

Beatrix Himmelmann, Tromsø
Deontologischer Objektivismus?
Ein Kommentar *Sinn im Leben*

Im Folgenden möchte ich die Hauptthese des Buches, „dass das sinnvolle Leben am intuitiv plausibelsten durch eine Theorie beschrieben werden kann, die sich als ‚deontologischer Objektivismus‘ bezeichnen lässt“ (P 1-2), kritisch beleuchten. Vor allem drei Fragen sollen meine Diskussion leiten: Was genau beinhaltet der von Markus Rüter vorgeschlagene „deontologische Objektivismus“? Kann er überzeugen? Gibt es grundlegende Gesichtspunkte, die Rüters Versuch unberücksichtigt lässt, denen eine philosophische Untersuchung des Sinns im Leben jedoch Rechnung tragen sollte?

Rüter entwickelt seinen Beitrag zur Debatte um das sinnvolle Leben in der Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur zum Thema, und deshalb bietet er seinen Lesern unter der Hand einen umfassenden und gut strukturierten Überblick über den Stand der Diskussion. Sie wird vor allem durch die englischsprachige analytische Ethik bestimmt. *Meaning in Life* oder auch *Meaning of Life* ist dabei von einem eher exotisch anmutenden Gegenstand philosophischer Analyse zu einer veritablen Forschungsfrage avanciert.¹ Ein Beleg dafür ist unter anderem die Tatsache, dass ihr im letzten Jahr erstmals ein Handbuch gewidmet wurde, nämlich das von Iddo Landau herausgegebene *Oxford Handbook of Meaning in Life*.² Was aber haben wir unter Rüters „deontologischem Objektivismus“ zu verstehen, einer Theorie des sinnvollen Lebens, von der der Autor sagt, dass sie „mit Blick auf ihre Differenziertheit und Überzeugungskraft über die bisher bestehenden Alternativen im Diskurs hinausgeht“ (SIL 153)?

Die Kennzeichnung der Theorie als „Objektivismus“ zeigt sofort an, dass sie sich gegen ein subjektivistisches Verständnis des Sinns im Leben richtet. Ein solches Verständnis verortet den Sinn in etwas, das allein oder vor allem aus der Perspektive des Subjekts, das nach ihm sucht, von Wert ist. Kandidaten subjektivistisch interpretierter Werte sind das eigene Wohlergehen oder ein hedonisch verstandenes Glück. Auch nicht-ergebnisorientierte Varianten subjektiv verankerter Werte, die dem Leben Sinn zu geben versprechen, lassen sich anführen. Als Beispiel kann das emotionale Engagement gelten, mit dem ein Subjekt sich Projekten verschreibt, die sein Leben tragen (vgl. SIL 157-159). Harry G. Frankfurt spricht in diesem Zusammenhang von sinnstiftenden „commitments“ und, wie auch Susan Wolf, von „reasons of love“.³ Ein weiteres Beispiel für einen nicht-konsequentialistisch verstandenen subjektiven Wert, der geeignet scheint, das Leben eines Individuums sinnvoll zu machen, ist die Arbeit an der Verbesserung des eigenen Charakters. Traditionell ist dies ein großes Thema der Tugendethik.

Rüter weist subjektivistisch argumentierende Theorien in allen Spielarten zurück, selbst wenn er Elementen des subjektiv induzierten Sinngehalts wie den oben genannten einen „kontributiven“ Beitrag zum Lebenssinn zugesteht (vgl. SIL 56-60). Die Begründung ist, dass „wir ein sinnvolles Leben führen können, ohne dass sie [sc. diese Elemente] darin vorkommen“ (SIL 59). Um das zu zeigen, greift Rüter auf sogenannte „Musterfälle“ des sinnvollen Lebens (SIL 17 et passim) zurück, die er das ganze Buch hindurch immer wieder heranzieht und analysiert. Er beruft sich auf die „unter den Diskursteilnehmern [...] verbreitete Strategie, dass der Maßstab, anhand dessen eine Sinntheorie auf ‚Herz und Nieren‘ zu prüfen ist, durch Beispiele von besonders sinnvollen Leben gebildet wird“ (SIL 17). Paradigmatisch werden Gauguin bzw. Picasso, Einstein und Mutter Teresa

¹ Vgl. dazu z.B. Cottingham 2003, Seachris 2013.

² Vgl. Landau 2022.

³ Frankfurt 2004; Wolf (2014), 255.

ins Spiel gebracht. Vielleicht nicht zufällig können diese Beispiele für die Geltung einer altehrwürdigen Wertetrias in Anspruch genommen werden, die sich Rüter ebenfalls von der laufenden Debatte vorgeben lässt, wie er selbst betont (SIL 17-18). Gauguin bzw. Picasso stehen als bedeutende Künstler für das Schöne, Einstein als herausragender Wissenschaftler für das Wahre und Mutter Teresa, die „anderen Menschen in besonderer Weise Hilfe (hat) zukommen lassen“ (SIL 17), für das Gute. Obzwar Rüter in einer Fußnote versichert, dass die Rede vom Schönen, Wahren und Guten „nicht als esoterische Schöngestei zu verstehen“ sei, sondern als „Dreiklang die verschiedenen Wertaspekte des Sinnbegriffs noch einmal zusammenfassen“ solle (SIL 18), macht er im Verlauf der Untersuchung von der Wertetrias ohne weitere Begründung wie selbstverständlich Gebrauch. So häufig wird sie aufgerufen, dass einem Musils Kennzeichnung einer Romanfigur aus dem *Mann ohne Eigenschaften* in den Sinn kommt, von der der Autor wissen lässt: „Sie war imstande, ‚das Wahre, Gute und Schöne‘ so oft und natürlich auszusprechen, wie ein anderer Donnerstag sagt.“⁴

Der nach Maßgabe der Trias bestimmte Wertgehalt bildet für Rüter das subjektunabhängige Kriterium zur Beurteilung des Lebens als sinnvoll oder sinnlos. Genauer: Es sind „Tätigkeiten“, die „auf verschiedene subjekttranszendente Gegenstände ausgerichtet sind, auf solche, die in den axiologischen Dimensionen des Schönen, Wahren, Guten und Moralischen liegen“, welche „intrinsisch sinnvoll“ sind (SIL 22). Durch ihre Ausübung wird das Leben der derart Tätigen sinnvoll. Bemerkenswert ist, dass Rüter die Wertetrias um das Moralische erweitert, das doch in der Idee des Guten immer schon mitgedacht ist.⁵ Das Argument gegen subjektivistische Theorien des Lebenssinns, das Rüter vorträgt, aber ist klar: Der Sinn eines Lebens, dessen Aktivitäten sich in der einen oder anderen Weise auf das Schöne, Wahre, Gute oder Moralische richten, bleibt bestehen, auch wenn es denjenigen, die es leben, dabei nicht wohl ergeht, wenn sie kein Glück finden, wenn kein inneres Engagement sie beflügelt, wenn die eigene Selbstvervollkommnung kein Thema ist oder aber nicht gelingt. Um diesen Befund hervortreten zu lassen, analysiert und variiert Rüter die bekannten Musterfälle sinnvoll geführter Leben. Van Goghs Leben etwa sei überaus reich an Sinn, weil er in herausragender Weise künstlerisch tätig war, auch wenn sein Leben nicht glücklich gewesen sei oder seinen eigenen Wünschen entsprochen habe (SIL 49-51). Eine Mutter Teresa, von der wir annehmen,⁶ dass ihr das emotionale Engagement fehlte, weil sie vielmehr unter Apathie und Depressionen gelitten hat, habe angesichts ihrer Arbeit zugunsten der Armen und Kranken deswegen kein wenig sinnvolles Leben geführt, ganz im Gegenteil (SIL 158 f.).

So weit ist Rüthers objektivistische Theorie des Lebenssinns überzeugend und nachvollziehbar. Attraktiv ist sie nicht zuletzt, weil Rüter sie durch eine Reihe zusätzlicher Elemente verfeinert. Es könnte zum Beispiel der Eindruck entstehen, dass ein objektivistisches Verständnis des Sinns im Leben sich am Erfolg der ästhetisch, ethisch oder epistemisch sinnstiftenden Tätigkeiten orientiert. Eine solch konsequentialistische Lesart jedoch weist Rüter zurück, was sich bereits daran zeigt, dass er die genannten Tätigkeiten „intrinsisch sinnvoll“ nennt. Das erfolgreiche und das sinnvolle Leben können auseinanderfallen (vgl. SIL 123-151). Wenn allerdings „positive Weltzustände“ gemäß der von Rüter zugrundegelegten Axiologie hervorgebracht wurden, so tragen sie ihm

⁴ Musil (1978), 42.

⁵ Ich wenigstens kann in Rüthers Buch keinen Hinweis finden, der erklärte, warum das Moralische neben dem Guten einen eigenen Wert bilden müsste. Vgl. SIL 81, 91, 224, 257.

⁶ Diese Annahme ist nicht einmal rein fiktiv, sondern es gibt für sie biographische Anhaltspunkte. Vgl. SIL 158.

zufolge zum Sinngehalt des Lebens unbestreitbar bei (SIL 151). Sie sind aber nur ein „kontributiver“, weder notwendiger noch hinreichender Faktor, wenn es um solchen Sinn geht.⁷

Rüther vertritt eine nicht-konsequentialistische Theorie, die er deshalb eine „objektivistische Theorie der Deontologie“ (SIL 165) nennt. „Deontologie“ bildet die „Opposition zum Konsequenzialismus“ (SIL 153); in dieser Bedeutung benutzt z.B. auch John Rawls die Bezeichnung.⁸ Gemeinhin steht „Deontologie“ jedoch für eine Klasse von ethischen Theorien, die den *moralischen* Status einer Handlung nicht anhand ihrer Konsequenzen bestimmen, sondern danach, ob das Gesollte, Erforderliche, die Pflicht (vgl. griech. δέον) getan wird. Ist jedoch die Frage nach dem Sinn des Lebens eine moralische Frage? Geht es hier wie dort um Pflichterfüllung, um das, was wir uns und anderen schuldig sind?

Rüther argumentiert dafür, dass Sinn und Moral eigenständige „Wertdimensionen“ sind (SIL 61-92). Aber er unternimmt es, auch den Lebenssinn in Kategorien des Normativen auszulegen. Sinn habe „normativen, d.h. verhaltens- und handlungsleitenden Charakter“, schreibt er an einer Stelle (SIL 30). Die von ihm vertretene Deontologie des Sinns nennt er eine „normativ-inhaltliche Theorie“ (SIL 20, 123, 153). Er plädiert für einen „normativen Pluralismus“, d.h. es gibt „mehrere irreduzible Sinnkandidaten“ (SIL 261). Diese Kandidaten sind Handlungen oder Tätigkeiten, „die sich am Schönen, Wahren, Guten und Moralischen orientieren“ (SIL 261). Nicht alle dieser Sinndimensionen müssen jederzeit im Spiel sein, damit ein Leben als sinnvoll gelten kann.

Mit Hilfe dieser Matrix⁹ operiert Rüther; er diskutiert Fragen der „Minimalschwelle“ des Lebenssinns (SIL 158, 161 et passim) oder begibt sich „auf (die) Suche nach dem superlativischen Sinn des Lebens“ (SIL 170). Auch „Sinnbilanzen“ werden gezogen (SIL 58 f. et passim). Solche Überlegungen erwecken den Eindruck, als handle es sich beim Sinn im Leben zuletzt um eine quantifizierbare Größe. Ausdrücklich verbindet Rüther mit seiner Sinntheorie nicht nur eine „Transzendenzthese“ (der subjektunabhängigen Werte) und eine „Pluralismusthese“ (der Orientierung an verschiedenen Sinndimensionen), sondern auch eine „Quantitätsthese“ (der Ausübung intrinsisch sinnvoller Tätigkeiten) (SIL 200).

„Superlativischen“ Sinn schreibt Rüther einem Leben zu, wenn die am Schönen, Guten, Wahren (und Moralischen) orientierten intrinsisch sinnvollen Tätigkeiten „auf Bedingungen gerichtet sind, die etwas ermöglichen, das für die verschiedenen Bestandteile der Gesamtwirklichkeit (Menschen, Tiere, Pflanzen, unbelebte Natur usw.) [...] von ethischer Wichtigkeit ist“ (SIL 200 et passim). Rüther spricht in Erweiterung der genannten Grundannahmen seiner Theorie von der „Ermöglichungsthese“ (SIL 200). Was ist gemeint? Selbst ein Sisyphos könnte, sofern wir sein Beispiel entsprechend variieren (vgl. SIL 206), ein „herausragend sinnvolles Leben“ dadurch führen, dass er sich etwa zeitlebens bemüht, „mit seinen Steinen etwas zu bauen, das anderen Menschen ermöglicht, etwas von normativer Wichtigkeit zu realisieren“. So unternehme er vielleicht „einen Versuch, ein Krankenhaus, eine Schule oder ein Museum zu bauen“. Sisyphos, Sinnbild der von den Göttern verhängten absurden Existenz, könnte also zum Beförderer des Guten, Wahren und Schönen werden?

Die Grenzen einer objektivistischen Theorie, die auf „extramentale Werttatsachen“ setzt (SIL 272) und auf einer Ausblendung des Wertes beruht, welcher der Mensch an sich selbst ist und der mit entsprechenden epistemischen, ästhetischen und ethischen Ansprüchen einhergeht, zeigt Rüthers

⁷ Vgl. auch die tabellarische Übersicht, anhand derer Rüther die von ihm diskutierten Elemente, die ein Leben sinnvoll machen, zusammenstellt und ihrer Bedeutsamkeit nach ordnet (SIL 222-223).

⁸ Vgl. Rawls (1999), 26 f.

⁹ Vgl. nochmals die tabellarische Übersicht und die Angaben in Fußnote 7.

Diskussion der Beispiele von „Sinn-Heroen“, wie er sie nennt, nämlich von Dietrich Bonhoeffer, Georg Elser, Sophie Scholl (SIL 239). Ihr Leben, meint er, sei „besonders bewundernswert“, weil sie sich „für eine Sache – nämlich den Widerstand gegen den Nationalsozialismus – engagiert haben, die sich an einem überpersönlichen Wert orientiert“ (hier und im Folgenden: SIL 239). Alle drei hätten „sich nicht so sehr darum gekümmert, was *für sie selbst*, sondern darum, was *für andere* gut war“. Und eine solche „Orientierung an subjektunabhängigen Werten“ mache ihr Leben „zu einem sinnvollen Leben“. In diesen Erläuterungen liegt eine aufschlussreiche Unterbestimmung des Sinns, den die Genannten ihrem eigenen Leben und – exemplarisch – dem aller Menschen gegeben haben. Ja, sie haben sich an einem überindividuellen Wert orientiert, indem sie durch ihr Handeln bezeugt haben, was es heißt, die „Menschheit“ sowohl in der eigenen Person als auch in der Person eines jeden anderen zu ehren, wie Kant in unübertroffener Präzision formuliert hat.¹⁰ Dies aber taten sie für sich selbst und zugleich für andere. Sie wollten nicht teilhaben an dem nahezu allumfassenden Unrecht, sondern haben das Recht der Menschheit dagegengesetzt. Und in der Kraft, dies durchgehalten zu haben, liegt wohl die Hoffnung, die sie hinterlassen. Zu hoffen, dass wir, „ähnlich wie manche Sinn-Heroen, die Kraft aufbringen, sinnstiftende Tätigkeiten auszuüben“ (SIL 240), mutet dagegen wie die Aufmunterung zu einer Art Leistungssport an.

Rüthers Objektivismus, der einen Platonismus der Werte einzuschließen scheint, führt dazu, dass der Sinn des Lebens von denjenigen gleichsam abgetrennt wird, die es führen und denen er doch etwas, wenn nicht alles, bedeutet. Dies tritt sehr klar zutage, wenn Rüther – als Kontrast – den Sinngehalt der Tätigkeiten von militärischen Hunden diskutiert, die zum Aufspüren von Sprengstoff eingesetzt werden. Insofern die Art ihrer Tätigkeit „so interpretiert werden“ könne, schreibt er, „dass es sich um solche Tätigkeiten handelt, die sich in hinreichendem Maße am Quadrivium des Schönen, Wahren, Guten und Moralischen orientieren, scheint dies vollkommen ausreichend, um ihnen ein sinnvolles Leben zuzusprechen. Wenn das nicht der Fall ist, kann ihr Leben nicht als sinnvoll gedeutet werden.“ (SIL 231.) Die Frage bleibt: Was hat eine solche Einschätzung des Lebenssinns für unser Selbstverständnis als Menschen zur Folge, die wir uns im Gegensatz zu noch so geschickt agierenden Hunden zum eigenen Agieren verhalten können und müssen? Auch stellt sich die Frage: Welche Konsequenzen hätte eine solche Einschätzung des Lebenssinns für unseren Umgang mit der Schöpfung und mit Mitgeschöpfen wie den Tieren?

Literatur

Cottingham, John (2003): *On the Meaning of Life*. London.

Frankfurt, Harry G. (2004): *The Reasons of Love*. Princeton.

Kant, Immanuel (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe, Bd. 4. Berlin.

Landau, Iddo (2022): *The Oxford Handbook of Meaning in Life*. Oxford.

Musil, Robert (1978): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg.

Rawls, John (1999): *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA.

Seachris, Joshua W. et al. (2013): *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Chichester.

Wolf, Susan (2014): *The Variety of Values: Essays on Morality, Meaning, and Love*. Oxford.

¹⁰ Vgl. Kant (1911), 428 f., 434 f.