

Aldona Pobjewska

 <https://orcid.org/0000-0002-8540-480X>
Uniwersytet Łódzki

SIND WIR SISYPHI? ÜBERLEGUNGEN ZUM SINN DES LEBENS*

Zusammenfassung

Heute reflektieren wir häufiger als früher über existenzielle Probleme. In dem vorliegenden Text präsentiere ich einige Überlegungen zur Titelfrage. Das mache ich in zwei Schritten: Zunächst überlege ich, aus welcher Perspektive über den Sinn des Lebens eines Individuums schlüssig und effektiv befunden werden kann. Dann illustriere ich das Problem, indem ich mehrere Konzeptionen vorstelle, die auf das Schicksal des mythologischen Sisypchos zurückgreifen. Das Ganze wird von einer Einführung und einem Resümee eingerahmt.

459

Schlüsselwörter:

Lebenssinn, Absolut, Unsterblichkeit, Dasein, Vergnügen, Mythos vom Sisypchos

ARE WE SISYPHI? REFLECTIONS ON THE MEANING OF LIFE

Abstract

We are now more often than ever contemplating existential problems. In this text I present some reflections related to the issue in the title. I do it in two steps. First, I consider from which perspective one can reasonably and effectively adjudicate about the meaning of an individual's life. Next, I illustrate this problem by presenting several concepts that refer to the mythological fate of Sisypchos. I precede the text with an introduction and close with an ending.

Keywords:

The meaning of life, absolute, immortality, existence, pleasure, the myth of Sisypchos

* Polnische Version des Textes in: „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris“, Nr. 50 (2020).

EINFÜHRUNG

Hat unser Leben einen Sinn? Das ist eine der fundamentalen, vielleicht zur Zeit aber nur häufig wiederholten und im Grunde banalen, Fragen. Zwar hat die Philosophie, wenn auch in einer anderen Form, schon seit der Antike danach gefragt,¹ doch erlangt das Problem heute, in unserer Zivilisation, eine besondere Bedeutung. Dabei wäre es wichtig, das „hier und jetzt“ zu unterstreichen, weil z.B. auch in Europa, aber im 14. Jahrhundert,² für die meisten Menschen die wichtigste Frage lautete: „Werde ich erlöst“? Heutzutage wird die Sinnhaftigkeit unseres Lebens als ein besonders begehrter Aspekt angesehen. Wir wünschen einen Sinn und suchen nach ihm.³ Wir glauben, dass er unserer Existenz Tiefe verleiht, und sein Fehlen unser Leben oberflächlich und leer macht (Wolf, 2010: 7). Frankl behauptet, in der Suche nach dem Sinn manifestiere sich unsere Reife (1984: 45).

Viele Faktoren haben die Frage nach dem Sinn des Lebens heute so relevant gemacht. Ich werde mich hier nicht auf die ganze Bandbreite der Umstände beziehen, sondern nur auf einige eingehen. Dazu hat der wissenschaftliche und technische Fortschritt maßgeblich beigetragen, weil bspw. Impfstoffe, Abwassersysteme oder Einhaltung der Hygienestandards die Lebensdauer eines Europäers erheblich verlängerten. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts betrug die durchschnittliche Lebenslänge weniger als 50 Jahre, aber schon hundert Jahre später stieg sie um 22 Jahre (*Spółeczno-gospodarcze uwarunkowania...*, 2010). Dabei erhöhte der soziale und wirtschaftliche Wandel den sozioökonomischen Status großer Bevöl-

460

¹ Odo Marquard gibt an, als Erster hat Nietzsche 1886 in „Die fröhliche Wissenschaft“ diese Frage so formuliert („Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?“). Damit wollte er den Pessimismus von Schopenhauers Ansichten über den Sinn der Geschichte widerspiegeln (Marquard, 1986: 37). Seitdem wurde die Frage durch eine mit ihr verwandte, und nämlich: „Wie ist man glücklich?“ ersetzt, mit der sich Philosophen seit der Antike befasst haben. Den Grund für diese Vertauschung erblickt Marquard im Erfolg von Kants Kritik am Eudämonismus und im Vorschlag seiner Pflichtethik. Zwar hat dies die Frage nach dem Glück aus der Philosophie verbannt, aber nicht für lange, denn nach weniger als hundert Jahren kehrte sie unter einem Decknamen – als das Problem des Sinnes (Marquard, 1986: 42–43) – zurück.

² Das 14. Jahrhundert stand im Zeichen einer überwältigenden Dominanz der christlichen Weltanschauung. Dies führte dazu, dass die Frage: „Werde ich erlöst?“ allgemeingültig war und fast von jedermann gestellt wurde. Andererseits wurden Tiefe und Authentizität des Erlebens von Religion für das Individuum äußerst wichtig.

³ In einer Wohlstandsgesellschaft wird das Sinndefizit durch Substitute kompensiert: durch Luxus; den körperlichen, geistigen und wirtschaftlichen Überfluss; durch die Manie, die Menge von allem, was man besitzt, (seien es Fernseher, Autos, Häuser, Ehefrauen oder Ehemänner, Berufe usw.) zu verdoppeln (Marquard, 1986: 39–40).

kerungsgruppen. Beide Faktoren hatten zur Folge, dass viele Menschen heute über mehr Zeit, die von der Arbeit⁴ frei ist, verfügen, was ihnen einen „Raum“ dafür bietet, sich mit anderen Themen zu beschäftigen als nur mit der beinahe sprichwörtlich gewordenen Frage: Wie komme ich über die Runden?

Bei der Aufwertung der Frage nach dem Sinn des Lebens spielten auch (und vielleicht vor allem) Transformationen in der Sphäre des Geistes, d.h. das intellektuelle Klima, in dem wir aufwachsen und gedeihen, eine wichtige Rolle. Sie haben uns, die religiösen, kognitiven und moralischen Absolutisten, weitgehend zu Relativisten gemacht (vgl. Marquard, 1986: 38 ff.; Arendt, 1969b: 134). Um diese Transformationen zu veranschaulichen, verweise ich – nach Marcin Polak (2018: 162) – auf das veränderte Verständnis von Kants bekannten Worten: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [...]: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (KpV, V: 161). Wie sehen wir diese „zwei Dinge“ heute? Das moralische Gesetz erregt in uns keinen unbestrittenen Respekt mehr, weil es auf unseren Kulturkreis relativiert wurde, der bestirnte Himmel und die Natur dagegen rufen in uns nicht so sehr Bewunderung als vielmehr Angst hervor.

Wie korrespondiert dieser Umstand mit der Einstellung des modernen Menschen zu der Frage nach dem Lebenssinn? Tief religiöse Menschen und Vertreter von säkularen Anthropologien, welche die Existenz des Absoluten annehmen, aber auch Kantisten, sind von der Eindeutigkeit des menschlichen Schicksals überzeugt, das sich im Streben nach: einem Gott (Hl. Augustinus), dem Absoluten (Sokrates, Platon) oder der Auflösung darin (Mystiker), der Verwirklichung einer moralischen Berufung (Kant), realisiert. Wenn sie nach dem Sinn des Lebens gefragt werden, hat diese Frage für sie keinen dramatischen, sondern einen rhetorischen Charakter, weil sie um eine zufriedenstellende, positive Antwort wissen. Von radikalen Nihilisten wird die Frage nicht gestellt, weil für sie die Antwort eindeutig negativ ist. Andererseits wird das Problem des Lebenssinns für die Relativisten oder Zweifler bedeutsam (Polak, 2018: 18). Sie fragen nach

⁴ Den Begriff „Arbeit“ verstehe ich als eine Aktivität, die Mittel zur Verfügung stellt, welche für das biologische Überleben notwendig sind. Diese Aktivität wird durch den Selbsterhaltungstrieb erzwungen (vgl. Arendt, 1981: 76–123). Eine solche Bedeutung stimmt mit dem Verständnis „entfremdeter Arbeit“ in den Ansichten „des jungen Marx“ überein, d.h. einer Arbeit, die ein Mittel wird, um Bedürfnisse zu befriedigen, die über sich selbst, konkret über die Notwendigkeit, die physische Existenz aufrechtzuerhalten, hinausgehen. Wenn diese Aufgabe zum einzigen Zweck unserer Aktivität wird, dann hat sie keinen spezifisch menschlichen Charakter; wir teilen sie nämlich mit der Welt der Tiere (Marx, 1968: 514–516). Eine solche Situation schließt den Menschen in eine animalische Ordnung ein und hindert ihn daran, typisch menschliche Handlungen auszuführen.

ihm, weil sie ihn nicht finden können.⁵ Er wurde ihnen weder „von oben herab“ in die sog. Natur eingefügt noch auf dem Weg der Sozialisation eingefloßt. Sie schließen jedoch nicht aus, dass ein solcher Sinn existieren könnte. Die Zahl derjenigen, die so denken, hat heute erheblich zugenommen. Marquard diagnostiziert, dass wir heute eine „Konjunktur der Sinnlosigkeitserfahrung“ erleben (vgl. 1986: 38).

Kurz gesagt: Das Problem des Lebenssinns ist für uns heute enorm wichtig, weil seine Relevanz sowohl durch wirtschaftliche als auch soziale Faktoren (mehr Freizeit, die uns zur Verfügung steht) sowie durch ein besonderes intellektuelles Klima (Abkehr vieler Menschen von verschiedenen Arten des Absolutismus) gefördert wird. Darüber hinaus hat das so formulierte Problem in der Philosophie eine andere, für den Menschen wichtige Frage ersetzt, und nämlich: „Wie ist man glücklich?“ (siehe Fußnote 1).

PERSPEKTIVEN FÜR DIE BEANTWORTUNG DER FRAGE NACH DEM SINN DES DASEINS

462

Die oben genannten Umstände machen klar, **warum** die Frage nach dem Sinn des Lebens jetzt so gravierend ist, aber sie besagen nichts über eine Antwort. Es ist umstritten, aus welcher Perspektive bei der Suche nach einer Antwort ausgegangen werden soll. Hier wird auf zwei Optionen hingewiesen: **eine objektive, außerhalb des Individuums situierte**, d.h. von individuellen Einschätzungen der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens unabhängige, und **eine subjektive, interne** Perspektive, wenn die gegebene Person selbst entscheidet, was ihrer Existenz einen Sinn gibt (Ziemiński, 1999: 433 u.a.; Wolf, 2010: 10, 26, 36, 48).

Objektive Perspektive

Um über den Sinn des menschlichen Daseins auf einem objektiven Weg zu urteilen, muss man dessen universelle und notwendige Bedingungen angeben. In diesem Kontext wird in der analytischen Philosophie auf **Existenz und Unsterblichkeit** hingewiesen (Ziemiński, 1999: 434).

⁵ Bocheński bemerkt treffend, dass es um den Sinn des Lebens ähnlich wie um die Gesundheit bestellt ist. Erst wenn man sie verloren hat, wird sie für einen zum wichtigen Thema (1993: 7).

Existenz

Damit die Frage nach dem Sinn des Lebens betrachtet werden könnte, muss das **biologische Erfordernis** der Existenz erfüllt werden. Einige halten es sogar für eine ausreichende Bedingung für die positive Bedeutung des Daseins. Kritiker dieser Ansicht behaupten, die unreflektierte Freude am Leben sei für eine animalische Art, die eigene Existenz zu fühlen, kennzeichnend (Arendt, 1981: 97). Die bloße Existenz ist – ihrer Meinung nach – keine ausreichende Voraussetzung für die Anerkennung des positiven Sinnes des menschlichen Lebens, weil es an sich kein Gut, sondern nur ein Ort für Gut oder Böse ist.

In einer pessimistischen, von Bertrand Russell vertretenen Version dieser Ansicht wird behauptet, dass das menschliche (und jedes andere) Leben eine zufällige, vorübergehende Episode ist, und seine **Begrenztheit** und das damit verbundene **Leid** ihm jeglichen Sinn nehmen. Der Tod, sagt Russell (1985), macht unsere Werke, Hoffnungen und Wünsche zunichte und hindert uns daran, dass wir ein **überindividuelles** Ziel verfolgen; dies stellt aber eine unverzichtbare Grundlage für die Erörterung des Lebenssinns dar. Diesen Sachverhalt ändert kein individuelles Sinngefühl, denn objektiv betrachtet macht gerade die Endlichkeit die Existenz sinnlos und absurd. Dieser Standpunkt ruft eine lebhafteste Polemik (Ziemiński, 1999: 433–455) hervor.

463

Unsterblichkeit

Einige Polemiker von Russell stimmen seiner These zu, dass über die Absurdität des menschlichen Daseins sein endgültiges Ende im Moment des biologischen Todes des Individuums entscheidet. Diesen Zustand halten sie für die Konsequenz der Eliminierung des ewigen Elements aus der menschlichen Natur, was dem Individuum die Möglichkeit nimmt, an der Unendlichkeit teilzuhaben. Gleichzeitig wird ihm die Chance auf volle Entwicklung und Schadenersatz für die begangenen und erlittenen Fehler genommen. Daher **postulieren sie die Annahme irgendeiner Form der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums** (Ziemiński, 1999: 436).

Das oben formulierte Postulat überzeugt nicht, denn wie kann man überhaupt sicher sein, dass die Erfüllung der Berufung und die Kompensation des Leidens dem Menschenleben einen Sinn geben würde? Darüber hinaus glaube ich, das Postulat irgendeiner Form menschlicher Unsterblichkeit verbindet sich hier damit, dass **die Existenz einer Form des Absoluten** vorausgesetzt wird. In der zitierten Argumentation wäre diese Existenz nicht unbestreitbar offensichtlich; sie würde sich auch nicht aus einer tiefen

Überzeugung ergeben, sondern sie müsste aufgrund eines Postulats vorausgesetzt werden. Eine solche Taktik erinnert an den von Frederick Jacobi beschriebenen *Salto-Mortale*-Sprung: „[...] die Rede ist nicht davon, sich vom Felsen herab, den Kopf nach unten, in den Abgrund zu stürzen, sondern davon, sich vom ebenen Boden aus, über Felsen und Abgründe zu erheben, drüben festzuhalten und dort auf den Füßen solide stehen zu bleiben“ (nach Piórczyński, 2006: 204). *Salto Mortale* ist eine Metapher für die Irrationalität der versuchten Lösung, die über die logische Ordnung hinausgeht, daher können weder der Sprung selbst noch die „gewählte“ Option logisch gerechtfertigt werden. Dennoch soll diese Lösung einen „archimedischen Punkt“ für weitere Überlegungen und Maßnahmen darstellen.

Es besteht kein Zweifel, dass die Hauptprämissen unserer Ansichten keiner rationalen Rechtfertigung unterliegen. Sie gewinnen jedoch ihren fundamentalen Charakter aufgrund unserer unerschütterlichen, während der Sozialisation erworbenen Überzeugung von ihrer Richtigkeit. Bei der *Salto-Mortale*-Taktik ist es anders. Die Existenz des Absoluten mit bestimmten Eigenschaften akzeptiert man infolge einer bewussten Entscheidung. Dies ähnelt dem Versuch Pascals, die Existenz Gottes kraft **einer Wette** anzunehmen; im Endeffekt bleibt sie (die Exist. d. Absol.) eine kalte, rationale Berechnung und keine tiefe Überzeugung. Es scheint, dass die Überzeugungskraft einer Option, die auf einer solchen Prämisse bauen würde, gering wäre.

Andere Kritiker von Russells Ansicht über die enge Verbindung zwischen der Absurdität des menschlichen Lebens und dessen Endlichkeit stellen vor allem **das Vorhandensein einer solchen Verbindung** in Frage. Indem sie das unvermeidliche Ende der menschlichen Existenz akzeptieren, versuchen sie zu zeigen, dass dieses Leben trotzdem sinnvoll sein kann. Daher argumentieren sie, dass die Unsterblichkeit das Problem des Lebenssinns nicht löst, weil man sich vorstellen kann, dass wir zwar für immer – doch ohne einen Sinn (wenn auch ohne die Todesfurcht) – bestehen. Und sonst: Macht die zeitliche Begrenztheit der Prozesse diese sinnlos? Macht die Tatsache, dass der Urlaub vorbei ist, ihn bedeutungslos? Nein. Genauso ist es um unser Leben bestellt: Die Tatsache, dass unsere Existenz ein Ende hat, macht sie nicht absurd (Ziemiński, 1999: 436–437). Radikale Befürworter einer solchen Lösung betonen, dass gerade die Endlichkeit des Lebens die Bedeutung der Frage nach dem Sinn aufwertet: wenn es keinen Tod gäbe und das Leben für immer dauern würde, wäre es allein aus diesem Grund sinnlos. Der Mensch könnte dann jedes Tun bei Seite legen; was er heute tun sollte, das würde er auf morgen und übermorgen verschieben. Es würde keine Verpflichtungen und keine Verantwortung dafür geben, dass man den Moment für die Verwirklichung von Werten nutzt und die menschliche Existenz mit Sinn füllt (Frankl, 1984: 82).

Ein ähnlicher Standpunkt wie der von Frankl findet sich bei anderen Autoren (z.B. Marquard, 1986: 48; Bocheński, 1993: 19–20). Sie lehnen die Ansicht ab, dass nur endlose Ziele und nicht die Realisierung temporärer Projekte ohne monumentale Bedeutung dem Leben einen Sinn geben. Wenn es so wäre, wie die von ihnen bestrittene Auffassung verkündet, wäre es nicht wert, sich für laufende Angelegenheiten einzusetzen. Eine solche Handlungsvorschrift widerspricht völlig der Logik des Lebens, weil ihre konsequente Anwendung seine Dauer bricht. Woody Allen drückt das scherzhaft aus: „Wer nicht durch Schwert oder durch Hunger stirbt, der wird an der Pest sterben, wozu soll man sich also rasieren?“ (nach J. Haidt, 2010: 93). Ich würde noch hinzufügen: Wozu denn essen? Bejahen wir nicht so das Leben?

Thomas Nagel hinterfragt die These über den Zusammenhang zwischen der Absurdität des Lebens und dessen Endlichkeit anders (1971). Er glaubt, wenn wir die menschliche Existenz für absurd halten, dann ist es nur **unser Urteil**. Es entsteht als Ergebnis der Aktualisierung wesentlicher Fähigkeiten des Menschen, der zum einen sein eigenes Leben bewusst lebt und die Ernsthaftigkeit seiner Probleme spürt, und zum anderen von seinen gegenwärtigen Angelegenheiten absieht und gleichzeitig die Weite des Universums mit seiner fernen Vergangenheit und Zukunft betrachtet. Das Zusammentreffen von endlicher, subjektiver, und der unermesslichen, unendlichen kosmischen Ordnung hat zur Folge, dass eigene Probleme dem Menschen als irrelevant vorkommen und ihn die Absurdität seines Daseins fühlen lassen. Diese Empfindung **entsteht in uns**, weil wir die entsprechenden Bedingungen dafür erfüllen: wir beziehen uns gleichzeitig auf uns selbst und auf den Kosmos. Daher ist es nicht die Erkenntnis eines objektiven Sachverhalts, sondern eine subjektive Erfahrung, deren Quelle wir selbst sind. Die Endlichkeit des menschlichen Lebens entscheidet also nicht über dessen objektiven Unsinn.

Darüber entscheidet keine der oben genannten Bedingungen, die als objektiv und für den Sinn des menschlichen Daseins determinierend betrachtet werden. Die erste, d.h. die Existenz, ist nur eine der Voraussetzungen der Frage nach dem Sinn. Die zweite, d.i. die Unsterblichkeit, ist nicht begründet.

Subjektive Perspektive

Das Scheitern des Versuchs, objektive Bedingungen für Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens aufzuweisen, führt dazu, dass die Analyse des Themas auf die subjektive Ebene reduziert wird. In dieser

Dimension nehmen wir diese Analyse als gerechtfertigt und relevant wahr. Die Relevanz ist jedoch für keine diesbezügliche Entscheidung bestimmend. Unsere individuelle, endliche Existenz schafft nur einen Raum, in dem Sinn oder Unsinn existieren kann.⁶

Nach Bocheński ist die Frage nach dem Sinns des Lebens eine **rein private**, persönliche Angelegenheit (1993: 8), denn niemand kann einem einen Sinn schenken – nur das gegebene Individuum kann bestimmen, was diesen Sinn ausmacht, weil das Individuum selbst den Sinn als seinen eigenen empfinden muss. Bocheński gibt Tipps, wonach man sich bei dieser Suche richten soll und empfiehlt, einem Ziel nachzugehen, das für einen von erheblichem Wert ist, weil er dieses Ziel dann intensiv verfolgen kann. Er rät, nicht danach zu streben, sich ein großes Ziel fürs Leben zu setzen, sondern sich mit temporären Zielen zufrieden zu geben (1993: 10–11). Er empfiehlt ferner, sich nicht auf nur eine Aufgabe zu konzentrieren, sondern parallel mehrere gleichzeitig anzustreben (1993: 15, 22). Darüber hinaus rät er, den laufenden Moment zu genießen (1993: 12–13).

Die Befürwortung der Privatsphäre in der Frage nach dem Lebenssinn birgt jedoch eine von Arendt erwähnte Gefahr (1969a: 53). Wenn jemand bei der Definition des Sinns seiner Existenz nur auf sich selbst konzentriert ist und sich von der Außenwelt trennt, reduziert sich das ganze Problem auf die Ebene des **Geschmacks**. Gerade er wird dann über die Handlungen dieser Person entscheiden, genauso wie der Geschmack entscheidet, dass wir Tomatensuppe der Brühe vorziehen, weil das Essen der ersteren uns mehr Freude macht. In einer Extremvariante droht der so verstandene hedonistische Lebensstil, der auf das Erleben eines am individuellen Geschmack orientierten **Vergnügens** ausgerichtet ist, dass das menschliche Verhalten dem einer Laborratte ähnlich wird: Immer wieder drückt sie [die Ratte] auf den Knopf des Geräts, welches das Lustzentrum in ihrem Gehirn stimuliert. Analog wird auch die Aktivität von Menschen, die von Computerspielen, der Pornografie usw. abhängig oder z.B. kaufsüchtig sind (vgl. Polak, 2018: 34), auf **nur eine Beschäftigung** reduziert. Arendt behauptet, dass man den Sinn des Lebens verliert, wenn man sich auf den „Charme der kleinen Dinge“, die Vergnügen machen, konzentriert. Der Lebenssinn ist nämlich mit einer spezifisch menschlichen Aktivität verbunden und Sich-Vergnügen-Gönnen gehört (Gurczyńska-Sady, 2019: 166–167), wie das herangeführte Beispiel des Versuchstiers zeigt, nicht dazu.

⁶ Dieser Standpunkt ist aufgrund der Menschenkonzeption gerechtfertigt, nach welcher der Mensch keinen „von oben herab“ bestimmten Lebensweg (oder Berufung) hat. Nur das Fehlen eines solchen „starrten Programms“ erlaubt einem, sein eigenes Projekt umzusetzen. Dies setzt eine optimistische Renaissance-Vision (Mirandola, Montaigne) von menschlichen Möglichkeiten voraus, nach der wir die Herren unseres Schicksals sind.

Viele Autoren glauben – ähnlich wie Arendt – dass das Erleben von Vergnügen nicht mit dem Sinn des Lebens gleichbedeutend ist (vgl. Bocheński, 1993: 19; Wolf, 2010: 24). Wenn sich jemand ausschließlich dem Vergnügen hingibt, dann riskiert er, dass sich das Gefühl der Sinnlosigkeit seiner bemächtigt. Wir können uns auch vorstellen, dass jemand zwar wenig Glück oder Vergnügen erlebt, aber sein Leben trotzdem für sinnvoll hält. Ich möchte darauf hinweisen, dass die Denker mit solch einer Stellungnahme das Leben eines Menschen nicht aus dessen „privater“ (interner), sondern aus einer **in Bezug auf ihn externen Perspektive**, beurteilen.⁷ Dies zeigt, dass sie den Sinn des Daseins eines Individuums nicht als eine rein persönliche Angelegenheit betrachten, sondern ihm auch einen überindividuellen Aspekt zuschreiben. Das tut Bocheński auch. Er hält nämlich an seiner Erklärung über den Privatcharakter der Frage nach dem Sinn der Existenz nicht konsequent fest, sondern er zeichnet für die anderen die Richtung dieser Suche auf.

Philosophen, die sich mit dem Problem des Sinns des menschlichen Daseins befassen, legen vorwiegend allgemeine Bestimmungen fest und weisen darauf hin, welche Richtung der Sinnsuchende einschlagen und welche Wege er vermeiden soll. Anders gesagt erstellen sie ein Rahmencmuster, das dem Einzelnen bei der Suche nach dem Sinn eigener Existenz behilflich ist. Indem sich diese Denker auf jenes Muster beziehen, bewerten sie auch den Grad der Sinnhaftigkeit des Lebens eines Anderen. Es scheint, wenn man über den Lebenssinn öffentlich spricht, ist es unmöglich, den „Privatcharakter“ der Lösung des Problems zu wahren. In der Tat werden dann überindividuelle Indizien oder Urteile abgegeben.

467

Subjektiv-objektive Perspektive

Susan Wolf weist implizit darauf hin, auf der Suche nach dem Sinn des Lebens soll man – neben der individuellen (privaten) – unbedingt auch die außer-individuelle Dimension des Ziels, dessen Realisierung unsere engagierte Beteiligung verdient, berücksichtigen. Sie glaubt (2010: 8 ff.), dass Handlungen, die durch die Maxime: *Liebe zu etwas, das der Liebe wert ist*, gekennzeichnet werden, dem Leben einen Sinn geben. An dieser Stelle werde ich mich auf die Analyse dieser Maxime konzentrieren. Hier wird auf die Beziehung zwischen einer Person (dem Subjekt der Liebe) und ihrem Objekt hingewiesen. Dabei werden auch die Bedingungen bestimmt, die beide Glieder dieser Beziehung erfüllen müssen. Das Wort „Liebe“

⁷ Diese Bewertung hat eine objektive Dimension, wenn auch nicht im absoluten, sondern im intersubjektiven Sinne.

bezieht sich auf das Subjekt und besagt, dass die Handlungen einer Person potenziell sinnvoll sind, wenn das Objekt (eine Person, Ideen, Dinge usw.) für sie sehr wichtig ist, wenn sie dieses Objekt liebt. Der Begriff „Liebe“ signalisiert ein hohes Maß an emotionaler, aber auch intellektueller **Beteiligung** dieser Person an gegebener Beziehung, was ihrem Leben zusätzlich Freude macht – bemerkt Wolf.

Positive Emotionen, die das Subjekt erlebt, sind auf etwas, auf ein Objekt, gerichtet. Dieses Gefühl kann jedoch fehl am Platz sein, und dann wäre die ganze Beziehung sinnlos. Um diesen Fehleffekt zu vermeiden, sollte das Objekt der Liebe nicht zufällig gewählt werden (z.B. Marihuana-Konsum, Kartenspiel, Menschenbetrug oder Goldfischzucht), sondern es sollte **der Liebe wert** sein. Diese Anforderung ist erfüllt, wenn das Objekt einen positiven und zugleich einen objektiven Wert in sich trägt. Bei der Erklärung dieser Werte bezieht sich Wolf auf die *Endoxa*-Kategorie von Aristoteles. Es ist eine Meinung, die der *Doxa*, d.h. dem individuellen Urteil, entgegen steht und im Gegensatz dazu von allen bzw. von der Mehrheit oder den bedeutendsten Vertretern einer Gemeinschaft anerkannt wird (Wolf, 2010: 10). Kurz gesagt besteht der Wert des Liebesobjekts darin, dass es eine überindividuelle Dimension hat, d.h. dass eine bestimmte Gemeinschaft sie positiv bewertet. In diesem Konzept erfordert ein sinnvolles Leben, „über sich selbst hinaus“ in Richtung Welt zu gehen.

Nach Wolf geht es daher nicht um Selbstverwirklichung im engeren Sinne (2010: 13 ff.), was von einigen Psychotherapeuten empfohlen wird, da sich dies nur auf die subjektive Seite der Aktivität konzentriert. Nach der Ansicht der Autorin sollen Aktivitäten, die ausschließlich auf Selbstverwirklichung ausgerichtet sind (z.B. Singen, Tanzen, Lösen von Kreuzworträtseln), nur dem Subjekt Gewinn bringen; kein überindividueller Aspekt wird von ihnen erwartet. Die Umsetzung solcher Aktivitäten kann zwar zum individuellen Erfolg (verstanden als Glück, Popularität etc.) führen – behauptet die Autorin – aber sie macht nicht den Sinn des Lebens. Dies bestätigen die Schicksale von Menschen, die im Moment, wenn sie den Gipfel ihrer erfolgreichen künstlerischen, finanziellen oder beruflichen Karriere erreicht haben, den Selbstmord begehen. Auch Frankl vertritt diese Auffassung. Freude, Glück und Erfolg sind seiner Meinung nach nicht mit dem Lebenssinn identisch.⁸ Darüber hinaus entgehen sie uns, indem sie selbst zu Zielen unserer Bestrebungen werden. Dies kann sich aus dem uns überkommenden Gefühl des durch Egozentrismus hervorgerufenen „existenziellen Vakuums“ ergeben und das ähnelt der früher beschriebenen Lage der Laborratte.

⁸ Marquard erkennt die Kategorien des Lebenssinns und des Glücks als verwandt an (vgl. Fußnote 1).

Fassen wir kurz zusammen: Anders als Bocheński meint Wolf, bei der sinnstiftenden Aktivität ist nicht nur das Engagement, d.h. der **subjekt-bezogene, subjektive Aspekt**, sondern auch der **gegenständliche**, d.h. der objektive, intersubjektiv erkannte, positive Wert des Objekts des Engagements, wichtig. Die Autorin schreibt, das spezifische Merkmal ihres Konzepts des Lebenssinns besteht darin, dass hier beide Faktoren berücksichtigt werden (2010: 9).

Eine weitere Bedingung für eine sinnstiftende Beziehung zwischen dem liebenden Subjekt und dem Liebesobjekt ist nach Wolf die Notwendigkeit **subjektiver Aktivität** (2010: 9, 26). Das heißt, eine positive Einstellung zum Objekt des eigenen Gefühls und dessen Kontemplation reichen nicht aus. Das darf keine platonische Liebe sein, denn das Subjekt soll zu Gunsten des gewählten Objekts handeln.

Kurz gesagt gibt in Wolfs Konzeption ein engagiertes Handeln des Individuums zu Gunsten der Objekte, die durch einen überindividuellen, positiven Wert gekennzeichnet sind, dem Leben einen Sinn. Es ist jedoch nicht sinnvoll, sich auf Selbstverwirklichung oder eigenes Vergnügen, das nicht wertvollen, außer-individuellen Zwecken dient (z.B. Kartenspiel), zu konzentrieren.

Hier sehe ich ein Problem: Welche Gemeinschaft und wann soll bestimmen, dass dem Objekt der Liebe eines Menschen ein intersubjektiver Wert zukommt, d.h. dass das Leben eines Menschen sinnvoll ist? Es kann ja der Fall sein, dass dieses Subjekt erst nach seinem Tod in der Gesellschaft anerkannt wird (siehe den Fall von Giordano Bruno). Es gibt also Situationen, in denen allein das Individuum entgegen dem Urteil der Zeitgenossen von der Rationalität seines Handelns entscheidet. Trotz der Notwendigkeit, die äußere Perspektive zu berücksichtigen, überlässt das so formulierte Problem der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz die Aufgabe seiner Lösung vollständig der gegebenen Person. Sie ist es, die weiß, ob die Umsetzung eines Ziels in ihr genügend positive Emotionen freisetzt, damit sie mit tiefem Engagement für dieses Ziel arbeitet. Diese Person sollte sich die Frage nach dem überindividuellen Wert eigener Aktivität stellen und sich selbst eine Antwort geben, indem sie den sozialen Mangel an Verständnis für ihre Entscheidung und deren Folgen, einschließlich der Niederlage, anerkennt. Wenn dies der Fall ist, kann die Person auch falsch liegen und ihr Leben einem Projekt widmen, das sich letztendlich nur als ihre Laune herausstellt (obwohl sie es als ein überindividuelles, hohes Ziel betrachtete).

Es stellt sich heraus, dass die Lösung des Problems des Lebenssinns auf jeder Betrachtungsebene, d.h. in objektiver, subjektiver sowie subjektiv-objektiver Perspektive, für Schwierigkeiten sorgt.

DER MYTHOS VOM SISYPHUS IM KONTEXT DES PROBLEMS DES LEBENSINNS

Um die Methoden zu veranschaulichen, wie an das Problem des Lebenssinns herangegangen wird, verweisen viele Autoren auf das Schicksal von Sisyphus, dem mythologischen König von Korinth. Wie jede Allegorie hat auch diese ihre starken und schwachen Momente. Es sei auf sie kurz eingegangen. Da Sisyphus die Geheimnisse der Götter verraten und Thanatos gefesselt hat, um sich seine irdische Existenz zu verlängern, bestraften ihn die Himmlischen und verbannten ihn in den Hades. Dort muss er mit großer Mühe einen schweren Felsblock hinauf wälzen, aber dieser rollt fast am Gipfel jedes Mal wieder ins Tal herab. Da muss der Bestrafte seine vergebliche Arbeit neu beginnen und so passiert es endlos. Im Folgenden stelle ich ausgewählte Strategien dar, die sich auf den Sinn eines Lebens unter solchen Umständen beziehen.

In dem Essay „*Der Mythos des Sisyphos*“ bemerkt Camus, dass Sisyphus in der eingeeengten Optik seiner Lage nur die eigene, mit dem Rollen des Steins zusammenhängende Mühe wahrnimmt. So wie es die Absicht seiner Gesetzgeber war, lassen die Erfahrung enormer vergeblicher Anstrengung und mangelnder Ruhe, Einsamkeit und Zwang ihn Entmündigung, Verzweiflung, Resignation und letztendlich die Sinnlosigkeit seiner Existenz schmerzhaft erfahren. In Ermangelung einer Distanz zur Last des eigenen Schicksals ist die Situation eines Menschen sehr ähnlich. Wenn sich jemand ausschließlich darauf konzentriert, mit ununterbrochener Mühe die Widerständigkeit seines Alltag zu überwinden, fühlt er nur Qual und Ohnmacht. Infolgedessen erfährt er grenzenlosen Unsinn seiner Existenz. In seiner Verzweiflung bricht er zusammen oder auch kapituliert er und nimmt sich das Leben (Camus, 2021: 66–67). Über die letztere Option verfügt Sisyphus nicht. Wenn unser Leben nur auf alltägliche Angelegenheiten schrumpft, wenn wir nur die unermessliche Beschwerlichkeit des Alltags spüren, empfinden wir unvermeidlich tiefe Sinnlosigkeit, die tragische Folgen haben kann.

Wolf zieht ein von Taylor vorgeschlagenes mentales Experiment heran. Die Götter geben dem Sisyphus ein Glückshormon, das bewirken soll, dass er seine Arbeit lieb gewinnen und an ihr nur Freude haben würde (2010: 17 ff.). Es sei bemerkt, dies erinnert an die Bedingtheit eines Menschen, der so wie die erwähnte Laborratte ständig Aktivitäten aufnimmt, die er genießt. Solche Menschen fragen nicht nach dem Sinn des Lebens. Andererseits führt ein Blick von außen auf die neuen Umstände zur Frage, ob nach der Modifikation die Lage des Sisyphus (d.h. er rollt den Stein mit Liebe hinauf) und die einer Person, welche über ein Werkzeug verfügt, um sich permanent Vergnügen zu gönnen, besser oder schlechter als

vor der Transformation ist? (2010: 23). Es gibt Befürworter für jede dieser Antworten. Hier stehen wir vor einem alten philosophischen Dilemma: **Ist es besser, die Wahrheit zu kennen und unglücklich, oder sie nicht zu kennen und glücklich zu sein?** Mit anderen Worten: Ist es besser, ein zufriedenes Tier oder ein unglücklicher Mensch zu sein? Diejenigen, die das Bewusstsein hochschätzen, weil es – wie sie meinen – ihre Menschlichkeit determiniert, glauben, dass sich die Lage von Sisyphus wie auch der gegebenen Person nach der Transformation verschlechtert habe, weil ihre geistigen Fähigkeiten, d.h. die Fähigkeit zu verstehen, geringer wurden und sie nicht wissen, was mit ihnen wirklich los ist. Andere sagen, es sei besser, unwissend und fröhlich zu sein.

Camus erörtert noch einen anderen Umstand. Er überlegt, was in Sisyphus auf dem Weg von oben nach unten vor sich geht. In dieser Zeitspanne kann er sich erholen, seine Gedanken von dem Stein ablenken und seine Lage erkennen (2021: 143 ff.). Dabei könnte er eine breite Sichtperspektive erlangen, die es ihm ermöglichen würde, sich von seiner wiederholten Anstrengung zu distanzieren und sie zu akzeptieren. Folglich könnte er sie bewusst als sein eigenes Schicksal hinnehmen. In diesem Zustand kann Sisyphus als glücklich bezeichnet werden (2021: 145). Camus behauptet, dass es mit dem Menschen ähnlich ist (2021: 67 ff.). Das Bewusstsein der Absurdität der eigenen Lage, das Fehlen jeglichen Trostes und jeglicher Hoffnung kann für ihn zu einer Quelle der Kraft werden, die eine „metaphysische Rebellion“ gegen die eigene Kondition auslöst. Diese manifestiert sich im Einverständnis mit dem Leben in der Welt, die ihm gegeben wird (2021: 74 ff.), d.h. ohne eine absolute Hierarchie von Werten und objektive Auswahlkriterien. In einer solchen Welt ist es nicht wichtig, so gut wie möglich, sondern **so weit wie möglich zu leben**, d.h. Erfahrungen zu multiplizieren, ohne sie zu bewerten. Das einzige Hindernis bei der Realisierung dieses Existenzplans ist der vorzeitige Tod (2021: 76), und Selbstmord ist eine Manifestation der Resignation. Es sei hier erwähnt, dass die Gefahren, die aus einer extremen Interpretation dieser Lebensstrategie resultieren, uns im Missgeschick von Rodion Raskolnikow vor Augen geführt werden.⁹

Dank einer weiten Sicht auf die eigene Lage sehe ich noch eine andere Möglichkeit, sein Schicksal zu interpretieren. Für Sisyphus käme sie dann in Frage, wenn er die ihm auferlegte Strafe als die Folge dessen, was er getan hat, akzeptieren würde. So würde er sie für einen in seine Handlungen einkalkulierten Preis halten, den er dafür bezahlt, dass er sich selbst und den übrigen Erdbewohnern das sorglose Leben verlängert hat.

⁹ Zu dieser Kategorie gehören auch Kriminelle wie Herostratos oder Breivik, die bereit sind, für die Umsetzung ihrer kriminellen Pläne die härtesten Strafen zu ertragen.

In ähnlicher Lage sind auch die Vorläufer verschiedener Ideen, die in ihren Bestrebungen einen Sinn sehen und diese umsetzen, obwohl ihre Mühe von Zeitgenossen nicht erkannt wird. Darüber hinaus rechnen sie mit einer schweren Bestrafung dafür und akzeptieren diese ganz bewusst (Sokrates, Giordano Bruno). Ihr Leben, **ursprünglich nur von ihnen selbst als sinnvoll beurteilt**, wird erst nach ihrem Tod allgemein anerkannt.

In einer breiten Sicht, nicht nur des eigenen Schicksals, sondern auch der menschlichen Kondition *per se*, situiert sich die von Odo Marquard vorgeschlagene Strategie. Der Autor identifiziert die Frage nach dem Sinn des Lebens (1986: 37–38) mit dem von Camus formulierten Dilemma: Ist das Leben die Mühe wert, es zu leben, oder nicht? (Camus, 2021:15). Eine negative Antwort bedeutet hier, dass die menschliche Existenz keinen Sinn ergibt, was zum Selbstmord führen würde. Marquard reflektiert den Status der angebotenen Lösung dieses Problems. Er stellt fest, dass **die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens aus der menschlichen Sicht nicht endgültig geklärt werden kann**. Daher ist niemand imstande, die Sinnlosigkeit oder Sinnhaftigkeit der Existenz eindeutig nachzuweisen. Das spricht gegen das Prinzip „Alles oder Nichts“. Eine solche Situation veranlasst – seiner Meinung nach – dazu, sich für den Sinn des Lebens und damit für das Sein zu entscheiden. Es wäre nur eine Fortsetzung dessen, was wir bereits tun, denn indem wir leben, akzeptieren wir das Leben. Andererseits erfordert der Verzicht auf diese Akzeptanz Argumente, die – wie wir wissen – nicht schlüssig sind (1986: 51–52). Gleiches gilt auch für die Begründung jeder dieser Strategien. Wir sollten daher nicht erwarten, dass wir einen absoluten, unbestreitbaren, dauerhaften Lebenssinn erlangen; dafür sollten wir uns mit den bescheidenen Sinn-Bruchstücken zufriedengeben. Laut Marquard werden diese nicht durch Aktivitäten erlangt, die direkt darauf abzielen, einen Sinn zu gewinnen, da dies – ebenso wie das Glück – ein Nebenprodukt anderer Aktivitäten ist (auch Arendt, 1981: 98). Der Sinn kann also nur auf Umwegen erlangt werden. Das besprochene Konzept empfiehlt jedoch nicht, zu diesem Zweck spezifische Maßnahmen zu ergreifen; es spricht sich dafür aus, dass man **sich mit Angelegenheiten unmittelbarer Umgebung befasst**. Für Sisyphus wäre dies das Rollen des Steins (Marquard, 1986: 50); für uns sind es gewöhnliche menschliche Bestrebungen in Bezug auf Arbeit, Familie und soziales Leben, oder auch Einsamkeit, Kunst, Wissenschaft, aber auch Routine usw. (1986: 43–44). Dabei sollte man so leben, dass man den Anderen das Leben nicht schwer macht (1986: 49–50). Hier sehe ich eine Manifestation der Solidarität mit dem Mitmenschen, welche die Akzeptanz von Werten, Normen, Prinzipien und Sitten rechtfertigt, die hier und jetzt geltend sind. Laut diesem Autor reicht die Zustimmung zu dem „kleinen“ Sinn aus, um ein Leben zu leben. Sie macht es auch möglich, Gutes im Unvollkommenen zu sehen.

Dies bringt einen optimistischen Akzent für die menschliche Existenz, der Perfektionisten entgeht, welche nur perfekte Dinge suchen. Die gelegentlich in uns aufkommenden hohen Gefühle von Ekstase, herrlichem Wohlbefinden usw. sind Überschüsse, die wir dankbar akzeptieren sollten, aber wir kommen ohne sie aus. Marquard betont, dass die Menschen nicht verzweifeln, solange sie noch etwas zu tun haben und sei es nur, ein Baby füttern, eine Operation bis zum Ende durchführen oder ein Gutachten rechtzeitig schreiben. Eine der Aufgaben dieser Art ist es auch, einen kritischen Text über den Sinn des Lebens zu schreiben (1986: 49–50).

Fassen wir zusammen: Laut Marquard soll das menschliche Leben als sinnvoll angesehen werden nicht, weil es möglich war, es unstrittig nachzuweisen, sondern weil nicht bewiesen werden kann, dass es sinnlos ist. Zugegeben, es ist ein bescheidener, ein zufälliger Sinn, der nicht direkt erreicht wird, aber in Zweifelsfällen hilft es für das Leben einzustehen. Daher hängt nach Ansicht dieses Autors die Lösung der Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz mehr von Angelegenheiten, die dem Individuum nahe stehen, als von den letzten Dingen, ab. Im Zeitalter der zunehmenden Nachfrage nach dem Sinn empfiehlt Marquard die Reduktion diesbezüglicher Erwartungen. Dabei stützt er sich auf die folgende Beobachtung: Falls ein Mangel an einem Gut und das Gefühl des Mangels besteht, kann das Problem gelöst werden, indem entweder das Angebot erhöht oder die Nachfrage verringert wird. In Bezug auf den Sinn empfiehlt Marquard **eine Diät, die unser Leben verdaulich machen soll** (1986: 40).

473

Die von Marquard vorgeschlagene Lösung des Problems des Lebenssinns bewahrt ihre Gültigkeit, wenn das Individuum sowohl **eine breite als auch eine enge Sicht auf sein eigenes Leben** hat. Mit anderen Worten: Diese Strategie kann infolge einer sorgfältigen Reflexion bewusst angewendet, aber auch unbeabsichtigt umgesetzt werden. Dies tun Menschen mit einer aufgabenorientierten Lebenseinstellung, d.h. solche, die immer zu tun haben, was **getan werden muss**. Sie suchen nicht nach Sinn, sondern sie erfüllen ihre täglichen Aufgaben, gehen ihren Gewohnheiten und allgemeinen Ritualen nach.¹⁰

Sowohl Camus als auch Marquard beschreiben die Situation des Menschen bei der Annahme einer sowohl engen als auch breiten Optik ihrer Wahrnehmung durch eine bestimmte Person. Die von ihnen präsentierten Visionen sind jedoch unterschiedlich. Im Falle der fehlenden Distanz des Einzelnen zum Leben zeigt der erste ein äußerst pessimistisches Bild seines Schicksals. Dieser Mensch versinkt dann in völlig unproduktive Arbeit

¹⁰ Die von Marquard vorgeschlagene Lösung ist nicht mit dem Workaholism gleichbedeutend. Dieser besteht nämlich darin, dass man sich auf nur einen Tätigkeitsbereich konzentriert und alle anderen ignoriert. Somit ähnelt er der Sucht der erwähnten Laborratte.

und erhält keinen Trost. Seiner Qual kann er nur durch Selbstmord ein Ende setzen. Der andere von den mich hier interessierenden Philosophen nimmt die gleiche Situation anders wahr. Er macht auf den positiven Wert einer aufgabenorientierten Lebenseinstellung sowie der Erfüllung der damit zusammenhängenden Verpflichtungen aufmerksam. Solche Personen suchen nicht nach Sinn, sondern sie tun spontan das Richtige, finden darin Befriedigung und füllen so ihr Leben.

Indem Camus eine breite Sicht des Menschen auf sein eigenes Leben annimmt, findet er für ihn eine Lösung – diese macht es möglich, dass ein absurder Mensch glücklich wird, aber in einer extremen Interpretation erscheint sie als unmoralisch. Nach Ansicht dieses Denkers bleibt das Individuum einsam und auf sich selbst konzentriert. Es muss weder auf andere Rücksicht nehmen noch mit der bestehenden moralischen bzw. sozialen Ordnung rechnen. Es folgt seinem eigenen Willen laut dem Prinzip der Multiplikation von Erfahrungen.¹¹ Anders ist die Stellungnahme von Marquard. Wenn er die Frage nach dem Lebenssinn erörtert, dann macht er vor allem auf das Folgende aufmerksam: Man muss sich unbedingt bewusst werden, dass diese Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, da es keine schlüssigen Argumente für eine der beiden Positionen gibt. Daher sollte man die Haltung „Alles-oder-Nichts“, „Sinn oder Unsinn“ ablehnen und sich mit kleinen Manifestationen des Sinns zufrieden geben, die der Alltag des Menschen mit sich bringt. Das geht einher mit Respekt vor soziokulturellen Bedingungen, dem Gemeinschaftsgefühl mit anderen Mitmenschen und der Verantwortung für sie. All das schreibt ein bestimmtes Individuum in die menschliche Welt ein.

Im Gegensatz zu der von Camus vertretenen, das Risiko des Egozentrismus und der Gesetzlosigkeit bergenden Vision, ist Marquards Position relativ optimistisch. Seine Originalität besteht vor allem darin, dass er auf die Mehrdeutigkeit jeder Antwort auf unsere Titelfrage hinweist. Folglich sucht er in dieser Angelegenheit keine schlüssige Rechtfertigung, sondern verweist auf Offensichtliches, das normalerweise ignoriert wird und unserer Aufmerksamkeit entgeht.

¹¹ „[...] dann muss ich sagen, worauf es ankommt, ist nicht, so gut wie möglich, sondern so viel wie möglich zu leben. Ich habe mich nicht zu fragen, ob das gewöhnlich oder widerwärtig, fein oder bedauerlich ist. Ein für alle Male: die Werturteile sind hier zugunsten der Sachurteile beseitigt. [...] Angenommen, es wäre nicht anständig, so zu leben, dann würde die wahre Anständigkeit mir gebieten, unanständig zu sein“ (Camus, 2021: 74). „Wo Klarheit regiert, wird die Wertskala nutzlos“ (Camus, 2021: 76). „Folglich leite ich drei Schlussfolgerungen ab vom Absurden: meine Auflehnung, meine Freiheit und meine Leidenschaft“ (Camus, 2021: 77). „Dort liegt sein [des absurden Mannes, A. P.] Acker, dort sein Handeln, das er jedem Urteil entzieht, nur seinem eigenen nicht. [...] Es geht hier nicht um eine Abhandlung über Moral“ (Camus, 2021: 83).

ABSCHLUSS

Wenn man über den Sinn des Daseins nachdenkt, sollte man betonen, dass die elementarste und notwendige Voraussetzung, um diese Frage stellen zu können, das biologische Erfordernis unserer Existenz ist. Wie wir wissen, ist diese Bedingung nicht ausreichend. Ein Tier, das neben mir sitzt (z.B. ein Hund), empfindet sein Leben wahrscheinlich weder als sinnvoll noch als sinnlos, da es sich diese Frage überhaupt nicht stellen kann. Das können nur wir, Menschen. Dieses Problem ergibt sich nämlich aus dem Funktionieren bestimmter Kräfte: dem Bewusstsein, der Fähigkeit über sich selbst und die Welt nachzudenken und dem freien Willen, der es uns ermöglicht, unser eigenes Leben in gewissem Maße zu lenken. Wären wir nicht dazu fähig, über uns selbst zu reflektieren, würden wir nicht über den Sinn des Daseins nachdenken. Also fragen wir nach ihm, weil wir leben und im Gegensatz zu den anderen Lebewesen imstande sind, diese Frage zu stellen.

Wir verdanken **die Frage nach dem Sinn des Daseins der Tatsache, dass wir Menschen sind**, und das Unbehagen, das aus der Kompliziertheit und Vieldeutigkeit der Lösung des Problems resultiert, ist der Preis, den wir dafür bezahlen, dass wir Menschen sind. Sollten wir also nicht mit offenen Aporien leben lernen? Die Philosophie lässt uns verstehen, dass es aus menschlicher Sicht nicht möglich ist, ein Dilemma eindeutig zu lösen.

475

Aus dem Polnischen übersetzt von Małgorzata Półrola

LITERATUR

- Arendt, H. (1969a). „The Concept of History: Ancient and Modern“. In: Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 41–90.
- Arendt, H. (1969b). „What is Authority?“. In: Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 91–141.
- Arendt, H. (1981). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München–Zürich: Pieper.
- Bocheński, J. M. (1993). „Sens życia“. In: Bocheński, J. M., *Sens życia i inne eseje* [Der Sinn des Lebens und andere Essays]. Kraków: Wydawnictwo PHILED, 7–22.
- Camus, A. (2021). *Der Mythos des Sisyphos*. Ins Deutsche übers. von Vincent von Wroblewsky. Pößneck: Rowohlt Tb.
- Frankl, V. E. (1984). *Homo patiens*. Ins Poln. übers. von R. Czernecki, Z. J. Jaroszewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gurczyńska-Sady, K. (2019). *Troska o świat. Antropologia filozoficzna Hannah Arendt* [Sorge um die Welt. Hannah Arendts anthropologische Philosophie]. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

- Haidt, J. (2010). „Commentary“. In: Wolf, S., *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Hrsg.): Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Marx, K. (1968). „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: Marx, K. und Engels, F., *Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag.
- Marquard, O. (1986). „Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen“. In: ders., *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam, 33–53.
- Nagel, T. (1971). „The Absurd“. *The Journal of Philosophy*, 68 (20), 716–727.
- Piórczyński, J. (2006). *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego* [Der erste Existenzialist. Philosophie der absoluten Endlichkeit von Frederick Jacobi]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Polak, M. (2018). *Medytacje o pierwszej filozofii* [Meditationen über die erste Philosophie]. Kraków: Universitas.
- Russell, B. (1985). „The Free Man’s Worship“. In: Rempel, R. A., Brink, A., Moran, M. (Hrsgg.), *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 12. London–New York: Routledge, 62–72.
- Spółeczno-gospodarcze uwarunkowania i konsekwencje wydłużania życia ludzkiego w Europie Środkowej w czasach nowożytnych* [Sozioökonomische Bedingungen und Folgen der Verlängerung der menschlichen Lebenserwartung in Mitteleuropa in der Neuzeit] (2010). Zielona Góra: Urząd Statystyczny w Zielonej Górze, https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf (zuletzt abgerufen am 02.02.2020).
- Wolf, S. (2010). *Meaning in Life and Why It Matters*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ziemiński, I. (1999). *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* [Das Problem des Todes in der analytischen Philosophie]. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.