der Begrenzung des Genussstrebens korrespondiert jedoch die Selbstbegrenzung des Sinnstrebens. Diese beruht auf dem Wissen um die Unabschliessbarkeit der eigenen Bemühungen um Selbstverständnis. Da der von mir gewählte Sinn nie engültig sein kann, muss ich mir immer auch ein gewisses Mass an Offenheit gegenüber neuen Erfahrungen zugestehen. Erfahrungen, die diesem Sinn auch einmal widersprechen können.