

BERNULF KANITSCHIEDER  
**ENTZAUBERTE  
WELT** ÜBER DEN SINN  
DES LEBENS IN UNS SELBST  
EINE STREITSCHRIFT

HIRZEL

**ENTZAUBERTE WELT**

BERNULF KANITSCHIEDER  
ENTZAUBERTE WELT  
ÜBER DEN SINN  
DES LEBENS IN UNS SELBST  
EINE STREITSCHRIFT



S. Hirzel Verlag

Ein Markenzeichen kann warenrechtlich geschützt sein, auch wenn ein Hinweis auf etwa bestehende Schutzrechte fehlt.

Bibliografische Information Der Deutschen  
Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7776-1603-2

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

© 2008 S. Hirzel Verlag  
Birkenwaldstr. 44, 70191 Stuttgart  
Printed in Germany  
Einbandgestaltung: deblik, Berlin  
Druck & Bindung: Kösel GmbH & Co. KG, Krugzell

[www.hirzel.de](http://www.hirzel.de)



# INHALT

I.	Die Bedeutung von Sinn .....	9
II.	Sinn und Telos .....	31
III.	Hans Küngs Reise durch den Kosmos .....	51
IV.	Komplementarität als Versöhnungsstrategie .....	59
V.	Ideologiekritik als logische Analyse .....	75
VI.	Objektivierbarkeit von Sinn .....	85
VII.	Der Ort des Menschen .....	93
VIII.	Entzauberung .....	121
IX.	Illusionen .....	141
X.	Die Feinabstimmung des Universums – ein neues metaphysisches Rätsel .....	163
XI.	Leben in einem sinnleeren Universum .....	193
XII.	Zusammenfassung und Ausblick .....	209
	Personenregister .....	213
	Sachregister .....	215



*Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; Caminante, no  
hay camino, se hace camino al andar.  
Al andar se hace camino y al volver la vista atrás se ve la senda que  
nunca se ha de volver de pisar.  
Caminante, no hay camino sino estelas en la mar.<sup>1</sup>  
Antonio Machado*

In einem Brief an Marie Bonaparte vom 13. August 1937 schreibt Sigmund Freud den bemerkenswerten Satz:

*„Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, daß man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat, und irgend etwas anderes muß damit vorgefallen sein, eine Art Gärung, die zur Trauer und Depression führt.“<sup>2</sup>*

Für das naturwüchsige Selbstbewusstsein eines in der Fülle des Lebens stehenden Menschen, der sich mit der Welt auseinandersetzen muss, hat Freud sicher recht. Nichts stört die Bewältigung von Alltagsproblemen mehr als die intensive Wendung zur Frage nach dem tiefsten Grund und der letzten Bestimmung der Dinge. Aber war die Philosophie mit ihrer starken Selbstreflexion nicht immer schon ein bisschen morbid, gemessen am robusten Realismus des täglichen Lebensvollzuges? Dennoch könnte es vielleicht ratsam sein, sich die philosophische Krankheit der Sinnsuche wenigstens für eine kurze Weile zu leisten, um dann mit mehr Vertrauen und Gelassenheit zur nüchternen Alltagswelt zurückzukehren.

---

1 Wanderer, der Weg sind deine Spuren und nicht mehr. Wanderer, es gibt keinen Weg, der Weg entsteht dort, wo du gehst. Beim Gehen entsteht der Weg, und wendet man den Blick zurück, sieht man den Pfad, den man nie wieder betreten wird. Wanderer, es gibt keinen Weg, nur deines Schiffes Spuren auf dem Meer.

2 S. Freud: Brief an Marie Bonaparte vom 13. August 1937. Aus S. Freud: *Briefe 1873–1939*. Frankfurt/M.: Fischer, 1960, S. 429



## I. DIE BEDEUTUNG VON SINN

Wir haben unseren Überlegungen einen Vers von Antonio Machado vorangestellt, weil er in trefflicher Form die Situation des Menschen in einem wunderschönen Bild wiedergibt. Das Schiff des Lebens hinterlässt für eine Weile mit seinem Kielwasser Spuren im Ozean. Eine Zeit lang sieht man den Schaum der Wellen, den unsere Barke nach sich zieht, aber bald vermischt sich das erregte Wasser wieder mit der unermesslichen Umgebung, und das Meer zeigt wieder seine ungestörte Oberfläche. Dies ist die Situation, in der sich jeder Einzelne und ebenso auch die Menschheit insgesamt befindet. Wenn wir in Gedanken ein wenig über die Zeitskala des individuellen Lebens hinaus denken, erkennen wir den kurzen Durchgangskarakter unseres Daseins ebenso wie auch die Neigung der Natur, alle Spuren, die wir kurzfristig hinterlassen haben, wieder auszulöschen. Unter dieser Ausgangslage gilt es über die Sinnproblematik zu reflektieren.

Im Alltag verwenden wir den Begriff des Sinnes in einer relativ verständlichen Weise. Speziell in unserem privaten Leben sprechen wir davon, dass unser Dasein einen Sinn besitzt, wenn dieses Inhalte, Zwecke, Ziele enthält, wofür es sich zu leben lohnt. Jeder denkt hier zuerst an jene Personen, denen er emotional verbunden ist, aber auch an die Beschäftigungen, die er mit Leidenschaft betreibt. Manche Menschen, besonders Wissenschaftler, finden Erfüllung auch im Berufsleben, in einigen Fällen so intensiv, dass das Private der Suche nach Erkenntnis völlig untergeordnet wird und es keinen Spielraum mehr für das Ausleben der Affekte gibt. Zumeist vollzieht sich jedoch Sinnerfüllung in dem zeitlichen Spielraum, den die Arbeitswelt übrig lässt. Menschen sind – zumindest im Selbstverständnis – zielsetzende Wesen; sie planen, schauen voraus, gestalten die Zukunft nach ihren inneren Motiven, geleitet durch Wünsche und Interessen, die sie in ihren emotiven Zentren vorfinden, wobei die Herkunft dieser Vorstellungen allerdings zumeist im Dunkeln bleibt.

Unter einem sinnerfüllten Leben versteht man dabei gewöhnlich eines, bei dem ein Mensch möglichst viele seiner inneren Freiheitsgrade, seiner Anlagen und Dispositionen in der Welt einsetzen konnte. Wenn man im lebensweltlichen Kontext von Sinnerfahrung

spricht, meint man, dass Ideale, Pläne, Träume nicht ausschließlich Wunschvorstellungen geblieben sind. Zwar nimmt man in Kauf, dass einige Visionen Illusion bleiben, dass die Leidenschaften oft nicht ihren natürlichen Ort finden und dass manches Scheitern die Rücknahme von Zielen der planenden Vernunft erzwingt; man meint unter Sinnerfüllung jedoch, dass einiges von den Wunschvorstellungen nicht reine Selbsttäuschung geblieben ist. Die genuine Bedeutung von Sinn, in dieser lebensphilosophischen Verwendung, enthüllt sich dabei zumeist gegen Ende des Daseins. Im Alter blickt man zurück und schätzt den Verlauf, die Fülle und die Intensität des persönlichen Erlebens ab. Die Bilanz orientiert sich dabei an den Möglichkeiten der konkreten Umgebung. Es wird Sache der ethnischen und geographischen Umgebung sein, das Lebenspotential einzustufen und damit auch das Erreichte zu späteren Zeiten des Daseins zu evaluieren. In einer äußerst kargen Lebenswelt und unter sehr eingeschränkten sozialen Bedingungen wird das Maß der Einschätzung sich anpassen. Die Mehrzahl der Menschen ist sicher darauf eingestellt, sich hier in Bescheidenheit zu üben. Wenn wir wenigstens einen Teil unserer Ziele erreicht haben, werden die meisten überzeugt sein, dass sie wirklich erfolgreich gelebt haben.

*Confieso que he vivido* (ich bekenne, ich habe gelebt) nannte der chilenische Dichter Pablo Neruda die Erinnerungen seines Lebens<sup>3</sup>, und die Fülle der Erfahrungen und Erlebnisse, die er berichtet, lässt ihn davon sprechen, dass er zufrieden war mit der Reichhaltigkeit von Geschehnissen und Begebenheiten seines Lebenslaufes. Es fragt sich, ob es das absolut gescheiterte Leben überhaupt gibt, in dem keines der Lebensziele erreicht wurde. Gewiss können wir uns mit einiger Phantasie oder nach entsprechenden Reise-Erfahrungen die sozioökonomischen Randbedingungen vergegenwärtigen, wie sie in den armen Ländern der Dritten Welt herrschen. Für eine Indiofrau am Altiplano Boliviens sind die Gestaltungsspielräume so eng, dass sie im Selbstverständnis vermutlich schon dann von einem gelungenen Leben sprechen wird, wenn sie ihre Kinder einigermaßen heil ins reproduktionsfähige Alter hinüberretten konnte. Für weitere Ide-

---

3 P. Neruda: *Confieso que he vivido. Memorias*. Barcelona 1989

ale der Selbstverwirklichung ist hier einfach kein Platz. So gesehen, haftet der Sinnproblematik der Charakter einer Luxuseinstellung an, die erst in einer ökonomisch einigermaßen saturierten Gesellschaft virulent wird. Aber selbst wenn wir vorerst noch im europäischen Kulturraum bleiben, um die Argumentation nicht zu sehr aufzufächern, wissen wir, dass nicht alle reflektierenden Menschen zu einer positiven Bilanzierung des Lebens gelangen konnten, selbst wenn sie im Leben Erfolg hatten und die Schattenseiten der Existenz erträglich waren.

Arthur Schopenhauer und Leo Tolstoi zeigten sich fixiert vom Lebensende. Sie vermochten sich nicht auf eine lebensimmanente Perspektive einzulassen, sie kamen gar nicht dazu, abzuschätzen, wie Glück und Unglück, Erfolg und Misserfolg, Liebe und Leid im Laufe ihres Lebens verteilt waren, weil sie ausschließlich die Negativität und die Endlichkeit im Blickfeld hatten. Für Schopenhauer ist die Welt etwas, das besser nicht wäre. In der Umkehrung einer Denkfigur von Leibniz sieht er die Welt als die schlechteste aller möglichen an.<sup>4</sup> Als Hauptgrund führt Schopenhauer an, dass alles Streben letztlich keine dauerhafte Befriedigung finden kann. Der rastlose Wille findet kein Ziel, keinen Ruhepunkt, jede temporäre Erfüllung ist der Anfang eines neuen Wunsches.

Hier kann der Kritiker bereits einwenden, dass ein statisches Verharren in einer permanenten Lebenssituation, soweit wir uns dies mit unserer ererbten Psyche überhaupt vorstellen können, eine Situation von höchster Langeweile wäre. Vermutlich ist überhaupt nur eine unerfüllte Wunschsituation, die auf einer Unzufriedenheit aufruht, in der Lage, durch eine temporäre Erfüllung Glück zu verbreiten. Deshalb müssen wir annehmen, dass die Idee der ewigen Seligkeit, wie sie die monotheistischen Religionen verbreiten, von der menschlichen Empfindungsfähigkeit her gedacht, eine psychologische Unmöglichkeit darstellt. Schopenhauers ethisches Postulat, angesichts der Faktizität des unsaturierbaren Willens zum Leben, ist das Mitleid mit der armen Kreatur, eine Gesinnung gegen andere, welche er dem Neid gegenüberstellt.

---

4 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, Kap. 46

„Der Neid nämlich baut die Mauer zwischen Du und Ich fester auf; dem Mitleid wird sie dünn und durchsichtig; ja bisweilen reißt es sie ganz ein, wo dann der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich verschwindet.“<sup>5</sup>

Leo Tolstoi war, beeinflusst von Schopenhauer, besessen von der Idee, die er wie eine notwendige Wahrheit behandelte, dass nichts wirklich bedeutungshaft sei, wenn es nicht ewigen Bestand hat oder doch zumindest zu etwas anderem führt, das dem Fluss der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist.<sup>6</sup> Wenn man den Sinn dann an dieser Permanenz festmacht, kommt man zu einer Einschätzung der Bedeutungslosigkeit der Welt. Tatsächlich ist diese Verbindung von Sinn und Dauerhaftigkeit jedoch keine zwingend einsichtige These, sondern eine spezielle persönliche Option, die aus Tolstoiz zerrissener Persönlichkeit zu verstehen ist, welche man an einer Tagebucheintragung erkennen kann: „...ich glaube an nichts, an nichts, was in der Religion gelehrt wird, und gleichzeitig hasse ich nicht nur den Unglauben, sondern ich verachte ihn.“<sup>7</sup> Aus dieser fast kontradiktorisch klingenden Gemütslage ist dann wohl auch die Verbindung von Sinn und Überzeitlichkeit zu verstehen.<sup>8</sup> Die Daseinsorge blendete den Denker so stark, dass er nicht mehr in der Lage war, den optionalen Charakter seiner Weltperspektive zu überblicken.

Man kann den Setzungscharakter von Tolstoiz Sinnverständnis dadurch einsehen, dass man ihm die antagonistische Option entgegenstellt, wonach es gerade die *Sterblichkeit* ist, die das Leben kost-

---

5 A. Schopenhauer: Zur Ethik. *Parerga und Paralipomena* II, § 110

6 Leo Tolstoi: *Meine Beichte* 1882. Religionskritische und gesellschaftskritische Schriften, 14 Bände, Bd. I. Diederichs 1990

7 L. Tolstoi: *Meine Beichte*. Ebenda

8 In der Moderne hat sich der Filmemacher Woody Allen zu einem existentiellen Anhedonismus bekannt, einer neurotischen Schwermut, die er folgendermaßen beschreibt: „Meine Theorie ist, dass ich damals schon gespürt habe, dass ich sterblich bin, und eines Tages alles das Klo runterrauschen wird: ich, meine Eltern, unsere Wohnung, die Nachbarn – einfach alles. Als ich begriff, dass das wahre Bild allen menschlichen Lebens ein alles verschlingendes Toilettenrohr ist, verschwanden jede Niedlichkeit und alle Begeisterung aus mir. Stattdessen begann mein Körper Angst zu produzieren.“ (Manfred Klimek: *Eierkopf-Brille und nicht exakt den Körper von Bruce Willis: Woody Allen* 69) Kann man einem solchen Anhedonismus intellektuell begegnen? Vermutlich nur dann, wenn sich der Melancholiker auf die die kognitive Begegnung einlässt, einer Aufarbeitung seiner Einstellung zustimmt, um die existentielle Blockade zu durchbrechen.

bar, einmalig und wertvoll macht.<sup>9</sup> Wenn die Lebenszeit potentiell unendlich wäre, könnte man alles, was heute zu tun ansteht, getrost verschieben. Wenn es keinen letzten Tag gibt, ist jeder Tag so viel und so wenig wert wie jeder andere. Tolstoi hat sich vermutlich niemals das Szenarium einer unendlich langen persönlichen Existenz eines nur endlich viele mentale Zustände besitzenden Wesens ausgemalt, sonst hätte er wohl erkannt, dass der permanente Fortbestand eines solchen begrenzten Geistes eine Fülle von Unwägbarkeiten mit sich bringen würde. So lässt sich von einem terminierten Zeitbewusstsein her gar nicht ermesen, ob eine nicht endende Folge von psychischen Erlebnissen als Wunschsituation oder als Albtraum einzuschätzen ist. Eine zyklische Struktur von Erfahrungen, die sich ewig wiederholen, könnte genauso gut als Ausgeburt der trostlosen Langeweile gedeutet und empfunden werden. Die Unsicherheit in dieser Einschätzung einer nicht endenden Dauer der Existenz rührt daher, dass wir uns selbst von einer potentiellen Unendlichkeit keine auch nur annähernd zutreffende Vorstellung machen können. Deshalb ist der Gegenbegriff zur Vergänglichkeit der Existenz kaum mit Inhalt zu füllen, auch wenn die Menschen das Glück der unsterblichen Götter immer gepriesen haben.

Nun kann man den Pessimisten, der das Leben nach den Maßstäben der Ewigkeit beurteilt, nicht widerlegen.<sup>10</sup> Sicher ist es jedoch ein Fehlschluss zu behaupten, dass deshalb ein endliches Leben, nach gewöhnlichen Maßstäben beurteilt, niemals von Wert sein kann. In die Wertung und Gewichtung des Daseins geht also in jedem Fall eine Setzung ein, die auf einem subjektiven Ermessen gründet, das vermutlich in den emotiven Zentren des einzelnen Menschen verankert ist. Die Wahl der Perspektive, das Bezugssystem der Bilanzierung von Sinn, gründet im Personkern, den niemand sich frei wählen kann und der ihm von der Natur als Disposition mitgegeben wird. Auf der Erlebensebene, ohne denkende Reflexion, erhält diese personale Verankerung den Charakter einer unausweichlichen Objektivität. Daraus könnte jemand den Schluss ziehen, dass rationale Erwägungen

---

9 A. Flew: *Tolstoi and the Meaning of Life*. Ethics 73 (1963), S. 110–118

10 P. Edwards: *Unglaube, Pessimismus und Sinn des Lebens*. In: N. Hoerster (Hrsg.): *Glaube und Vernunft*. München: dtv, 1979, S. 287

bei der Lenkung des Lebenszieles nicht viel vermögen. Nun, selbst wenn die Großrichtung der Wertsetzung wesentlich durch anlagebedingte Faktoren wie Temperament und emotionale Reaktionsmuster festgelegt ist, so kann doch der Weg zu den Wünschen und Interessen von der verstandesmäßigen Einsicht gelenkt werden, im Sinne der berühmten These von David Hume, wonach die Vernunft die Sklavin der Leidenschaften ist und nicht deren Führer.<sup>11</sup> Wenngleich also die Vernunft nicht die Ziele auszusuchen vermag, so kann sie doch zu deren Optimierung eingesetzt werden. Niemand kann sich sein Temperament, seine hohe Triebhaftigkeit oder sein eher asthenisches Naturell frei wählen. Aber wenn er danach trachtet, seine leidenschaftlichen Strebungen auszuleben, können ihm die Vernunft und damit auch die Philosophie bei der Durchsetzung sehr nützlich sein. Gerade Tolstoi, der, wie seine wohl autobiographisch zu verstehende *Kreutzer-sonate* zeigt, mit einem hohen Triebpotential ausgestattet war, hätte mit etwas mehr rationaler Verwaltung seines leidenschaftlichen Inneren diese Disposition zu höherer Vollendung führen können. Aber dazu hätte es eines zumindest schwachen Impetus in Richtung auf einen positiven Hedonismus bedurft, der ihm wohl nicht zur Verfügung stand.<sup>12</sup>

So viel sieht man also schon jetzt: Was ein Mensch als Sinn betrachtet und ob er nach langer Lebenspraxis zu einer positiven oder negativen Bilanzierung über seinen Lebensverlauf kommt, wird sicher vom individuellen Charakter bestimmt. Die inhaltliche Sinnbestimmung scheint kaum objektiv fassbar, weil die ihr zugrunde liegenden Werte in den stark variierenden Anlagen des Einzelnen gründen. Wir sind bei dieser Einschätzung von einer subjektivistischen Wertvorstellung ausgegangen. Falls jemand an dieser Stelle eine nicht-emotive, objektivistische Wertlehre ins Feld führen wollte, die auf einer intuitiven Erkenntnisquelle oder intellektuellen Anschauung aufbaut, muss er sich mit dem gesamten Kritikbestand gegen den intersub-

---

11 D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg 1973, S. 326

12 Tolstois Gespaltenheit bezüglich des Triebelementes der menschlichen Natur geht auf seine moralischen Vorurteile zurück. Die Befriedigung der körperlichen Lustbedürfnisse, die Begierde nach erotischer Sinnenlust ist, wie er auch im Nachwort zu seiner Novelle betont, etwas grundsätzlich Verwerfliches. Mit einer solchen Einstellung steuerte sich Tolstoi in einen unausbleiblichen Wertekonflikt hinein.

jektiven Charakter von Wertevindungen auseinandersetzen. Es ist nie geglückt, eine objektivistische materiale Wertethik intersubjektiv vermittelbar zu begründen. Darin müssten Werte einen substantivischen Charakter besitzen, und Menschen sollten dementsprechend in der Lage sein, mit speziellen Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet, solche ontologisch eigenständigen Wesenheiten ausfindig zu machen. Alle Versuche, eine Wertontologie und eine dazugehörige Epistemologie zu konzipieren, sind jedoch bisher gescheitert. Wir machen im Folgenden keinen Gebrauch von kognitivistischen Wertkonzeptionen, sondern nehmen an, dass Wertüberzeugungen teils ererbte, teils geprägte Reaktionsmuster der emotiven Zentren des Gehirns bilden.

Führen wir uns nun exemplarisch einige Denker vor Augen, die von ihren Lebensperspektiven und Sinnkonzeptionen einen anderen Bericht gegeben haben als die drei erwähnten Pessimisten. Dies sind gar nicht so viele, wie man glauben möchte, denn die meisten Philosophen haben uns nur ihr System, selten aber ihre Lebensmaximen hinterlassen. Die früheste Äußerung zu einer lebenspraktischen Anweisung finden wir bei Demokritos von Abdera, der die andauernde Heiterkeit des Gemütes (Athambie<sup>13</sup>) lobt und dem Menschen den Ratschlag gibt, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben.<sup>14</sup> Dieser Grundsatz erfolgt ohne jeden Rekurs auf Transzendenz, denn nach den Grundvoraussetzungen des universellen demokritischen Atomismus kann es keine unvergänglichen Gottheiten, kein Schattenreich und kein Elysion geben.

Gut unterrichtet sind wir über die Lebensorientierung des Gründers der kyrenaischen Schule des Hedonismus, *Aristippos*<sup>15</sup>. Er war ein Künstler der Lebenspraxis und bezeichnete den Lustgewinn als oberstes Lebensziel. Allerdings, so lehrte er, gibt sich der besonnene Weise der Sinnenlust nur in dem Maße hin, dass er nicht von ihr weggerissen wird und damit seine Haltung und seine Ausgeglichenheit verliert. Die Besonnenheit schützt vor Haltlosigkeit, aber auch vor

---

13 Athambie bezeichnet auch die unerschrockene Wohlgenutetheit der Seelenruhe, die Furchtlosigkeit des ausgeglichenen Gemütes.

14 Demokritos: *Fragment 189* (Vgl. Überweg: *Geschichte der Philosophie* Bd. I. Basel: Schwabe, 1953, S. 109)

15 Diogenes Laërtius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner, 1998, II, 60–104

unnützen Skrupeln. Diese Einstellung ist besonders wichtig in Liebesdingen, und ein Beispiel aus seinem eigenen Leben ist uns überliefert: Aristippos' Lieblingshetäre<sup>16</sup> war die „Ältere Lais“. Als man ihm berichtete, dass diese auch dem Diogenes gewogen war, meinte Aristipp ungerührt: „Ich habe die Lais, damit sie mir Freude bringt, nicht damit sie anderen keine bereitet.“<sup>17</sup> Damit wollte er ausdrücken, dass Eifersucht und die Idee des sexuellen Privateigentums keine lustfördernden Ideen sind, vielmehr Duldsamkeit und Partizipation auch in Liebesdingen eher glücksförderlich sind.

Für Aristipp gibt es eine klare Sinnggebung des Lebens, nämlich die individuelle, auf den Augenblick bezogene, körperliche Lustempfindung. Das Glück besteht darnach im Wahrnehmen der punktuellen Möglichkeiten, im gegenwärtigen Augenblick seinem Körper ein Optimum an sinnlicher Lust zu entlocken, wobei die Ursachen für dieses Empfinden moralisch nicht relevant sind. Die Wertschätzung der Freude des Augenblickes wird somit nicht dadurch betroffen, dass sie durch Handlungen zustande gekommen ist, die von der Gesellschaft, den Ordnungshütern und den Frommen abgelehnt werden. Aristipp weist besonders darauf hin, dass manche Menschen wegen induzierter, internalisierter Hemmungsmechanismen gar nicht in der Lage sind, die sinnliche Lust eines Momentes zu genießen.<sup>18</sup> Allerdings betont er auch die Besonnenheit, die für die Lebensoptimierung konstitutiv sei; kopflos sollte man sich nicht in jedes Vergnügen stürzen, wenn man die Autonomie und Verfügung über sein eigenes Leben nicht verlieren wolle.

So empfiehlt er, beim Umgang mit Freudenmädchen darauf zu achten, dass man nicht von der Leidenschaft besessen wird: „denn zu gebieten über die Lust und ihr nicht zu unterliegen, das ist wahrhaft preiswürdig, nicht sich ihr zu versagen“.<sup>19</sup> Sinnstiftung durch Sinn-

---

16 Man muss hier in Rechnung stellen, dass das Hetärenwesen in der griechischen und römischen Antike eine gesellschaftlich und moralisch akzeptierte Institution war, die nicht den seltsamen Rotlicht-Anstrich hatte, wie er bis heute im christlich geprägten Abendland dieser Zunft anhaftet. (Vgl. dazu Carola Reinsberg: *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. München: C. H. Beck, 1993)

17 Diogenes Laërtius: II, 87

18 Ebenda II, 89

19 Ebenda II, 75

lichkeit ist demnach durch das Klugheitsgebot zu steuern, Herr der Situation zu bleiben.

Die Vernunft wird also in jedem Fall gebraucht, auch bei den Hedonisten, wenngleich nicht für die Zielsetzung, so doch für die Steuerung des Begehrens, und sei es nur, um Unlust und Schmerz, die Hindernisse auf dem Weg des lustvollen Lebens, zu umgehen. Der kyrenaische Ansatz der Lebensgestaltung hat in der Philosophiegeschichte wenig Anklang gefunden. Nur eine Minderheit von Philosophen optierte für eine individuelle lustorientierte Zielsetzung des Lebens. Die Mehrheit sah den primären Zweck des irdischen Daseins im intellektuellen und kognitiven Bereich.

*Anaxagoras* war wohl der Erste, der die Auffassung vertreten hat, dass die Bestimmung des Menschen von Natur aus in der Betrachtung des Himmelsgebäudes und der Ordnung im Weltall liegt.<sup>20</sup> *Aristoteles* spricht es danach immer wieder an, dass die wahre Lebenserfüllung in der theoretischen Erkenntnis des Weltalls besteht.<sup>21</sup> Das Wissen dient ihm als Sinnquelle. Sein Leben mit Erkenntnisgewinn über den Bau des Universums auszufüllen, vermittelt nicht nur Glücksgefühle, sondern ist selber eigenständiges Ziel. Wissen und Sinn verschmelzen hier. Diese kognitive Sinnggebung kann genauso wenig wie die hedonistische Orientierung einen begründbaren Objektivitätsstatus für sich beanspruchen. Man kann beide Entscheidungen allerdings rational verteidigen. Beiden liegt eine kontingente anthropologische Komponente zugrunde, einmal die Denkfähigkeit des Menschen, ein anderes Mal die Sensibilität seines Lustzentrums. Zudem sind die beiden Empfindungsformen gar nicht so verschieden. Eine fundamentale Einsicht, ein geglückter neuer eleganter Beweis eines mathematischen Theorems kann durchaus dem Höhepunkt eines Liebeserlebnisses in der Intensität der Empfindung nahekommen. Zudem schließen sich die beiden Erfahrungsmomente nicht aus.

In der historischen Abfolge büßen beide Arten von Lebenserfahrungen, die kognitive Ideenschau und die sinnliche Freude, jedoch ihre Idealfunktion am Ende der hellenistischen Epoche ein. Den Sta-

---

20 *Aristoteles: Eudemische Ethik* Buch 1, 5

21 *Aristoteles: Nikomachische Ethik* 10.7, 1177a

tus als Selbstzweck und Ursprung der Lebensorientierung verlieren das Wissen und die Erkenntnis, als das Christentum den ewigen, nie entstandenen aristotelischen Kosmos durch die vor endlicher Zeit geschaffene Welt ersetzt. Auch wenn der Ordnungsgrad des Kosmos den Betrachter zur Idee des Schöpfers führen könnte, so darf aus christlicher Sicht die oberste Zielsetzung aller Tätigkeit im Leben doch nicht die Beschäftigung mit der Schöpfung sein, weil in diesem Falle die Gefahr nicht auszuschließen ist, dass über aller Welterkenntnis der Urheber allen Seins vergessen wird.

Aus der jüdisch-christlichen Perspektive kam es in der Folge zur Spannung zwischen jeglichen weltlichen Lebenszielen und der Betrachtung und Versenkung in das Wesen Gottes. Jedes irdische Ziel, selbst wenn es mit dem christlichen Wertekanon nicht kollidiert, führt den Menschen eine Zeit lang von dem höchsten Lebenssinn weg.

*„Allgemein herrschte die Überzeugung, daß die der Welt zugewandten Wissenschaften in der Gefahr gottvergessener Welterklärung und selbstvergessener Weltverfallenheit stehen.“<sup>22</sup>*

Ein Beispiel, wie schwierig es für den mittelalterlichen Menschen war, sich der Natur im Sinne einer kognitiven und ästhetischen Näherung zuzuwenden, bietet die Besteigung des Mont Ventoux durch Petrarca im Jahre 1335. Diese Tat wird sehr gerne als Aufbruch zur Freude an der Bergwelt und zum genießerischen Wohlgefallen an der Schönheit der Natur gedeutet. Wie jedoch genauere Analysen seines Berichtes gezeigt haben<sup>23</sup>, ist dies eine anachronistische Überinterpretation, denn Petrarca geht es um ein Gleichnis, mit dem er die Nichtigkeit der Welt und des Wohlgefallens an der Natur dokumentieren möchte. Es bleibt auch in diesem spätmittelalterlichen Bericht bei der augustinischen Verurteilung der „concupiscentia oculorum“, der lasterhaften Neugierde des Erkennens. Naturerkenntnis und Naturerleben als Zweck und Sinngebungsinstanz waren noch nicht wiederentdeckt.

---

22 F. J. Wetz: *Die Gleichgültigkeit der Welt*. Frankfurt/M. 1994, S. 107

23 Alfred K. Tremel: *Warum der Berg ruft. Bergsteigen in evolutionsbiologischer Sicht*. Hamburg 2006, S. 30

Erst in der Renaissance bricht sich langsam wieder die Vorstellung Bahn, dass die menschlichen Lebensziele auch säkularer Natur sein können, dass nicht alles, was dem Menschen erstrebenswert erscheint, unmittelbar auf Gott bezogen werden muss. Individualität rückt wieder in das Zentrum der Sinnggebung ein. Lorenzo Valla wagt es, in Anschluss an Epikur wieder die „voluptas“, die lateinische Form der Hedoné, in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen<sup>24</sup>, und findet sogar ein verteidigendes Wort für das Hetairenwesen<sup>25</sup>. Garant der Sinnperspektive ist jetzt wie bei den Kyrenaikern die Natur. Da uns die Natur mit dem Luststreben ausgestattet hat, dürfen wir auch davon Gebrauch machen, ohne uns dafür zu schämen. Natur ist dann gleichermaßen bei Pietro Aretino als Sinnggebungsinstanz voll im Einsatz. Für ihn liefern die Triebe und Leidenschaften die Brennpunkte der Lebensgestaltung. Zweifelsohne ist es erstweilig zielführend, die Sinnggebung an der Physis des Menschen festzumachen. Selbst die Kyniker folgten schließlich dem Grundsatz, dass Natürliches nie verwerflich sein kann. Daran anschließend widersetzt sich Aretino den philosophischen Diffamierungen der Triebstruktur, er spricht sich sogar für die Kultivierung der Obszönität als Verstärker der Leidenschaften aus.<sup>26</sup>

Wie weit die Vorstellungen über das ultimate Lebensziel zwischen christlicher Tradition und den neuheidnischen Renaissance-Autoren auseinandergehen können, zeigt die Bemerkung Pascals: „Die einzige und wahre Tugend ist, sich wegen seiner Konkupiszenz zu hassen und ein wirklich der Liebe würdiges Wesen zu suchen, das Königtum Gottes in uns.“<sup>27</sup> Man kann sich vorstellen, dass es nicht leicht ist, mit einer solchen Einstellung eine Sinnggebung des Lebens zu aktivieren, die in irgendetwas endet, das nur von ferne der Zufriedenheit, der Wohlgenutheit oder der Gelassenheit gleicht. Aber auch wenn es seltsam erscheint, es ist nun einmal eine geistesgeschichtliche Realität, dass speziell in der augustinischen Tradition, in der auch Pascal

---

24 L. Valla: *De voluptate. De vero falsoque bono*. Basel 1540. Deutsch: *Vom wahren und falschen Guten*. Würzburg 2004

25 L. Valla: ebenda I, 43, 2

26 P. Aretino: *Die Gespräche des göttlichen Pietro Aretino*. Frankfurt/M.: Insel, 1999

27 B. Pascal: *Fragment 485*

steht, positive Befindlichkeiten wie Seelenruhe, Ausgeglichenheit, Gleichmut, Zuversicht keine erstrebenswerten Sinnkategorien waren. Auch die kantische Ethik macht keinen Gebrauch von irgendwelchen freudvollen mentalen Zuständen bei der Formulierung der geforderten Ziele. Kants philosophische Anthropologie stellt die Pflicht als oberstes Ideal in den Mittelpunkt, ohne dass hier von irgendeiner Beimischung von Neigung, Vergnügen oder Nützlichkeit für die Lebensgestaltung die Rede wäre. Die Pflichteinstellung soll dem Menschen so total eingepflanzt werden, dass er den darin verborgenen Rigorismus gar nicht mehr empfindet. Der Glücksbegriff wird dabei so transformiert – Hedonisten würden es als eine Degeneration dieses Begriffes bezeichnen –, dass Glück in der Übernahme des Pflichtprinzips als *Maxime* des eigenen Handelns besteht. Böseartig könnte man hier auch von einer pflichtenethischen Gehirnwäsche sprechen. Selbst Friedrich Schiller, sonst weitgehend kantisch orientiert, hat aus seinem Zweifel an dieser antiemotionalen Starrheit der Sinnmaxime das Distichon zu den Gewissenskrupeln formuliert:

*„Gern dien’ ich den Freunden, doch tu’ ich es leider mit Neigung,  
und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“*<sup>28</sup>

Nach Schiller haben viele Kritiker der kantischen Ethik Bedenken geäußert, ob man den Menschen wirklich zu einer rationalen Pflichterfüllungsmaschine umformen kann und soll, zu einem Automaten, der ohne im Hintergrund wirksame lustvolle Motive das Gebotene aus rein formaler Regeltreue ausführt. Im Gegenteil, so kann man fragen, ist es nicht gerade dieser starre deontische Rigorismus, der den Menschen, besonders wenn es um die Tugend der Tapferkeit ging, wesentlich Unglück gebracht hat?<sup>29</sup> Man kann sogar umgekehrt argumentieren: Der pazifistische Lustoptimierer ist vermutlich ein wesentlich

---

28 F. Schiller: *Die Philosophen* (1796). Ges. Werke, hrsg. von A. Kutscher. Berlin 1907, S. 136

29 Es sei an dieser Stelle an das schreckliche Wort Moltkes erinnert, dass „ohne den Krieg die Welt im Materialismus versumpfen würde“ (zit. nach H. Albert: *In Kontroversen verstrickt*. Berlin 2007, S. 16). Damit wird dem Grauen der Schlachtfelder nicht nur Unvermeidlichkeit zugesprochen, sondern sogar eine Werte und Sinn generierende Funktion zugeordnet. Stärker kann man eine antihedonistische Sinngebung kaum formulieren.

weniger gefährlicher Zeitgenosse als der gehorsame tapfere Befehlsempfänger, weil er, bedacht auf seine Gesundheit, sich hüten wird, ein Verletzungsrisiko einzugehen. Die Bereitschaft zum heroischen Einsatz nimmt die Möglichkeit des eigenen körperlichen Schadens in Kauf, und genau diese Akzeptanz macht den Tapferen gefährlich.

Kaum ein Zeitgenosse Kants kann dermaßen als dessen Antagonist angesehen werden wie Julien Offray de La Mettrie. Dieser sieht das höchste Gut, das dem Leben sein Zentrum und seine Motive verleiht, in allem, was unser angeborenes Streben nach Wohlbefinden fördert, unterhält, nährt oder anregt.<sup>30</sup> In seinen beiden zentralen ethischen Schriften, *Discours sur le bonheur* und *L'art de jouir*<sup>31</sup> geht er von einer Beobachtung aus, auf die seiner Zeit schon Aristippos hingewiesen hatte<sup>32</sup>: Manche Menschen sind aufgrund hemmender anlagebedingter oder frühkindlich inkultrierter Vorurteile nicht in der Lage, eine positive freudvolle Sinnperspektive ins Auge zu fassen. Sie haben in sich einen kaum reflektierten Zensor implantiert, der das Erreichen eines authentischen Glückserlebens blockiert. Sie sind nicht in der Lage, „die Kunst der Wollust“ in ihr Verhaltensrepertoire aufzunehmen und in die Tat umzusetzen. Durch eine solche irrationale Sperre gehen viele Individuen ihrer Sinnpotentialität verlustig, weshalb man durchaus von einer Kunstfertigkeit sprechen kann, diese Restriktionen des Erlebens zu entsperren.<sup>33</sup>

La Mettrie hat überdies bereits den Gedanken ins Auge gefasst, dass der Fehlschlag der Sinnsuche an der vermuteten Externalität des Zieles liegen könnte, die viele Autoren verzweifeln lässt. Das Streben nach einem sich von irgendwo her aufdrängenden Telos trägt aus seiner Sicht den Grund des Scheiterns in sich selbst. So meint er in seiner programmatischen Maschinenschrift<sup>34</sup>, welche die philosophische Grundlage für die heutige künstliche Intelligenz bildet: „Wer

---

30 J. O. de La Mettrie: *Über das Glück oder das höchste Gut* („Anti-Seneca“), hrsg. von B. A. Laska. Nürnberg: LSR-Verlag, 1985, S. 21

31 J. O. de La Mettrie: *Die Kunst, Wollust zu empfinden*. Nürnberg: LSR-Verlag, 1987

32 Diogenes Laërtius: II, 89

33 Vgl. dazu Bernd A. Laska: *La Mettrie und die Kunst, Wo(h)llust zu empfinden*. <http://www.lsr-projekt.de/lmsex.html>

34 J. O. de La Mettrie: *Die Maschine Mensch*. Hamburg 1990