

13 DER ETHISCHE NIHILISMUS

Skepsis an der Sinnfähigkeit des Lebens

Ein Einwand, der prinzipiell gegen den Versuch erhoben werden kann, das gute Leben rational zu begründen, ist, dass es ein gutes Leben gar nicht geben kann, weil das Leben als solches weder gut noch schlecht ist und auch keinen Sinn verfolgt. In diesem Kapitel möchte ich daher zeigen, warum das Problem der *Sinnfähigkeit* des Lebens, welches mit der Behauptung einhergeht, dass das Leben, objektiv betrachtet, schlechthin *sinnlos* und das heißt, obsolet ist. Zu diesem Zweck werde ich einige Ausführungen von Ludwig Wittgenstein, Richard Taylor und David Wiggins diskutieren.

Ludwig Wittgenstein bezeichnet seinen *Vortrag über Ethik* als eine „Untersuchung dessen, was Wert hat, bzw. dessen, was wirklich wichtig ist“ oder, wie er auch sagt, eine Erkundung des „Sinn des Leben“ oder der rechten „Art zu leben“ ([1929/30] (1965) 1989, 10 f.) Das besondere Problem der Wertsätze des guten Lebens - also von Aussagen darüber, was wichtig ist, oder wie man leben soll - sieht Wittgenstein nicht in der Schwierigkeit, derartige Behauptungen in einer für alle allgemein nachvollziehbaren Form zu begründen, sondern in ihrer Sinnhaftigkeit. Denn die Welt, wie Wittgenstein sie sieht, enthält keine Werte:

„Angenommen, einer von Ihnen wäre allwissend (...), und falls er alles, was er weiß, in ein großes Buch eintrüge, so enthielte dieses Buch die gesamte Beschreibung der Welt. Ich möchte nun darauf hinaus, dass dieses Buch nichts enthielte, was wir ein *ethisches* Urteil nennen würden (...). Wenn wir z.B. in unserem Welt-Buch die Schilderung eines Mordes mit sämtlichen physischen und psychischen Einzelheiten lesen, wird die bloße Beschreibung dieser Fakten nichts enthalten, was wir als *ethischen* Satz bezeichnen könnten. Der Mord wird auf genau derselben Ebene stehen wie jedes sonstige Ereignis, etwa das Fallen eines Steins. Gewiss, es kann sein, dass die Lektüre dieser Schilderung Kummer oder Zorn oder sonst ein Gefühl in uns hervorruft, oder es wäre möglich, dass wir etwas über den Kummer oder den Zorn lesen, die durch diesen Mord bei anderen hervorgerufen wurden, als sie davon hörten, doch das sind bloß Fakten, Fakten und nochmals Fakten, aber keine Ethik.“ (13)

Wenn Werte, wie Wittgenstein erklärt, kein Bestandteil der Welt sind, bleibt immer noch das Problem der Erklärung der Bedeutung von Wertsätzen. Worauf beziehen diese sich, wenn es Werte nicht gibt? Was heißt es von einem Sachverhalt zu sagen, er sei gut, wenn gut-sein kein möglicher Zustand der Objekte der Welt ist? Wittgensteins Antwort auf diese Frage ist, dass Wertsätze sich tatsächlich auf gar keinen Gegenstand beziehen. Sie sind, wie „Aua!“ oder der Aufschrei vor Schmerzen, bloß *Ausdruck* (Expression) einer gefühlsmäßigen Reaktion, die ein Sachverhalt in uns auslöst und als solcher sind sie weder wahr noch falsch. Die Auffassung, wonach Wertsätzen kein Wahrheitswert zukommt, wird in der Literatur unter dem Titel des *Nicht-Kognitivismus* verhandelt; eine nicht-kognitive Theorie der Wertsätze ist insbesondere in der Folge von A. J. Ayer als Theorie des (ethischen) *Emotivismus* bekannt geworden (vgl. Ayer 1956,

insbes. 103. 109). Die Ansicht des Emotivismus geht, wie deutlich geworden ist, in signifikanter Hinsicht über ethische Positionen, die man als Formen eines ethischen Subjektivismus bezeichnen könnte, hinaus. Während jene nämlich behaupten, dass die ethischen Urteile bloß subjektiv, nämlich relativ zu den Meinungen und Wünschen bestimmter Personen wahr seien und eben diese subjektiven Meinungen und Wünsche zum Inhalt hätten, bestreitet der Emotivismus, dass Wertsätze überhaupt, ob subjektiv oder nicht, semantischen Gehalt besitzen.

Wittgenstein treibt nun die emotivistische Auffassung von der Natur der Wertsätze in seinem Vortrag über Ethik zu einer merkwürdigen Pointe. Insofern Aussagen über das schlechthin Gute oder Wertvolle nämlich, wie er meint, unsinnig seien, versuchen die Menschen mit diesen Aussagen „gegen die Grenzen der Sprache anzurennen“ ([1929/30] (1965) 1989, 18). Diese Unsinnigkeit der Wertsätze aber ist nicht defizitär, sondern „ihr eigentliches Wesen“ oder der einzig angemessene Ausdruck für das, was mit ihnen gemeint, das heißt, zum Ausdruck gebracht werden soll. Durch das, was die Ethik sagt - oder durch das, was Wertsätze sagen - schließt Wittgenstein, „wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch es ist ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewusstsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“ (19) Mit dieser Bekundung der Hochachtung aber scheint Wittgenstein eine paradoxe Position zu beziehen, denn einerseits behauptet er, dass Aussagen über den Wert von Sachverhalten unsinnig seien, um dann am Ende doch selbst eine solche Aussage zu tätigen, von der wir nicht annehmen dürfen, dass sie bloß, wie ein Schmerzensschrei, eine unsinnige Artikulation bar jeden semantischen Gehaltes ist.

Nach Wittgenstein ist das Leben genaugenommen weder sinnlos noch sinnvoll, dass heißt, es ist (in meinen Worten) nicht *sinnfähig*. Deshalb ist die Auffassung von der Unsinnigkeit von Aussagen über das gute Leben, die in der These der Unsinnigkeit von Wertsätzen schlechthin gründet, deutlich von einer anderen Auffassung zu unterscheiden, derzufolge das Leben *sinnlos* ist. Das Bild eines sinnlosen Lebens wäre etwa das Leben des Sisyphos, wie es Richard Taylor in *Good and Evil* beschreibt. Sisyphos ist dazu verdammt, Tag um Tag seinen Stein den Berg hinaufzuschieben, auf dass er, oben angekommen, wieder hinunterrollt. Weiter passiert gar nichts - es gibt nichts, was Sisyphos durch seine tägliche Arbeit erschafft, nichts, was der Tätigkeit einen Sinn verleiht. Der Mythos des Sisyphos, meint Taylor, sei ein anschauliches Bild für die Sinnlosigkeit nicht nur des menschlichen Lebens, sondern des Lebens schlechthin (1970, 263) - denn alles in allem betrachtet, hat kein Leben einen Sinn, der außerhalb seiner selbst läge:

„This life of the world thus presents itself to our eyes as a vast machine, feeding on itself, running on and on forever to nothing. And we are part of that life. (...) We toil after goals, most of them - indeed every single one of them - of transitory significance

and, having gained one of them, we immediately set forth for the next, as if that one had never been, with this next one being essentially more of the same. Look at a busy street any day, and observe the throng going hither and thither. To what? Some office or shop, where the same things will be done today as were done yesterday, and are done now so they may be repeated tomorrow. (...) Most such effort is directed only to the establishment and perpetuation of home and family; that is, to the begetting of others who will follow in our steps to do more of the same.“ (262 f.).

Das gleiche Bild ergibt sich für das Leben der Tiere. Eine Zikadenlarve, berichtet Taylor, vergräbt sich für siebzehn Jahre in der Erde um schließlich nur für die Dauer eines kurzen Fluges das Tageslicht zu erblicken. Sie legt ihre Eier - und stirbt, und dies, damit erneut Zikadenlarven siebzehn Jahre lang in der Erde vergraben darauf warten, sich ihrerseits fortzupflanzen. - Ein hässlicher, blinder Wurm, der in Wasserhöhlen in Neuseeland lebt, lockt mit seinem leuchtenden Schwanz Insekten an, die in der Höhle herumschwirren, um diese zu fressen. Nachdem der Wurm sich so über einige Monate hinweg genährt hat, verwandelt er sich in ein kleinflügeliges, erwachsenes Insekt. Während der zwei Tage, an denen dieses Insekt noch zu leben hat, paart es sich und legt Eier - bis es selbst seinen kannibalischen Glühwurmkollegen in die Fänge gerät und verspeist wird. - Wohin man schaut: „All living things present essentially the same spectacle.“ (216) Das menschliche Leben vermag hier keine Ausnahme zu machen, denn auch Erfolge und Leistungen entkräften nicht das Bild der Sinnlosigkeit. Selbst wenn man sich vorstellte, dass es Sisyphos gelänge, im Laufe der Jahre einen Tempel auf dem Gipfel des Berges zu errichten - sein Leben wäre, wie Taylor zu bedenken gibt, um nichts weniger sinnlos. Denn was bliebe ihm noch zu tun, wenn sein Tempel erst einmal fertiggestellt wäre? Unendliche Frustration und Langeweile träte an die Stelle der jahrelangen mühseligen Arbeit (265).

Welche Elemente müssen diesem Bild hinzugefügt werden, damit aus dem sinnlosen Leben eine sinnvolle Existenz wird? Taylor meint, dass ein neuer Stoff - eine Art Droge - den die Götter Sisyphos injizieren, die ganze Szenerie in ein anderes Licht zu tauchen vermag. Der Effekt der Droge ist, dass Sisyphos nun tun will, was er tut: „His one desire in life is to roll stones, and he is absolutely guaranteed its endless fulfillment. (...) His life is now filled with mission and meaning, and he seems to have been given an entry to heaven.“ (259) Das neue Bild des menschlichen Lebens ist um ein entscheidendes Element bereichert - um einen inneren Drang des Menschen, das zu tun, was ihm auferlegt ist zu tun (266).

Genaugenommen sind es zwei Vorschläge, die Taylor macht, um das sinnlose Leben in ein sinnvolles zu verwandeln. Zum einen gibt er an, dass das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines mentalen Zustand, hervorgerufen durch die von den Göttern verabreichte Droge, das Kriterium ist, anhand welchen sich unsere Vorstellung von Sisyphos' Leben als einer sinnvollen oder sinnlosen Existenz bemessen soll. Mit diesem Vorschlag werde ich mich später, in Kapitel 15, befassen. Taylors anderer

Vorschlag besteht darin, dass er zeigt, wie durch die Einnahme je unterschiedlicher Betrachtungspunkte das Leben als solches einmal als *insgesamt* sinnlos, das andere Mal als sinnvoll zu erscheinen vermag. Betrachtet man bloß die Maschine der Natur mit ihren immerwährenden Wiederholungen, dann erscheint das Leben des Einzelnen in ihr belanglos und ohne eigenen Sinn. Erst vom persönlichen Standpunkt her betrachtet eröffnet sich die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens. „The meaning of life is from within us, it is not bestowed from without“ (266), formuliert Taylor. Dieser „Blick von innen“ ist nicht nur auf das je eigene Leben beschränkt, sondern kann auf andere Menschen und sogar auf andere Lebewesen ausgeweitet werden. Selbst das Leben der Glühwürmer soll, wenn es uns gelingt, es ‘von innen’ zu sehen (was immer das heißen mag), durchaus das Bild einer sinnvollen Existenz abgeben (267). Dieser Perspektivwechsel birgt ein ähnliches Paradox wie jener Widerspruch, auf den auch Wittgenstein gestoßen war: Auf die eine Weise betrachtet, nämlich als ‘Maschine der Natur’, ist das Leben weder sinnvoll noch sinnlos und deshalb nicht *sinnfähig*. Auf die andere Weise jedoch, vom persönlichen Standpunkt aus betrachten, ist das Leben insgesamt betrachtet *sinnfähig*.

Was die beiden Bilder des Lebens voneinander unterscheidet ist die Rolle, die die Wünsche und Interessen der Handelnden in ihnen spielen. In der einen Version des Bildes oder der Geschichte, die auf die maschinenhafte, sich stets wiederholende Oberfläche des Geschehens gerichtet ist, kommen diese Wünsche gar nicht vor. (Wollte man hier einen Platz für sie finden, dann käme ihnen, als neuronaler Zustand begriffen, die Funktion der (kausalen) Ursache einzelner Verhaltensakte zu.) Das maschinenmäßige Bild beinhaltet nur Regelmäßigkeiten menschlichen (und tierischen) Verhaltens. Die Lebewesen gehen hier ihren Verrichtungen nach, weil der Lauf der Natur oder, im Falle des Sisyphos, die Fügung der Götter, ihnen ein solches Verhalten vorschreibt. Das maschinenmäßige Bild hat keinen Raum für *praktische Gründe* - und das macht die in ihm beschriebenen Verhaltensweisen so sinnlos. Es geschieht hier alles, im wortwörtlichsten Sinne, ohne (praktischen) Grund, während in einem *sinnfähigen* Leben die Akteure nach Gründen, und das heißt auch, nach ihren Wünschen und Interessen handeln. (Dass allerdings, wie Taylor meint, auch Glühwürmer als Akteure beschrieben werden können, die nach praktischen Gründen handeln und so ein *sinnfähiges* Leben führen, erscheint mir eher abwegig.) Auf jeden Fall aber, so lässt sich zusammenfassend sagen, kann Taylors Konstruktion der ‘zwei Perspektiven’ ein klarer und präziser Sinn abgewonnen werden, indem die Rede von den zwei Perspektiven auf

zwei verschiedene Arten, das Verhalten der Lebewesen beziehungsweise menschliches Handeln zu beschreiben, bezogen wird.

Wie David Wiggins in seinem Aufsatz „Truth, Invention and the Meaning of Life“ gegen Taylor einwendet, scheint die Idee der ‘zwei Perspektiven’, also der Unterscheidung zwischen einem maschinenmäßigen Bild des Lebens und einem Bild des menschlichen Lebens vom persönlichen Standpunkt her, in sich widersprüchlich zu sein ((1976) 1991, 98. 100; vgl. Bond 1983, 136 ff.) Worin könnte ein Widerspruch möglicherweise bestehen? Das maschinenmäßige Bild des Lebens lässt sich auf die Aussage bringen ‘Das Leben ist nicht sinnfähig’⁶⁷; dem gegenüber steht die Bildaussage ‘Das Leben ist sinnfähig’. Die beiden Aussagen widersprechen einander. Dies aber läuft der Logik der Perspektivenmetapher zuwider. Wiggins weist darauf hin, dass die Perspektive keine Form der Täuschung oder Verzerrung der richtigen Sicht ist. Stattdessen sind alle verschiedenen Perspektiven auf ein bestimmtes Blickfeld miteinander vereinbar (108). Sie enthalten verschiedene, aber keine widersprüchlichen Informationen. Von daher ist es falsch, die Gegensätze zwischen den beiden Auffassungen vom menschlichen Leben als verschiedene ‘Perspektiven’ zu beschreiben. Diesem Einwand der Widersprüchlichkeit sind zwei Antworten entgegenzuhalten. Zunächst ist der Begriff des ‘maschinenmäßigen’ Lebens ein anderer als der Begriff des Lebens vom menschlichen Standpunkt her - genauso wie der Begriff des (menschlichen oder tierischen) Verhaltens vom Begriff des menschlichen Handelns verschieden ist. Was auf den einen Begriff zutrifft, muss nicht unbedingt auch von dem anderen ausgesagt werden können. Handeln ist Handeln nach (praktischen) Gründen; diese Gründe stehen aber für die Beschreibung und Erklärung von Verhaltensweisen (oder von Handlungen, die als Verhalten beschrieben werden) nicht notwendig zur Verfügung. Der Begriff der *Handlung* verweist auf den Begriff der Willensfreiheit: Akteure handeln aus eigenem Entschluss oder ‘Willen’, während *Verhalten* auf kausale oder psychologische Erklärungsmuster verweist, die kaum mit dem Begriff der Willensfreiheit zu vereinbaren sind. Dem scheinbaren Widerspruch stehen also zwei verschiedene Aspekte entgegen, unter denen das Leben betrachtet werden kann - ‘Leben’ im Sinne von Verhalten und ‘Leben’ im Sinne von Handeln. Der Widerspruch

⁶⁷ „(...) On the non-cognitive account, life is objectively meaningless“, schreibt Wiggins ((1976) 1991, 99). Aber er hat Unrecht: Nach der Auffassung, dass Wertsätze weder wahr noch falsch und stattdessen unsinnig sind, ist das Leben nicht (mit negativer Konnotation) ‘sinnlos’, sondern weder sinnvoll noch sinnlos. Es ist nicht ‘sinnfähig’.

kann so bereinigt werden: 'Leben-als-Handeln' ist sinnfähig; 'Leben-als-Verhalten' ist nicht-sinnfähig.

Eine zweite Erwiderung auf auf Wiggins' Einwand richtet sich direkt gegen die von ihm geltend gemachte Forderung nach Kohärenz der beiden Perspektiven. Das besondere Problem der Gegenüberstellung der beiden 'Bilder' liegt darin, dass von der maschinenmäßigen Darstellung des Lebens her gar nicht einsichtig werden kann, was es heißen soll, dass eine Darstellungsform 'nicht sinnfähig' ist. Die Kategorie der Sinnfähigkeit ist ebenso wenig in dem maschinenmäßigen Bild enthalten wie die Begriffe 'sinnvoll' und 'sinnleer'. Aber auch der anderen Perspektive, welche dem persönlichen Standpunkt verhaftet ist, steht dieses Vokabular nicht zur Verfügung. Das Bild des sinnfähigen Lebens zeichnet eine Welt, in der Akteure um bestimmter Gründe willen, mit bestimmten Wünschen, Absichten und dem Wissen über Zweck-Mittel-Relationen handeln. Der Begriff der Sinnfähigkeit spielt hier überhaupt keine Rolle. Sinnfähigkeit steht erst dann zur Disposition, wenn zwischen den beiden aufgezeigten Weltbildern vermittelt werden muss. Das Leben des Sisyphos ist entweder sinnfähig (wenn als Leben eines Akteurs verstanden, der mit Gründen handelt) oder nicht-sinnfähig (wenn als das Leben eines Wesens verstanden, welches, kausalen Impulsen oder göttlicher Einwirkung folgend, sich bloß gesetzmäßig verhält). Wenn wir aber von der Sinnfähigkeit des Lebens sprechen wollen, dann müssen wir voraussetzen, dass es eine Sicht auf das Leben gibt, die dieses als sinnfähig, und eine andere, die dieses als nicht-sinnfähig darstellt. Und hier können wir sagen: Entweder, es gelingt uns, zwei 'Perspektiven' zu konstruieren, die diesen Gebrauch des Begriffes der Sinnfähigkeit rechtfertigen. Dann aber darf man nicht sagen, dass diese Konstruktion der zwei Perspektiven falsch ist, weil sie zu widersprüchlichen Aussagen über die Sinnfähigkeit des Lebens führt - denn just einen solchen Widerspruch zu ermöglichen, ist ja gerade die Funktion der Redeweisen von den zwei Perspektiven. Gelingt es uns, auf der anderen Seite, nicht, die Idee der Perspektiven aufrechtzuerhalten, dann gibt es weder ein sinnfähiges noch ein nicht-sinnfähiges Leben. Daher können die beiden Perspektiven auch nicht in Widerspruch zueinander geraten. Wenn man versucht, die beiden Perspektiven oder Bilder in eins zu setzen, dann verschwindet nicht, wie Wiggins zu meinen scheint, die Option auf ein nicht-sinnfähiges Leben, sondern die Frage nach Sinnfähigkeit überhaupt. Erkennt man den Perspektivismus an, dann gibt es immer noch zumindest *eine* Sichtweise auf das menschliche Leben, die dieses als sinnhaftig auszeichnet. Verwirft man ihn konsequent, dann wird das Problem der

Sinnfähigkeit obsolet. Alles, worüber man sich am Ende daher wirklich Gedanken machen müsste, wäre dann die Frage, ob es etwas gibt, das ein Leben sinnvoll (oder sinnlos) macht, und was dies ist, und nicht, ob das Leben schlechthin einen Sinn hat.

