Bernd-Ulrich Hergemöller

Weder – Noch

Traktat über die Sinnfrage

Meiner · BoD

PARADEIGMATA 6

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Bernd-Ulrich Hergemöller, geboren 1950 in Münster/Westfalen, Studium der Philosophie, kath. Theologie und Geschichte, nach Promotion 1978 über die „Goldene Bulle" Karls IV. und Habilitation 1984 über „Pfaffenkriege" im spätmittelalterlichen Hanseraum Privatdozent für mittelalterliche Geschichte an der Westf. Wilhelms-Universität. Bisherige Arbeitsschwerpunkte (ca. 20 Veröffentlichungen): Verfassungs- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte.

Bernd-Ulrich Hergemöller

WEDER – NOCH

Traktat über die Sinnfrage

mit einem Vorwort von
Heinz Robert Schlette

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprüng lichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0637-4
ISBN eBook: 978-3-7873-2567-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Vorwort. Von Heinz Robert Schlette IX

Vorbemerkung des Verfassers XIII

Einleitung 1

1. Zur Definition der Sinnfrage 5
1.1. Die Bedeutung des Wortes 'Sinn' 5
1.1.1. Sinn als Zweckdienlichkeit 6
1.1.2. Sinn als Bedeutung 7
1.1.2.1. Bedeutung von Handlungen 7
1.1.2.2. Bedeutung von Wort und Schrift 8
1.1.2.3. Bedeutung von Natur und Geschichte 8
1.1.3. Sinn als Ziel 9
1.2. Die Frage als solche 11
1.3. Sinnfrage 13
1.3.1. Sinnfrage und Interesse 13
1.3.2. Sinnfrage als Prüfung einer Funktionstauglichkeit 16
1.3.3. Sinnfrage als Untersuchung der Bedeutung 17
1.3.4. Sinnfrage als Frage nach dem Ziel 21
1.4. Der dreifache Aspekt der Sinnfrage 23
1.4.1. Der individuelle Aspekt 23
1.4.2. Der gesellschaftliche Aspekt 24
1.4.3. Der gesamt-ontische Aspekt 25
1.5. Sinnfrage und Geschichte 26

2. Zur Legitimation der Sinnfrage 28
2.1. Sinnfrage und Philosophie 28
2.2. Sinnfrage und Metaphysik 32
2.3. Legitimation gegenüber dem modernen Empirismus und der analytischen Philosophie 34
2.4. Legitimation gegenüber der Pathologie und Psychologie ... 38
2.5. Legitimation gegenüber dem Marxismus und weiteren integrativen anthropologischen Modellen 42
2.6. Gründe der Illegitimitätsverdächtigungen 51

3. Zur Phänomenologie der Sinnfrage 53
3.1. Der Tod 53

3.2. Das Staunen 54
3.3. Grundstimmungen: Angst, Langeweile, Freude 58
3.3.1. Angst 58
3.3.2. Langeweile 60
3.3.3. Freude 60

4. Die Alternative 62
4.1. Die Begriffseinteilung 62
4.2. Sinnbejahung 65
4.2.1. Immanenz-orientierte Sinnbejahung 65
4.2.1.1. Die individuelle immanenz-orientierte Sinnbejahung 65
4.2.1.2. Die gesellschaftliche immanenz-orientierte Sinnbejahung 68
4.2.1.3. Komplexität und Komplizität des Hierseins 71
4.2.2. Transzendenz-orientierte Sinnbejahung 79
4.2.2.1. Vorbemerkung 79
4.2.2.2. Die philosophisch begründete transzendenz-orientierte Sinnbejahung 80
4.2.2.3. Die religiös begründete transzendenz-orientierte Sinnbejahung 84
4.2.3. Die monistische Sinnbejahung 88
4.2.4. Sinnbejahung und Suizid 94
4.3. Sinnverneinung 97
4.3.1. Vorbemerkung 97
4.3.2. Die immanenz-orientierte Sinnverneinung 98
4.3.2.1. Die individuelle immanenz-orientierte Sinnverneinung 98
4.3.2.2. Die gesellschaftlich relevante immanenz-orientierte Sinnverneinung 99
4.3.3. Die transzendenz-orientierte Sinnverneinung 102
4.3.3.1. Die philosophisch begründete transzendenz-orientierte Sinnverneinung 102
4.3.3.2. Die religiös begründete transzendenz-orientierte Sinnverneinung 104
4.3.4. Sinnverneinung und Nihilismus 110
4.3.5. Sinnverneinung und Suizid 116
4.4. Die Alternative im Alltag 116
4.4.1. Alltagswissen, Interaktion und Sinnfrage 116
4.4.2. Die Sinnbejahung im „alltäglichen" Bereich 119
4.4.2.1. Die immanenz-orientierte Sinnbejahung im „alltäglichen" Bereich 119
4.4.2.2. Die transzendenz-orientierte Sinnbejahung im „alltäglichen" Bereich 121
4.4.3. Die Sinnverneinung im „alltäglichen" Bereich 123

4.4.3.1. Die immanenz-orientierte Sinnverneinung im „alltäglichen" Bereich ... 123
4.4.3.2. Die transzendenz-orientierte Sinnverneinung im „alltäglichen" Bereich ... 124
4.4.3.3. Interdependenz der Sinnverneinungsmotive ... 125

5. Der aporetische Agnostizismus ... 128
5.1. Entweder—Oder ... 128
5.1.1. Pascal ... 129
5.1.2. Kierkegaard ... 132
5.1.3. Wust ... 136
5.2. Weder—Noch ... 140
5.3. Der Agnostizismus ... 142
5.4. Aporetischer Agnostizismus und Suizid ... 143
5.5. Aporetischer Agnostizismus und Sinn des Lebens ... 146

6. Ansätze zu einer Philosophie der Praxis ... 149
6.1. Die agnostische Ethik im Rahmen gegenwärtiger Normen- und Wertdiskussionen ... 149
6.2. Voraussetzungen und Grundfragen einer agnostischen Ethik . 155
6.3. Individuelle Praxis ... 158
6.3.1. *Ataraxia* ... 158
6.3.2. Glück ... 160
6.4. Gesellschaftliche Praxis ... 161
6.4.1. Das menschliche Leben ... 161
6.4.2. Toleranz ... 162
6.4.3. Freiheit ... 164
6.4.4. Gerechtigkeit ... 165
6.4.5. Interdependenz von theoretischer und praktischer Ebene .. 166
6.5. Prinzipien einer gesellschaftlichen Ordnung ... 170
6.5.1. Empirische Voraussetzungen ... 170
6.5.1.1. Die Neigungen und Bedürfnisse der Menschen ... 170
6.5.1.2. Die natürlichen und historischen Voraussetzungen ... 172
6.5.1.3. Kommunikationstheoretische Voraussetzungen ... 174
6.5.2. Aufgaben und Ziele gesellschaftlicher Ordnung ... 175
6.5.2.1. Schutz des Lebens ... 175
6.5.2.2. Garantie der Toleranz ... 176
6.5.2.3. Vermittlung von Freiheit und Gerechtigkeit ... 180

Anmerkungen ... 184

Personenregister ... 201

Sachregister ... 205

VORWORT

Seit einigen Jahren – seit wann genau? – beobachtet man, jedenfalls in der wissenschaftlich-technischen Welt des „Westens", ein zunehmendes Interesse an jenem nicht- oder meta-wissenschaftlichen Bereich, den man mit Wörtern wie Mythos, Religion, Mystik, Intuition, innere Erfahrung und ähnlichen kennzeichnen kann, ein Interesse, das nur mit Einschränkungen den großen traditionellen Religionen – wie etwa dem Christentum – zugute kommt, wohl aber eine neue Sensibilität für das Mystische, Mythische oder das „Numinose" zum Ausdruck bringt oder zu bringen scheint. Bisweilen wird versucht, ebendiesen Bereich – ich nenne ihn den änigmatischen – von der Basis neuester wissenschaftlicher Einsichten aus zu rechtfertigen bzw. neu zugänglich zu machen; ich erinnere nur an Raymond Ruyers Werk: „La Gnose de Princeton" (1974), deutsch: „Jenseits der Erkenntnis. Die Gnostiker von Princeton" (Wien/Hamburg 1977) und die bekannten Bücher von Fritjof Capra, „The Tao of Physics" (1975), deutsch: „Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie" (Bern, München, Wien ^{2}1984), und „The Turning Point" (1982), deutsch: „Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild" (Bern, München, Wien 1983). Solchen Überlegungen und Intentionen, die ich hier nicht zu bewerten habe, mag innerhalb der tradierten Religionen jene Mentalität korrespondieren, die man generell und generalisierend „fundamentalistisch" nennt und die man nicht nur im Islam und nicht nur in den Vereinigten Staaten antrifft.

Zahlreiche Einzelphänomene, Neugründungen, Bestrebungen der unterschiedlichsten Art, die vorzuführen viel Zeit in Anspruch nähme, bestätigen – im Ganzen genommen – das Andauern des persönlichen Interesses an „meta-wissenschaftlichen" Fragen und das Unbehagen an einer bloß wissenschaftlich-technisch entworfenen Lebensform ebenso wie an der Beliebigkeit, dem Nebeneinander, der Rivalität, ja dem Chaos der divergierendsten Ansprüche, Behauptungen und (Heils-)Angebote innerhalb jenes außerwissenschaftlichen, änigmatischen (nicht selten polemisch als „ideologisch" oder als „irrational" bezeichneten) Bereichs.

In dieser verworrenen Lage setzen, das darf man gewiß vermuten, nicht wenige ihre Hoffnungen auf „die Philosophie". Allein, sie stellt sich dem, der sich mit ihr befaßt, recht bald als ein Sortiment der verschiedensten Lehren und Meinungen dar (sofern sie sich nicht ohnehin darauf beschränkt, ihre Geschichte zu erforschen oder – immerhin – zu rekonstruieren). Auch in ihr stehen Überzeugungen gegen Überzeugungen, Erfahrungen gegen Erfahrungen, wenn das auch nicht immer eingestanden wird, und außerdem Methoden gegen Methoden, Erwartungen gegen Erwartungen, Ansprüche

gegen Ansprüche. Dabei soll oder sollte sich alles, gemäß der Etymologie, um die *Sophia* drehen, doch schon die Übersetzung dieses Wortes offenbart die Verlegenheit: Weisheit, Wahrheit, Wissen – was ist gemeint?

Viele sind von der Wißbarkeit, der Beweisbarkeit und der Wahrheit ihrer Philosophie überzeugt. Sie sind Wisser, Gnostiker, wenngleich philosophische. Die Praxis bestätigt aber, daß derartige „gewußte" philosophische Wahrheiten nicht verallgemeinerungsfähig sind und daß es nur zu Streit führt, den anderen, der dieses Wissen nicht teilen kann, für dumm oder gar auf bösartige Weise uneinsichtig zu halten.

Diese Problematik ist nicht neu. Sie ist seit der Antike bekannt, und zwar meist unter dem Namen Skepsis, und obwohl die großen Philosophien der Antike ebendiese Skepsis glaubten überwunden zu haben und vielleicht sogar die Absicht verfolgten, sie zu überwinden, und wegen dieser Absicht geschätzt (und besonders gut überliefert?) wurden, vermochte die Skepsis zu überdauern. Sie stellt sich inzwischen oft als Agnostizismus dar und bestreitet, nach wie vor, die Möglichkeit sicherer Erkenntnis in bezug auf die tradierten metaphysischen Themen, d. h. in bezug auf Metaphysik überhaupt.

Eine derartige *Agnosis*, die also der religiös-mystischen, der fundamentalistischen wie der sich philosophisch gebenden *Gnosis* entgegensteht, hat, wenn ich nicht irre, in unserer westlich-wissenschaftlichen Gesellschaft und auch in der Philosophie heute keinen hohen Kurswert. Immer noch will man w i s s e n , schreckt man vor dem Eingeständnis des Nicht-Wissen-Könnens zurück, denunziert man als Resignation, was keineswegs auf Resignation beruht oder Resignation ist, sondern ein Fazit am Ende aller theoretischen und praktischen Wege sein dürfte. Die vielberedete „Sinnfrage" – das Wort ist bereits (aber bezeichnenderweise) zu einem weltanschaulichen Kürzel geworden – wird heute oftmals in Umlauf gehalten, weil man von ihr positive Wirkungen für Politik, seelische Gesundheit, Religion und Christentum erwartet. Daß aber der Weg des modernen philosophischen Bewußtseins nicht (vereinfacht gesagt) „von der Sinnfrage zur Gottesfrage" verläuft, sondern umgekehrt von der (alten) Gottesfrage (und Metaphysik) zu einer neuen und verschärften Sinnfrage (im Angesicht aller neuzeitlich-modernen Zweifel, Proteste und Negationen), wird noch wenig gesehen und bedacht. Das *Alpha privativum* scheint gegenüber den Wissern und ihren Spielarten von *Gnosis* wenig vertrauenswürdig; das ist sehr seltsam, weil es die Lebenspraxis auf seiner Seite hat, was viele hinter vorgehaltener Hand auch zugeben, aber auch, weil das Mißlingen der diversen, sich gegenseitig zerstörenden theoretischen Ansprüche und die Beliebigkeit auf den religiös-mystischen Erfahrungsspielwiesen im Grunde die *Agnosis* favorisieren.

Zum Philosophieren gehört seit alters nicht nur die Liebe und der Wille zur *Sophia*, sondern auch die Liebe und der Wille zum *ξυνόν*, zum Gemeinsamen oder zum Allgemeinen. So sagt es jedenfalls das Heraklit-Fragment B 2: „Daher muß man dem Allgemeinen folgen. Aber obwohl der Logos

allgemein ist, leben die Menschen, als ob jeder eine Privatvernunft hätte." Was aber zeigt sich uns heute angesichts der Fülle der Lehren und Meinungen über die höchsten oder tiefsten Fragen als das den Menschen als solchen Gemeinsame? Ist es nicht ebenjene *Agnosis*? Führt nicht jede „*Gnosis*" zu Spaltungen, da sie uneinlösbare Ansprüche in die Menschheit hineinbringt? Wenn aber die *Agnosis* das Gemeinsame wäre, wäre sie dann nicht, legitimer und zweckmäßiger als jede *Gnosis*, die einzig vertretbare Basis für einen umfassenden Humanismus und insofern auch – für Frieden?

Dieser hier nur grob skizzierte Problemansatz wird in dem Werk von Bernd-Ulrich Hergemöller ausführlich erörtert. Gerade daß Hergemöller über die Analyse der Sinnfrage und die Bestimmung der *Agnosis* hinaus die sich von hier aus ergebenden Konsequenzen für die Ethik, die politische Philosophie und die Politikwissenschaft, die Sozialphilosophie, die Religionswissenschaft, die Pädagogik aufzeigt, macht den Wert und die Aktualität seines Buches aus. Mit Recht mischt sich Hergemöller von seinem Entwurf einer agnostischen Theorie aus in jüngste philosophische Auseinandersetzungen ein (ich nenne nur die Namen Apel, Habermas, Krings) und bringt er neue, bislang nicht oder zu wenig beachtete Reflexionen ins Spiel. Sein Buch ist zudem reich an geistesgeschichtlichen und kulturellen Seitenblicken, historischen Assoziationen, engagierten Stellungnahmen.

Es könnte freilich sein, daß die sogenannte „Zunft" dem Buch die ihm zustehende Aufmerksamkeit versagt, denn sein Verfasser gehört dieser Zunft nicht an. Er ist ein ausgewiesener Historiker; als solcher hat er sich seit Jahren auch philosophischen Studien gewidmet. Nun, vielleicht habe ich eine falsche Meinung von der eigenen Zunft . . . Im übrigen dürfte es wohl klar sein, daß es gerade in der Philosophie heutzutage, aber vielleicht nicht erst heute, schwer fällt, ein Buch zu finden, dem man auf jeder Seite zustimmen könnte. Da Hergemöllers Werk aus großem persönlichem Interesse geschrieben ist und Fragen aufgreift, von denen heute nicht wenige Menschen umgetrieben werden, kann man nur wünschen, daß das Buch auch außerhalb der philosophischen Fachgrenzen in anderen Disziplinen, insbesondere in den Naturwissenschaften und den Theologien, sowie in der theoretisch interessierten Öffentlichkeit weite Beachtung findet.

Neben vielem anderen haben die Nazis auch das Wort „Weltanschauung" korrumpiert; es lebt natürlich weiter (bekanntlich auch als deutsches Wort in nicht-deutschen Sprachen). In einer Lage wie der skizzierten besteht meiner Ansicht nach das Bedürfnis, in den ungeheuer weiten und chaotisch wirkenden Komplex Weltanschauung eine im Maße des philosophisch Möglichen vertretbare „Ordnung" zu bringen, mit anderen Worten: das Bedürfnis nach einer philosophischen Weltanschauungslehre. Nicht eine abermals neue *Gnosis* ist damit gemeint, wohl jedoch die Ausarbeitung der grundlegenden humanen Gemeinsamkeiten in ihrem Verhältnis zu den – hoffentlich – bleibenden unaufhebbaren Verschiedenheiten. Indem eine solche Weltanschauungslehre auf der Basis der *Agnosis* den erkenntnistheoretischen Status

der nicht-agnostischen Positionen freizulegen vermöchte, könnte sie meines Erachtens insofern eine philosophische Friedenslehre sein und werden, als sie dazu beizutragen vermöchte, das Nicht-Verallgemeinerungsfähige als solches zu begreifen und auf seine öffentliche „Durchsetzung" zugunsten des Verallgemeinerungsfähigen zu verzichten. Das klingt natürlich sehr formal und benennt zunächst nur eine Perspektive, eine Intention, eine Richtung. Dennoch wird damit eine für die Zukunft nicht nur theoretisch-philosophisch, sondern auch politisch-praktisch eminent wichtige Problematik aufgeworfen, zu der meiner Ansicht nach Hergemöllers Studie einen außerordentlich wichtigen Beitrag leistet, über den man nicht mit Schweigen hinweggehen sollte.

Hergemöllers Grundlegung einer Theorie und Praxis aus der *Agnosis* heraus, die man auf die Formel bringen kann: *„Agnosis versus Gnosis"*, gehört also in den Bereich all jener Bestrebungen, die Humanismus und Frieden intendieren, denn sie macht die auf „Entscheidung" beruhenden Positionen als solche bewußt, erweist dementsprechend zahlreiche Streitursachen und Streitpunkte als obsolet und ruft zu einer konstruktiven Toleranz um des gemeinsamen L e b e n s willen auf.

Bonn, im Januar 1985 Heinz Robert Schlette

VORBEMERKUNG DES VERFASSERS

Pro captu scriptoris –
habent sua fata libelli:

Die Büchlein – so könnte man das bekannte Zitat des Terentianus Maurus leicht abwandeln – haben nicht nur in der Vorstellungswelt der Leser, sondern auch bezüglich der subjektiven Entwicklung der Verfasser ihr je eigenes Schicksal.

Wenn daher ein Hochschullehrer für Mittelalterliche Geschichte einen dezidiert philosophischen Text publiziert – was er weder in den Augen der „*medieval*" noch in denen der „*philosophic community*" tun dürfte – bedarf dies einer kurzen Vorbemerkung.

Der erste Entwurf zu „Weder – Noch" entstand vor mehr als zehn Jahren gegen Ende meiner Studienzeit. Während eines Aufenthaltes in Bad Rippoldsau/Nordschwarzwald im Jahre 1975 trat der Grundgedanke – die Kombination der Sinnfrage mit dem modernen Agnostizismus – hinzu. Herr Professor Schlette, den ich sowohl aus seinen Büchern als auch persönlich seit meiner Studienzeit kannte, ermunterte mich, den privat konzipierten Text umzugestalten und die reguläre Drucklegung in Angriff zu nehmen. Da ohne dessen kritisches Engagement und ohne dessen wiederholten freundschaftlichen Mahnungen das Werk kaum zum Abschluß gelangt wäre, gilt ihm mein besonderer Dank.

Es dauerte mehrere Jahre, bis ich neben meinen sonstigen Arbeiten das Manuskript in die Form gebracht hatte, in der es nun erscheinen soll. Manche Ergänzungen, Literaturbelege und Überlegungen traten in dieser Zeit hinzu. Für viele wichtige Hinweise und Diskussionen habe ich insbesondere meinem Vetter, Herrn Dipl.-Math. Ludger Bernzen, zu danken.

Vielmals danke ich auch der „Stiftung zur Förderung der Philosophie" (Korschenbroich), die die Drucklegung durch einen namhaften Zuschuß gefördert hat.

Es bleibt abschließend der Wunsch, daß das Büchlein nicht nur von einigen Rezensenten mißmutig mit dem rechten Daumen durch„gearbeitet", sondern auch von dem ein oder anderen Interessierten intensiv gelesen werde.

Münster, im Januar 1985 Bernd-Ulrich Hergemöller

EINLEITUNG

Ein Werk über die Sinnfrage scheint wenig originell. Viele, zu viele Abhandlungen zu diesem Thema erwecken berechtigtes Mißtrauen. Zu oft verbergen sich hinter anspruchsvollen und umfassenden Titeln vorgefaßte Glaubenssysteme, zu oft werden Leser von Vorgaben enttäuscht, die die Verfasser nicht einzulösen gedenken oder vermögen.

Aus Enttäuschungen aber kann das Bedürfnis erwachsen, sich einem Problem erneut zu stellen, zumal, wenn es noch nicht erschöpft ist. In der Tat kann die Sinnfrage als eine zentrale Aufgabe gegenwärtigen Denkens angesehen werden, die eine erneute, vertiefte und systematische Behandlung verdient.

Die Methode, die hierbei verfolgt werden soll, kann man zunächst die skeptische nennen: „Die Skepsis", definiert Sextus Empiricus, „ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegenzusetzen, von der aus sie wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen."[1] So sollen nun auch hier – analog zu den Geboten des pyrrhonischen Skeptizismus – die verschiedenen traditionellen Sinnentwürfe, die bejahenden und verneinenden, einander gegenübergestellt werden, mit dem Ziel, darzutun, daß die argumentative Basis, auf der beide beruhen, von gleicher Art und Weise ist (*isostheneia*), daß daraus zunächst philosophische Urteilsverweigerung (*epoché*), daraus wiederum praktische Konsequenzen (angefangen bei der *ataraxía*) folgen.

Schon durch die Überschrift hebt sich dieser Traktat von der Bejahung des „Entweder – Oder" als Forderung einer entschlossenen Wahl zugunsten des einen oder des anderen ab und führt das Problem weiter zum „Weder – Noch", zur Anerkenntnis der Lehre vom Nicht-Erkennen-Können metaphysischer Grundbehauptungen. Für diese Lehre aber hat sich im Verlauf der letzten einhundert Jahre der Begriff 'Agnostizismus' eingebürgert. Im Gang der neuzeitlichen Philosophie fand die antike Skepsis nämlich erneute Würdigung und entscheidende Umwandlung: Ihre problematischen Stellen (wie die Fragen nach dem eigenen Wahrheitskriterium und -anspruch, nach den logischen Grundlagen und nach der erkenntnistheoretischen Wertung der „Phänomene") wurden insbesondere durch Immanuel Kant aufgezeigt und in seiner transzendentalen Kritik sowohl am „Dogmatism" als auch am „Scepticism" auf eine neue Ebene gehoben. Indem der Königsberger Philosoph im „Experiment der reinen Vernunft" die Frage aufwarf, nach welchen Bedingungen unserer Erkenntnis sich die Gegenstände richten müssen,[2] gelangte er zwar ebensowenig wie der Pyrrhonismus zu einer positiven Entscheidung der Wahrheitsfrage, bestimmte aber zugleich kritisch gegen-

über dem Dogmatismus die Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnisfähigkeit.

Infolge dieser theoretischen Neuformulierung der gnoseologischen Grundproblematik und auch infolge der Tatsache, daß sich die argumentative Zielrichtung von Skepsis, Kritik und Aufklärung primär auf die Theismus-Atheismus-Frage als Hauptproblem der desultorischen Entscheidungsforderung zu konzentrieren begann, wurde offensichtlich das Bedürfnis nach neuen Begriffen geweckt. So vermochte sich seit seiner „Erfindung" in der Londoner *Metaphysical Society* im Jahre 1869 der Terminus 'Agnostizismus' als Umschreibung dieser vernunftbegründeten kritischen Form metaphysischer Urteilsenthaltung und Skepsis mehr und mehr durchzusetzen.[3] Entsprechend diesem philosophiegeschichtlichen Prozeß stellt sich vorliegende Arbeit ausdrücklich in den Zusammenhang des modernen Agnostizismus und versucht eine Position zu bestimmen, die als aporetisch-agnostische umschrieben werden soll.

Die antike Lehre hatte ihre Aussagen mit einem Purgativ verglichen, zu dessen Funktion es gehört, sich nach getaner Arbeit auch selbst abzuführen, – damit hatte sie sich vor der Gefahr des Selbstwiderspruchs und der dogmatischen Erstarrung bewahren wollen.[4] Wittgenstein hat in einem anderen Bild – um die Unsinnigkeit jeder metaphysischen Implikate seines eigenen *tractatus* zu verdeutlichen, – seine dort aufgeführten Sätze einer Leiter gleichgestellt, die der Benutzer nach vollendetem Aufstieg wegwerfen könne.[5]

Beide Bilder, durch die die Vermeidung von logischen Selbstwidersprüchen mit noch größeren erkauft wurde, verdeutlichen skeptisch-agnostische Grundhaltungen, von denen sich vorliegende Arbeit abzusetzen bemüht ist: Es wird sowohl für unbefriedigend gehalten, die Vernunft gleichsam freischwebend und spielerisch mit *techné* und *dýnamis* letztlich endlos und zirkulär zu beanspruchen (antike Skepsis), als auch von vornherein den größten Teil ihrer Selbstäußerungen als sprachlich-philosophisch sinnlos zu bezeichnen („positivistischer" Agnostizismus). Demgegenüber soll die *Vernunft* als Basis zur Prüfung und Analyse der verschiedenen Entwürfe akzeptiert werden. Aufgezeigt werden soll der Prozeß (in der doppeldeutigen bildlichen Bedeutung des Wortes) der Vernunft, in welchem sie ihre Erkenntnis- und Aussagemöglichkeiten bestimmt, – mit dem leitenden, ebenfalls kantianischen, Primat, zu Aussagen über Handeln und Praxis überzugehen.

So werden sich zwar im folgenden materiell keine neuen Erkenntnisse ergeben (– bis auf jene, die in der Anlage einer neuen Systematik verborgen sind –), aber Ansätze und Vorschläge dazu, die bis zur Unübersichtlichkeit zerfaserten Antwortmöglichkeiten und Sinnentwürfe jedweder Provenienz systematisch zusammenzufassen und einander gegenüberzustellen, um auf diese Weise die Notwendigkeit philosophischer *Epoché* und darauf gegründeter Praxis zu demonstrieren.

Da sich dieser Traktat weniger dem antiken Skeptizismus als dem neuzeitlichen Agnostizismus verpflichtet wissen möchte, braucht er sich dem typisch skeptischen Problem der Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit nur im Vorfeld zu stellen. Wie Realität ausgesagt und ob bzw. wie sie erkannt werden kann, soll nicht Hauptgegenstand der Untersuchung sein. Dennoch kann hier vorweg auf die Möglichkeit verwiesen werden, ebenfalls die skeptisch-agnostische Methode zur Anwendung gelangen zu lassen: So wird im folgenden nicht von einem grundsätzlichen Zweifel an der Existenz der Erscheinungen ausgegangen (der Phänomene) – dies wäre die Richtung eines radikalen, „nihilistischen" Skeptizismus (Gorgias) – aber von dem Zweifel, daß es möglich sei, aus dem uns sinnlich Gegebenen auf die wahre Realität, das *An Sich* des erscheinenden Gegenstandes oder Sachverhaltes, zu schließen. Entgegen dem „naiven Realismus"[6] wird angenommen, daß eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Differenz zwischen dem Erscheinenden und der Wirklichkeit an sich besteht. Mit Kant (und Schopenhauer) kann man zwar versuchen, den Erkenntnisvorgang näher zu analysieren – namentlich durch die Annahme von Raum und Zeit (und Kausalität) als „reinen Formen der Anschauung" – muß sich aber gerade dann mit der Feststellung begnügen, daß e i n e Hälfte der Wirklichkeit dunkel und unerreichbar bleibt. Es wird an der Leistungskraft des Intellekts festgehalten, zugleich aber betont, daß dieser in enge Grenzen verwiesen ist, aus denen er sich nur unvollkommen zu befreien vermag.

Des weiteren gestatten die Grenzen dieser Abhandlung nicht, ausführlich über das zugrundegelegte Menschenbild Aufschluß zu erteilen. Vorausgesetzt wird ein trichotomisches Modell, das den Menschen als Einheit von Körper (*sóma*), Seele (*psyché*) und Geist (*nous, intellectus, ratio*) ansieht. Unter 'Körper' wird der Träger dieser drei Konstituenten verstanden, der jeweils von eigenen Neigungen und Bedürfnissen („Trieben") geleitet wird; unter *Psyché* die Gesamtheit der gefühlsmäßigen und erlebnishaften Zustände und Bedingungen (Zuneigung, Abneigung, Liebe, Angst, Freude etc.); unter *Ratio* das Ensemble der intellektuellen Fähigkeiten. Dieses alte trichotomische Modell, das in verschiedener Form das bis heute führende geblieben sein dürfte, erleichtert nicht nur das Verständnis des Menschen als solchen, sondern auch die Beurteilung der einzelnen philosophischen Ansätze, indem es die heterogenen philosophischen Argumente auch auf die Differenz im vorausgesetzten anthropologischen Bild zurückführen kann.

Diese Arbeit bleibt im Rahmen der abendländischen Rationalität, d. h. sie bemüht sich, die historisch vorgegebenen Argumentations- und Kommunikationszusammenhänge, in denen das hier praktizierte Denken immer schon steht, zu berücksichtigen. Ohne das Bild eines ewig gleichen transzendentalen Selbstbewußtseins anachronistisch wiederzubeschwören, postuliert sie zumindest in d e r Form eine gesamt-menschheitliche Einheit der Vernunft, daß sie einige wenige Grundfragen, wie die nach dem eigenen Leben, dem eigenen Tod, dem Ziel und dem Zweck – kurz nach dem 'Sinn' (in der

unten zu entfaltenden Dreidimensionalität des Wortes) – für prinzipiell gleich und „ewig" hält, d. h. sie als Leitfragen hinter allen philosophischen, theologischen und weltanschaulichen Äußerungen zu entdecken sucht.

Dieser rationale Ansatz (den wir – gerade angesichts der heutigen vielfältigen Verwendung des Wortes – n i c h t 'transzendental' o. ä. nennen wollen) schließt u. U. gleiche Berechtigung der psychischen Ebene nicht aus. Es wird somit zwar behauptet, daß eine K l ä r u n g der menschlichen Grundfragen nur im Bereich der *Ratio* möglich sei, aber auch, daß ein Mensch trotz eines Maximums an rationalen Gründen dem gefühls- und erlebnishaften Moment den Vorzug geben kann.

Dies ist der inhaltliche, methodische, erkenntnistheoretische und anthropologische Rahmen, in dem die Sinnfrage, die trotz allem als die wichtigste des Menschen angesehen wird, neu untersucht werden soll. Die folgenden kurzen Ausführungen zur Philosophiegeschichte und die daraus herbeigezogenen Beispiele erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern nur auf kurze und exemplarische Illustration der jeweils angesprochenen Argumentationsfigur. Es wird nicht der Versuch unternommen, eine möglichst materialreiche Arbeit zusammenzutragen, sondern, einen handlichen Traktat zu erstellen, der den Überblick erleichtern und Orientierungshilfe sein kann in der Sache, die alle angeht.

1. ZUR DEFINITION DER SINNFRAGE

1.1. DIE BEDEUTUNG DES WORTES 'SINN'

Was bedeutet das Wort 'Sinn'? Die begriffsgeschichtliche Fragestellung erfordert einen Blick in das Grimmsche Wörterbuch der Deutschen Sprache. Dort werden im 10. Band von 1905 nicht weniger als 24 Varianten aufgeführt, die wie folgt systematisiert werden sollen:[7]

– Zunächst bezeichnet 'Sinn' den weiten Bereich dessen, „worauf Wahrnehmung beruht und was sie erreicht"[8]. Hierbei kann man zwischen den äußeren und den inneren Sinnen unterscheiden. Die äußeren meinen „die Fähigkeit des Organismus, bestimmte Reize der Außenwelt (exogene Reize) oder des Körperinneren (endogene Reize) durch besondere Reizempfänger (Rezeptoren) aufzunehmen, in Erregungen zu verwandeln sowie . . . diese über bestimmte Nervenbahnen (Sinnesnerven) den zugehörigen Zentren des Gehirns (Sinneszentren) zuzuleiten . . ."[9] Vereinfacht werden auch die körperlichen Organe der Wahrnehmung selbst als 'Sinne' bezeichnet („die fünf Sinne").

Der Bereich der inneren Sinne umfaßt ein weites Feld verschiedener Inhalte, die sich aber in allen Nuancierungen bereits in der Literatur um 1800 nachweisen lassen: Bewußtsein; Vorstellung / Gedächtnis; Verstand / Intellekt; inneres Wesen / individuelle Veranlagung / Gesinnung; Gefühl / Gemüt sowie Wille / Absicht / Intention. 'Sinn' bezieht sich somit sowohl auf die intellektuelle Seite des Menschen – insbesondere auf den inneren Reflexions- und Urteilsprozeß („ratender Sinn") – als auch auf die psychisch-emotionale Seite, indem er „die einem jeden eigenthümliche geistigseelische veranlagung, die seine sonderart ausmacht"[10] umschreibt.

– Im Zusammenhang hiermit hat die Bedeutungsvariante 'Auffassungsgabe' eine gewisse Eigenständigkeit erlangt. 'Sinn' benennt demnach „das geistesleben nach seiner receptiven seite, die empfänglichkeit für eindrücke, das auffassungsvermögen"[11] (Sinn für Musik, Kunst, Technik, Geschichte etc.). Diese Bedeutung, die noch im Grimmschen Wörterbuch als ungewöhnlich empfunden wird, ist jedoch in Ansätzen bereits im gesamten 19. Jahrhundert gang und gäbe (früher Marx!) und hat sich seitdem als eine der führenden durchgesetzt.

– Die Verwendungsmöglichkeit von 'Sinn' im weiten Sinne von 'Bedeutung' wird von demselben Lexikon als „in neuerer Zeit nur noch üblich und sehr gewöhnlich" bezeichnet.[12] 'Sinn' meint demzufolge „bedeutung, meinung, geistiger gehalt, tendenz einer äusserung, eines werkes oder (seltner) einer abhandlung im gegensatz zu ihrem wortlaut bzw. ihrer äusseren erscheinung".[13] Man hat diese Form – die für die Sinnfrage des 20. Jahrhunderts

mitentscheidend wurde – kurz die „hermeneutische Bedeutung" des Sinnbegriffes genannt.[14]

Die dezidiert philosophische Sinnfrage ist damit von den Brüdern Grimm bzw. deren Nachfolgern noch nicht konkretisiert worden, – vor allem, weil sie in diesen Jahren noch in der Entfaltung begriffen und trotz mancher Ansätze im 19. Jahrhundert unter dieser Bezeichnung noch nicht allgemein verbreitet und akzeptiert war.

Man kann vom heutigen Standpunkt aus in philosophischer Hinsicht ebenfalls drei größere Bereiche namhaft machen:

– 'Sinn' meint zum ersten den Zusammenhang der Zweck-Mittel-Relation, Zweckdienlichkeit im weiteren Sinne, oder „konstitutive Beziehung einer Handlung oder Aussage zu dem, was sie intendiert".[15]

– Zum zweiten spielt die Variante 'Bedeutung' eine wichtige Rolle, die aber nicht nur allgemein den Gehalt von etwas Unbekanntem bzw. Rätselhaftem meint, sondern generell das „Eigentliche", „Wesenhafte", den „umfassenden Zusammenhang", das „tragende Ganze"[16] des Menschen und der Welt umgreift.

– Schließlich benennt 'Sinn' in der derzeit häufigsten und allgemein üblichen Form den höchsten Wert, die absolute „Wünschbarkeit" (Nietzsche), das letzte Ziel, das end-gültige Woraufhin und Worumwillen von Mensch und Menschheit.

Wir wollen diese spezifisch philosophische Sinnfrage im folgenden kurz analysieren:[17]

1.1.1. Sinn als Zweckdienlichkeit

Eine Handlung wird als 'sinnvoll' bezeichnet, wenn sie zur Erreichung eines Zweckes (Zieles bzw. Teilzieles) etwas Nötiges beiträgt. 'Sinnwidrig' ist sie, wenn sie der Erreichung dieses Zieles zuwiderläuft; 'sinnlos', wenn sie zur Erlangung des angestrebten Zweckes nichts beiträgt.[18]

Die empirische Naturbeobachtung hat vielfach zur staunenden Feststellung einer Kette endloser Zweckdienlichkeiten im mineralogischen, pflanzlichen und tierischen Bereich geführt: So bewirkt die Sonne die Photosynthese der Pflanzen, diese wiederum produzieren Sauerstoff, welcher den Säugetieren lebensnotwendig ist.

So dient der Mund zum Kauen, das Auge zum Sehen, das Herz zur Blutzirkulation, und alle Organe zusammen zur Erhaltung des menschlichen Körpers.

Schopenhauer hat diese Zweckmäßigkeit eine doppelte genannt: „theils eine i n n e r e , d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine ä u ß e r e , nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner

Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt."[19]

In analoger Weise wurde – vielfach auch in popularisierenden Texten – vom zweckrationalen Handeln einzelner Menschen auf die Zweckhaftigkeit des gesamtgeschichtlichen Prozesses geschlossen, wobei die einzelnen – auch negativen – Ereignisse des historischen Ablaufs als sinnvoll, kausal erklärbar und notwendig angesehen werden konnten. So entstanden die Begriffe 'Sinn der Natur' und 'Sinn der Geschichte' dadurch, daß die Menschen die engen Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeit überschritten und sich auf die fiktive Warte eines ihnen unmöglichen Erkenntnisstandpunktes begeben haben. Keineswegs sind wir jedoch berechtigt, wie Schopenhauer sagt, unsere menschlichen Vorstellungen von Zweckmäßigkeit auf die Natur zu übertragen,[20] und keinesfalls dürfen wir, wie Marx formuliert, die 'Geschichte' als separates Wesen ansehen, das ungeheuren Reichtum besitze oder die Kämpfe kämpfe.[21] Somit können beide Begriffe nur noch entweder in bewußt analoger Ausdrucksweise oder gezielt metaphysischer Absicht verwandt werden.

1.1.2. Sinn als Bedeutung

1.1.2.1. Bedeutung von Handlungen

Eine zweckdienliche Handlung, Geste, Mimik, wird als 'sinnvoll' bezeichnet, wenn deren äußere Form das Gemeinte adäquat vermitteln kann. So ist es 'sinnvoll', wenn ein Autofahrer einem anderen gegenüber mit dem Zeigefinger an die Stirn tippt oder ihm mit der geballten Faust droht. Identität von Sinn als Zweckdienlichkeit und Bedeutung liegt vor, wenn die Entschlüsselung einer Handlungsweise ohne weiteres gelingt.

Etwas anders verhält es sich, wenn diese Vermittlung mißlingt: dann liegt nur eine sinnvoll gemeinte, aber real-funktional sinnlose Handlung vor: Wenn z. B. ein französischer Autofahrer einem Deutschen Zeige- und Ringfinger entgegenstreckt – das Zeichen für den gehörnten Ehemann, das in Frankreich als üble Beleidigung gilt – dieser aber die böse Absicht nicht versteht, ist der Sinn der Handlung nur intendiert, aber nicht erfüllt, weil deren Bedeutung unklar geblieben ist.

Daneben gibt es zahlreiche Handlungen, die weder einen Sinn als Zweckdienlichkeit noch als Bedeutung haben. Solche reflexen, nervösen oder unwillkürlichen körperlichen Aktionen gewinnen lediglich für den Fachspezialisten der Psychoanalyse eine gewisse Bedeutung. Ausgeprägtere Formen dieses Verhaltens liegen vor, wenn der Mensch nicht zweckrational geplante ('sinnlose') Handlungen vornimmt, die dennoch recht auffällig sind und in ihrer Bedeutung leichter erschlossen werden können: Verspre-