

5. Wertvorstellungen und ihre anthropologische Bedeutung

In den Kapiteln über die *Fragwürdigkeit der Tugenden* sowie über *Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe* tauchte grundsätzlich schon der Begriff 'Wert' auf, dessen Bedeutung im folgenden in Bezug auf die Denk- und Handlungsstrategien des Menschen genauer betrachtet werden soll, wobei diese Bedeutung vor allem hinsichtlich der individuellen Entfaltung des Menschen herausgearbeitet werden wird. Wir nähern uns dabei immer mehr der Vorstellung von einem den Menschen in seinem Wesen selbst bestimmenden Phänomen, das mit dem Begriff der ontologischen Erfahrung charakterisiert ist. Wie schon in der Einleitung ausführlich dargestellt wurde, ist die ontologische Erfahrung eine Erfahrungs- und Erkenntnisweise, die den Menschen elementar berührt und beeinflußt und die zugleich auf sein Denken und Handeln auch im Alltagsleben einwirkt.

Nach einigen die Wertethik erörternden Überlegungen folgt eine kritische Reflexion zur Situation der Gegenwart, in der der bislang als obsolet betrachtete Wertbegriff zwar langsam wiederentdeckt wird, gleichwohl nicht im übergreifenden Zusammenhang menschlichen Lebens und schon gar nicht als unabdingbares Konstituens der menschlichen Existenz. Dabei wird sich auch zeigen, daß populäre Wertvorstellungen sogar zu Zivilisationskonflikten von dra-

matischem Ausmaß führen können, die man mittlerweile als globale Bedrohung auffassen muß. Es soll dann gezeigt werden, daß Erkennen von Werten immer auch Selektion bedeutet, und zwar in dem Sinne, daß der Mensch sich kritisch zu den Bedingungen und Gegebenheiten seiner Lebenswelt, aber auch zu sich selbst verhält, indem er distanziert zwischen Unwichtigem und Wichtigem, Bedeutendem und Unbedeutendem, Oberflächlichem und Sinnvollen. Daß er dabei in der Wertvorstellung selbst liegende Aspekte wie Distanzverhalten, Selbsttätigkeit, Selbstsicherheit, aber auch Toleranz usw. bewußt einsetzen muß, um Werte überhaupt als solche erkennen und erfahren zu können, leitet die Argumentation. In diesem Zusammenhang taucht selbstverständlich der berechtigte Zweifel auf, ob Werte Absolutheitscharakter besitzen oder ob sie nicht vielmehr wie auch die Tugend einem Wandel unterworfen sind oder gar Ausdruck individualistischen Empfindens oder - was vor allem in der Gegenwart zutrifft - ob „Werte“ im Massenkon sens übernommen werden, die gar keine sind.¹ Besonders diese Frage ist nicht leicht zu lösen, weil die Verteidigung einer Sache als Wert häufig bloß auf Geschmack oder Interesse reduziert wird, also bezogen auf bloß subjektive und singuläre Momente des menschlichen Daseins. Auch die Frage, ob Werte in individueller Ausprägung mit der Allgemeinvorstellung kompatibel sind oder ob es zu einem Dissens der gesellschaftlich (oder massenmedial) formulierten Maßstäbe kommen muß, wird Thema der folgenden Überlegungen sein. Schließlich - und dies wird das Leitmotiv bei der Frage nach der Bedeutung der Werte in unserem „digitalen“ Zeitalter sein - wird der Versuch unternommen, die Beziehung zwischen Wert und Leben bzw. Wert und Sein zu klären, ein Gedanke, der indes erst in den letzten Kapiteln mit letzter Schärfe und

¹ Vgl. hierzu auch P. Sloterdijk: Der Verachtung der Massen. Versuch über Kulturmärkte in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M. 2000.

Transparenz vor Augen geführt werden soll. Zunächst aber ein einführender Blick auf einige für diese Erörterung wesentlichen Grundlagen der Bestimmung des Wertbegriffs, der - wie wir sehen werden - seit der Antike zu erheblichen Deutungsunterschieden geführt hat und in der Gegenwart sogar zu immer diffuseren und widersprüchlicheren Ergebnissen.

I

Werte im hier verstandenen Sinne sind von ideeller Natur, deren Erstreben und Bewahren als Realisation der Tugend zu betrachten ist. Das bedeutet, daß tugendhaftes Verhalten immer auf Werte gerichtet ist und diese im praktischen Handeln zu verwirklichen sucht. Materielle Werte sind daher nur insofern von Belang, wenn sie ideelle Hintergründe offenbaren, die ihre angenommene Bedeutung für den Menschen rechtfertigen können.

Obwohl Werte im philosophischen Denken immer schon eine große Rolle gespielt haben, ist der Begriff selbst erst von Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) terminologisch in die Philosophie eingeführt worden. In seinem dreibändigen Werk „Mikrokosmos“ (1856-1864) beschreibt er die Stellung des Menschen zu den drei von ihm konzipierten Bereichen der Realität: zu dem der Wirklichkeit, dem der Wahrheit und schließlich dem der Werte. Von den Werten behauptet Lotze, daß sie vom Menschen ‘gefühlsmäßig’ als Übergeordnetes anerkannt werden und man sich diesem gegenüber anschauend, verehrend, vor allem aber strebend verhalten könne.

Werten wird in der Regel im Unterschied zu Gütern keine dingliche Eigenschaft attestiert, vielmehr eine durch die besondere Fähigkeit des Wahrnehmens sichtbar werdende Wesenheit, die die Qualität des Wertes als Sinngebendes offenbart. Aus der Vielheit

der menschlichen Bedürfnisse und Auffassungen wird nun auch die Komplexität der Wertungen erklärt. Doch mit dieser Interpretation ist nicht zuletzt auch Beliebigkeit verbunden, denn wenn von dem einen dies als Wert empfunden wird, jenes aber keineswegs und von dem anderen das genaue Gegenteil, so läßt sich kaum noch ein fundiertes Urteil über Werte fällen. Das bedeutet also, daß man nicht nur die Art und Intensität von Werten zu betrachten hat, sondern auch ihre Funktion im menschlichen Leben: ihre *Lebensbedeutung*. Mit der Konzentration auf die Lebensbedeutung lassen sich dann Werte hinsichtlich ihrer Qualität als Wert durchaus unterscheiden, indem z.B. die Gegensatzpaare Wert und Unwert enger eingegrenzt und präzisiert werden. Formale Unterscheidungen wie positive oder negative Werte, subjektive oder objektive, relative oder absolute, aber auch inhaltliche, ethische und ästhetische Werte lassen es schließlich zu, einigermaßen stichhaltige Schlußfolgerungen zu ziehen. Allerdings darf nicht unbeachtet bleiben, daß auch im Falle einer solchen Unterscheidung nicht nur durch ideologische oder andere Vorannahmen ganz spezifische und einseitige Definitionskonzepte entstehen, denn Werte sind grundsätzlich nicht empirisch meßbar, sondern im besten Falle erfahrbar oder durch ihre Konsequenzen erkennbar.

Wie schon erwähnt, besteht kein Konsens über die Qualität eines Phänomens als Wert schlechthin, ebensowenig wie ein Konsens darüber besteht, wie denn der Mensch überhaupt zu einer Wertvorstellung gelangen könne. Der Begriff 'Wertvorstellung' legt die Annahme nahe, daß es sich um ein der Vorstellung oder des Verstandes oder der Vernunft entspringendes Resultat handeln müsse, das schließlich entweder subjektive oder möglicherweise sogar intersubjektive Bedeutung und Akzeptanz erhält. Im Blick auf die ontologische Erfahrung muß diese Deutung allerdings um eine Dimension erweitert werden, denn 'Werterkenntnis' ist auf dieser Grundlage ein Ergebnis einer besonderen Erfahrung, die eine

Werterfahrung intendiert. Hans Jonas beschreibt diesen Zusammenhang in vergleichbarer Weise: „Das ‘Gute’ oder den ‘Wert’ im Sein gründen heißt die angebliche Kluft zwischen Sein und Sollen überbrücken. Denn das Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfens oder Wählens ist, ist eben seines Begriffes nach dasjenige, dessen Möglichkeit die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn der Wille da ist, der die Forderung vornehmen und in Handeln umsetzen kann“.² Streng genommen, ist aus ontologischer Sicht durchaus noch ein Schritt weiterzugehen und der Begriff ‘Sollen’ durch den Begriff ‘Wollen’ (als intrinsische Motivation) zu ersetzen, da dieser die tatsächlich durch die Seinserfahrung bewirkte innere Haltung des handelnden Subjekts als Konkretion der Teilhabe am Sein angemessener und treffender beschreibt.

Die *Werterfahrung* ist aber erst sekundär auf die Faktizität der Welt gerichtet, weil die Werterfahrung selbst aus einem Prozeß des inneren Lebens resultiert (und „Haltungen“ begründet), nämlich aus der ontologischen Erfahrung, der Erfahrung des Seins (vgl. auch die Darlegungen der Einleitung). Man kann ferner sagen, daß die aus der ontologischen Erfahrung stammende Sicht auf die Welt eine zwar affirmative Haltung zu den Erscheinungen hervorruft, aber in dem Sinne, daß die Unterscheidung zwischen dem Wertvollen und dem Unwerten evident vor Augen tritt (als „Selbstbejahung des Seins im Zweck“³). Werterfahrung ist von daher als *positive Konditionierung* des Subjekts hinsichtlich seiner Handlungsabsichten zu bezeichnen. Um dies zu verdeutlichen, werden weiter unten einige Aspekte der auf diese Weise verstandenen Werterfahrung benannt. Dabei ist zu beachten, daß die zu

² H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1982, S. 153.

³ A.a.O., S. 155.

betrachtenden Werte nicht als singuläre Erfahrungsmomente zu verstehen sind, sondern daß vielmehr alle in einer engen Beziehung zueinander stehen bzw. daß das eine Moment das andere verstärkend beeinflussen kann und ihm auf diese Weise seine besondere Tiefe und Kraft verleiht. Werfen wir aber zunächst einen Blick auf einige einschlägige und in diesem Zusammenhang wesentliche Auffassungen zum Wertbegriff, deren Grundannahmen und Konsequenzen für das menschliche Leben zwar einleuchtend erscheinen, denen aber aus der hier vertretenen philosophischen Sicht heraus wichtige Aspekte fehlen. Wir beziehen uns dabei vor allem auf Konzepte des 20. Jahrhunderts, werden aber aufgrund unserer philosophischen Anbindung an platonisches Denken auch auf solche Gedanken zurückgreifen, die die Aktualität einer ontologisch begründeten Ethik und ihrer Wertvorstellung präzisieren.

Vor allem Nietzsche hatte ja durch seine heftigen kulturkritischen Ausführungen einen Angriff auf die tradierten Wertvorstellungen unternommen und mit der Forderung nach der 'Umwertung aller Werte' wesentlich zu einer Renaissance der Wertediskussion beigetragen.⁴ Als Kritik der Moderne greifen Nietzsches Gedanken besonders heute diejenigen Momente auf, die den Zerfall moralischer Postulate bzw. der Tatsache absoluter oder übergreifender Werte kennzeichnen.⁵ Nietzsche - in dieser Hinsicht vielfach verkannt und verschmäht - geht es in seinem Werk durchgängig um die Höherentfaltung des Menschen als geistiges Wesen, welcher Prozeß naturgemäß die Einbeziehung von Werten voraussetzt. So ist seine Aufgabe „das Wachsein selbst“, das kritische Fragen nach den Grundbedingungen des Lebens, die im

⁴ Vgl. E.Jain: Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und ästhetische Erziehung. Frankfurt/New York 1993; ferner meinen Aufsatz Lebensphilosophische Kulturkritik und die Suche nach neuen Werten. In: Hermann Graf Keyserling und Asien. Hg. von U. Gahlings. Biebelheim 2000, S. 122-140.

⁵ Vgl. bes. KSA V. Hg. von G. Colli und M.Montinari. München 1988.

wahrhaft Guten liegen. Nietzsche fragt so auch nach dem „Werthe dieses Willens“, der auf Erkenntnis von Wahrheit gerichtet ist.⁶

Mit den folgenden Überlegungen soll nun versucht werden, aus kulturkritischer Perspektive heraus ein Ethikkonzept in den Blick zu rücken, das ebenso wie Nietzsches - wenngleich mit andersgearteten Prämissen und Konsequenzen - metaphysische Elemente enthält. Ein solches Ethikkonzept lässt sich vor allem dann angemessener verstehen, wenn „die Substanz der Welt“ als negative Erscheinung nicht von „Nivellirern ... diesen fälschlich genannten ‘freien Geistern’“ verschleiert oder „scheinheilig verborgen“,⁷ oder aus ideologischen Gründen verdrängt wird.

In seinem umfangreichen Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ unternimmt Max Scheler dem Untertitel entsprechend einen „Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“.⁸ Mit der Fixierung auf den Menschen als Person verlagert Scheler den Sitz der Erkenntnisquelle (z.B. des Verstandes oder der Vernunft im Kantischen Sinne) in das Gefühl als apriorisches Fundament. Diesen Schritt kann Scheler vornehmen, weil er dem personalen Sein die höchste Form des Seins zuschreibt und daraus folgend auch die Eigenschaft, Wertgefühl zu besitzen und zu ihrer höchsten Intensität und Wirkkraft entfalten zu können. Daß das Personsein (und zugleich Geistsein) auf diese Weise als Instanz einer Ethik formuliert wird, hat naturgemäß und

⁶ A.a.O., S. 15.

⁷ A.a.O., S. 61.

⁸ GW II, Bern 1980. Daß Scheler im Vorwort zur zweiten Auflage „konkrete Anwendungen der hier erörterten Grundsätze der allgemeinen Ethik auf eine Reihe von Einzelfragen und Zeitfragen“ in seinen Schriften angewendet hat (a.a.O., S.14), führte neben anderweitiger Kritik vor allem in Bezug auf sein Buch „Der Genius des Krieges“ zu harscher Stellungnahme von Theodor Lessing, der es ein „bluttriefendes widriges Buch, das die weltgeschichtliche Metzelei dialektisch rechtfertigt und mir schlimmer schien als der Mord“ nannte (vgl. Einmal und nie wieder. Lebenserinnerungen. EA Prag 1935; Gütersloh 1969, S. 344).

nicht zu Unrecht Kritik hervorgerufen, insofern dieses Axiom unter dem Primat der Liebe als dem Menschen immanente Eigenschaft in der Tat nicht allein und grundsätzlich zu moralischem Handeln führen kann. Doch Scheler behauptet - schon um dem Vorwurf eines übersteigerten Subjektivismus und Relativismus zu begegnen - im Vorwort zur zweiten Auflage: „Der Geist, der die hier vorgelegte Ethik bestimmt, ist der Geist eines strengen Absolutismus und Objektivismus.“ Dem widerspricht jedoch in vielerlei Hinsicht die anschließende Bemerkung: „In anderer Richtung kann der Standort des Verfassers ‘emotionaler Intuitivismus’ und ‘materialer Apriorismus’ genannt werden“.⁹ Bezeichnungen, die zumindest auf den ersten Blick das zuvor Beschriebene entkräften. Gleichwohl verweist der von Scheler herangezogene Begriff ‘Person’ auf *Erfahrung*, was bedeutet, daß der Mensch selbst und nicht ein von außen auf ihn einwirkendes Phänomen die Realisation sinnvoller Akte als denkendes und handelndes Subjekts initiiert, die einen intersubjektiven Konsens bewirken können. Dies legen auch die an anderer Stelle seine Ethikauffassung präzisierenden Begründungen nahe, wenn es heißt: „Jeder falsche sogenannte ‘Individualismus’ ist nach der Ethik des Verfassers durch die Lehre von der ursprünglichen *Mitverantwortlichkeit* jeder Person für das sittliche Heil des *Ganzen aller Personreiche* (Solidaritätsprinzip), mit all seinen irrgen und schädlichen Folgen ausgeschlossen“.¹⁰

Trotz der sehr wohl erkennbaren metaphysischen Dimension des von Scheler vollzogenen Rekurses auf die Person verzichtet er allerdings auf den vom Sein selbst bewirkten Status des Subjekts als „liebendes Wesen“, sondern betrachtet die Eigenschaft zu lie-

⁹ A.a.O., S. 14.

¹⁰ A.a.O., S. 15.

ben als wesenmäßige des Menschen.¹¹ Diese Eigenschaft bindet Scheler nun aber an die enge Beziehung des Menschen zu Gott, wenn er sagt: „Nicht eine ‘isolierte’ Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt der Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist für den Verfasser die sittlich wertvolle“.¹² Obwohl Scheler mit der Betonung der Solidarität mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit durchaus einen ethischen Universalismus anzustreben scheint, schränkt doch der Bezug auf einen personalen Gott diese Absicht erheblich ein. Seine Ethikauffassung wird nämlich dann angreifbar, wenn sie - wie die meisten vor ihm - in ein kulturspezifisches Konzept münden, das ja gerade die immer stärker auftretende Entfremdung von gemeinsamen Wertmaßstäben hervorruft (vgl. weiter unten).

Scheler unterscheidet innerhalb seiner Wertrangordnung eine Vielzahl von sich deutlich unterscheidenden Werten, von denen die rein zwecksetzenden bzw. die „einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen“ uns in diesem Zusammenhang weniger beschäftigen werden, weil ihre Erörterung zur Klärung unseres grundsätzlichen Problems nur marginal beiträgt.¹³ Denn, wie weiter unten noch ausgeführt werden wird, sind aus der Sicht der Theorie der ontologischen Erfahrung alle Werte in Bezug auf ihre Beziehung zum Sein nahezu gleichwertig zu betrachten, insofern sie Lebensbedeutung besitzen (also über ihre bloß zweckhafte

¹¹ Dementsprechend heißt es auch im Vorwort zur dritten Auflage: „Die Ethik erscheint ihm (dem Verfasser, E.J.) heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik“. Vgl. a.a.O., S. 17. Dennoch beharrt Scheler auf einem „lebendigen Band zwischen Ethik und Metaphysik des absoluten Seins“, das er beispielsweise von Nicolai Hartmann „in systematischer Weise *zerrissen*“ sieht (a.a.O., S. 22).

¹² A.a.O., S. 15.

¹³ Vgl. insbesondere a.a.O., S. 35ff.

Funktion hinausweisen). Anders ausgedrückt: die Einschätzung der Werte als Wert überhaupt ist von ihrer Beziehung oder Nähe zur Seinserfahrung abhängig. Graduelle Unterschiede können sich folglich nur aus dieser Konstellation ergeben.

Scheler unterscheidet dagegen zwischen „höheren“ und „niedrigeren“ Werten und hebt hervor, daß ihre Rangordnung durch das „Wesen der Werte selbst“ zustandekomme.¹⁴ Der Wertunterschied aber werde durch die Werterkenntnis erfaßt, durch ein „Vorziehen“. Im Vorziehen erst sei das „Höhersein“ des Wertes gegeben.¹⁵ Dem Vorwurf der Beliebigkeit versucht Scheler nun zu begegnen, indem er das ‘Vorziehen’ nicht als bloß subjektives Wählen oder Streben charakterisiert (welche aber „in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert“ sein müssen), sondern als Akt, der „ohne jedes Streben, Wählen, Wollen“ stattfindet.¹⁶

Dies klingt auf den ersten Blick unverständlich und widersprüchlich, aber mit dem Verweis auf das „apriorische Vorziehen“, das „schon zwischen den *Werten selbst* stattfindet“, bewegt Scheler sich auf eine Ebene der Werterkenntnis zu, die das subjektive Moment weitgehend eingrenzt. Vorziehen ist dann nämlich wesenhaft, „der Zugang zum ‘höheren Wert’ durch die Kraft des ‘Fühlens’“.¹⁷ Fraglich bleibt allerdings Schelers folgende Bemerkung, der sehr wohl ein Werterativismus unterstellt werden kann: „Welcher Wert der ‘höhere’ ist, das ist immer neu zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine *intuitive ‘Vorzugsevidenz*, die durch keinerlei logische Deduktion zu ersetzen ist“, offensichtlich aber auch durch keinen

¹⁴ A.a.O., S. 104.

¹⁵ A.a.O., S. 105.

¹⁶ A.a.O.

¹⁷ A.a.O., S. 105 (A); 106.

Rekurs auf einen absoluten Wert.¹⁸ Doch diese Schlußfolgerung wäre zu weit gegriffen, denn Scheler rekurriert auf das Leben selbst als Träger von Werten, denen er Absolutheitscharakter einräumt. Dieses Leben bestimmt er als „geistiges“, denn: „Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das Leben *schlechthin* einen Wert“. Und weiter: „Ohne Annahme objektiver Werte gibt es keine Befriedigung“ (die Scheler „Erfüllungserlebnis“ nennt, das nur in der „zentraleren Sphäre des Lebens“, also nicht der äußerer, alltäglichen, auftritt).¹⁹ Sich einer ontologischen Deutung immer mehr nähernd, betont Scheler nun auch: „..., daß die in der unmittelbaren Intuition ‘*als höher*’ gegebenen Werte auch diejenigen sind, die *im Fühlen* und *Vorziehen* selbst (also nicht erst durch Überlegung) als die dem *absoluten* Werte *näheren* Werte gegeben sind ... Es ist die gefühlte Absolutheit“ des Wertes. „Denn es gibt eine *Tiefe* in uns, wo wir immer heimlich wissen, was es mit den von uns erlebten Werten ... für eine Bewandtnis hat“.²⁰ Scheler bleibt indes die Antwort auf die Frage schuldig, welcher Instanz das Fühlen die Fähigkeit der Werterfahrung verdankt, d.h. was letztlich das Subjekt dazu bewegt, sein Fühlen so zu sensibilisieren, daß es Erkenntnisqualität erhält. Erst dann nämlich kann man von einer „verinnerlichten Bestimmung“ sprechen, deren Evidenz Werterkenntnis und freiwilliges Umsetzung im Handeln hervorruft.²¹ Denn die Werte selbst sind Bedingungen für die Legitimierung von moralischen Akten, insofern sie als Aufweis von „nichthintergehbaren und letzten sittlichen ‘Gegebenheiten’ ... Ausgangspunkt und Voraussetzung jeglichen ethischen Diskurses“ zu betrachten sind.²²

¹⁸ A.a.O., S. 107.

¹⁹ A.a.O., S. 113f.

²⁰ A.a.O., S. 115f.

²¹ Vgl. J.-E.Pleines: Studien zur Ethik. Hildesheim 1992, S. 111.

²² Vgl. M. Rhonheimer: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 39.

Diese Gegebenheiten aber sind universaler Natur, und die philosophische Ethik, die dies berücksichtigt, ist eine universale. Auch Louis Lavelle sieht dies so, wenn er im Vorwort seiner Wertethik schreibt: „Mais la philosophie qui n'est ni nationale, ni internationale, est pourtant universelle“.²³ Doch, wie Lavelle an anderer Stelle ausführt: nur aus metaphysischer Sicht lasse sich sagen, daß der Wert selbst eine Form des Seins sei, die allerdings mit dem Seienden als realem Leben in Kontrast stehe, um sich diesem dennoch inkarnieren zu wollen.²⁴ Wenn aber der Wert selbst eine Form des Seins ist, so ist das Sein auch das Fundament der Werterfahrung und der Wert schließlich eine Qualität der Existenz, denn: „L'axiologie est une sorte de métaphysique de la sensibilité et du vouloir“.²⁵

II

Nach diesen Vorüberlegungen, die einige in diesem Zusammenhang bedeutende Aspekte über Wertvorstellungen in den Blick rücken sollten, wird man mit Recht feststellen, daß es sich um Wertvorstellungen handelt, die auf dem Boden der abendländischen Tradition entstanden und mithin auf keinerlei intersubjektives Verständnis oder gar Akzeptanz in allen Kulturreihen hoffen können. Es wäre also blind und realitätsfern zu behaupten, daß vor allem Wertvorstellungen, die ihr Fundament in der Lebensbedeutung und mithin in der elementaren und in der Praxis zu realisierenden Menschenwürde besitzen, in Kulturen verbreitet werden

²³ *Traité des valeurs*. 2 Bd. Paris 1950/55; hier Bd.I, S. IX.

²⁴ A.a.O., S. 24: Die Metaphysik „qui seul nous permet de voir comment la valeur est une forme de l'être qui contraste avec l'être réalisé et cherche pourtant à s'y incarner.“

²⁵ A.a.O., S. 26.

könnten, die auch in unserem Zeitalter noch archaische Denk- und Lebensgewohnheiten pflegen wie beispielsweise in fundamentalistisch geprägten islamischen Ländern. Diese haben sich bekanntlich aus vielerlei Gründen einer Aufklärung verweigert und ihre Gesellschaftsstrukturen keiner kritischen Reflexion unterzogen, vor allem auch deshalb, weil damit Herrschaftsansprüche infragegestellt würden, die bis in die Familie hineinreichen. Wie diese radical-islamischen Gesellschaften die Welt sehen, bestimmt allein ihr dogmatischer Glaube. Bei Betrachtung der gegenwärtigen politischen, insbesondere aber der nationalistischen und durch religiösen Fanatismus sich immer stärker verschärfenden Entfremdung der Kulturen, scheint eine Annäherung oder gar eine Übereinstimmung mit elementaren Formen eines humanen Zusammenlebens überaus fraglich. Wie sollte es möglich sein, angesichts der Praktiken des islamischen „Gottesgesetzes“, der der Schari'a, die Gewaltanwendungen jeder Art erlaubt: das Steinigen, den Sklavenhandel, Unterdrückung bis hin zum Verbot des Lachens für rechtmäßig und sittenkonform erklärt, über Humanität und Werte zu sprechen? Wie aber sollte angesichts solchen religiösen Wahns für Toleranz seitens der zivilisierten westlichen Welt plädiert werden? Es kann kein weiser und gnädiger Gott und Schöpfer dieser Welt sein, der nicht nur Haß auf Ungläubige und ihr Auslöschen predigt, der die Hälfte der Menschheit aufgrund ihres Geschlechts als zweitklassige und unmündige Wesen bezeichnet, die als Lustspender und Gebärmaschinen auch noch mit dem Prädikat der Unreinheit belohnt werden.²⁶ Diese Entfremdung zwischen den Kulturen gipfelt schließlich in den Ereignissen des 11. September 2001,

²⁶ Vgl. hierzu auch Susan Moller Okin, die das Spannungsfeld zwischen der Wahrung von Frauenrechten und der Achtung religiöser und kultureller Unterschiede untersucht und feststellt, daß religiöse Identität Frauenentrechtung enthalten kann. Religionsfreiheit sei daher vielerorts mit Menschenrechtsverletzungen gekoppelt. (In: St. Gosepath/G. Lohmann (Hgg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M. 1998).

der den Kampf eines religiös drapierten Fanatismus auf brutalste Weise vor Augen führt. Ein solcher Fanatismus, dessen Zielstrebigkeit sich einzig gegen die Werte und Symbole der freien demokratischen Welt richtet, kann auch durch krampfhafte Suche nach Motiven und Erklärungen für die barbarische Tat der Selbstmordattentäter zu keiner Entschuldigung führen. Denn das Morden im Namen eines Gottes kann selbst nur als Gotteslästerungen verstanden werden, als willkürlich instrumentalisierte „Glaubensstärke“, die keine ist. Wie zynisch und wie fern jeder humanen religiösen Vorstellung sind also alle Versuche, das andere, nicht den eigenen Wertvorstellungen Entsprechende unter Berufung auf eine religiöse „Pflicht“ (z.B. als Djihad) auszulöschen.²⁷ Wenn eine derartige lebensverachtende kriminelle Energie zu solch geistigen Verblendungen und Verwirrungen führt, schwindet jede Hoffnung auf einen Dialog der Kulturen. Was bleibt, ist Sprachlosigkeit. Aber die freie und demokratische Welt verrät um des eigenen hochgeschätzten Lebensstandards willen und aus blindem Toleranzdenken heraus ihre Werte (die keineswegs kulturspezifisch sind, sondern zwingend zum Allgemeingut einer neuzeitlichen Gesellschaft gehören) und toleriert selbst die „Tradition“ von Staaten, in denen das Knechten, Foltern, Verstümmeln und Morden von Menschen zur Tagesordnung gehört und sogar „gesetzmäßig“ verankert ist.

Wenn hier zunächst nur auf die Greuelarten islamischer Fundamentalisten eingegangen wurde, so deshalb, weil diese erstens ein

²⁷ Vgl. hierzu H.-P.Raddatz: Von Allah zum Terror? Der Djihad und die Deformierung des Westens. München 2002. Raddatz weist u.a. darauf hin, daß der Islam keineswegs nur eine tolerante Religion ist, sondern auch einen durch die Offenbarung begründeten „Willen zur Macht“ enthält. Der Djihad werde zwar gern mit „Anstrengung in Glaubenssachen“ übersetzt und daher von naiven multikulturellen Vertretern verharmlost, während er tatsächlich aber als Religionskrieg (als religiöse Pflicht) religiös motiviert und damit sanktioniert sei.

besonders krasses Beispiel menschenverachtender Taten sind und weil sie zweitens inzwischen eine globale Bedrohung darstellen, die beweist, daß alle Wertvorstellungen jederzeit aus ideologischen Gründen in ihr Gegenteil verkehrt werden können.²⁸ Gerechterweise darf aber auch die verabscheuungswürdige Gewaltausübung in christlichen Ländern (z.B. Nordirland oder Spanien) nicht verschwiegen werden wie auch die immer häufiger auftretenden faschistoiden oder rassistischen Auswüchse, denen es an Menschenverachtung keineswegs mangelt. Gleiches trifft zu auf die unmenschlichen Praktiken auf dem afrikanischen Kontinent oder die Religionskriege Asiens usw.

Der nachdenkliche Beobachter dieses Szenarios wird sich seiner Ohnmacht immer deutlicher bewußt und zugleich auch der Tatsache, daß die Vision einer friedlichen Weltgemeinschaft schon aus den genannten Gründen bereits an die Grenzen ihrer Realisierbarkeit gestoßen ist. Und unter diesen Bedingungen wagen wir es noch über Werte nachzudenken? Welch eine Illusion! Aber wir sind tolerant und nehmen sogar die islamische Kritik an den Ausschweifungen der westlichen Welt schuldbewußt zur Kenntnis - übersehen aber (oder wollen aus welchen Gründen auch immer übersehen), daß die kapitalkräftigen korangetreuen Potentaten diese westliche Unmoral sehr wohl und sehr häufig zu genießen pflegen. Doch bleiben wir sachlich. Es geht schließlich um den Versuch, die Bedeutung von Werten in Erinnerung zu bringen und zugleich zu zeigen, daß diese in ihrem Wesen kulturunspezifisch im umfassenden Sinne sind und auch nicht durch religiöse oder ideologische Vorschriften entkräftet werden können.²⁹

²⁸ So zeichnet sich eine Einflußnahme des islamischen Dogmatismus auf die westliche freie Welt immer deutlicher ab wie z.B. auf dem Balkan, wo mit saudischen Mitteln Moscheen gebaut und intensiv und erfolgreich Bekehrungsmaßnahmen vorangetrieben werden.

²⁹ Daß ein auf Verständnis und Kooperation zielender Dialog der Kulturen zweifellos auch von einigen Vertretern der islamischen Welt mit allem Ernst

Nur wenige international renommierte Muslime wie z.B. der Islamexperte Bassam Tibi, aber auch die indischtämmigen Schriftsteller Rushdi, der Literaturnobelpreisträger V.S.Naipaul und der ägyptische Nobelpreisträger Mahfuz reflektieren die Probleme ihrer eigenen Religion mit dem Ziele der Verbreitung oder des Verständnisses eines moderaten Islam, in dem die Errungenschaften der zivilisierten und demokratischen Welt gelebt werden können. Sie behaupten mit Recht, daß der Koran - ließe man allerdings eine der abendländischen Tradition entsprechende Exegese (als nicht orthodoxe Interpretation) zu³⁰ - durchaus humane und lebenswerte Vorstellungen enthält, die dem religiösen Verständnis keinen Abbruch tun. Solche mutigen Versuche, die eigene Position zu klären, stoßen selbstverständlich auf heftige (und gefährlich ausartende) Gegenwehr, die sich gleichwohl nicht auf die Komplexität und Auslegefähigkeit des Koran beruft, sondern auf menschengemachte egozentrierte Auffassungen, die einem Verfall ethischer Grundlagen eher Vorschub leisten als ihn zu verhindern und zugleich als Bedrohung für den Weltfrieden zu sehen sind. Hierzu einige Erläuterungen.

vertreten wird, beweist nicht zuletzt ein im Jahre 2002 stattfindender Weltkongreß in Jordanien, dessen Tenor die Tatsache betont, daß ohne einen internationalen Konsens und eine Akzeptanz universaler Werte kein globaler Friede hergestellt werden könne.

³⁰ Der im europäischen Exil lebende Islamwissenschaftler Nasar Hamed Abu Zaid, selbst Opfer des militanten Islamismus, fordert demzufolge auch, daß an den die Kulturen entfremdenden Auffassungen nicht zuletzt auch der nicht reformierte islamische Diskurs der arabischen Moderne schuld und daher eine Reformbewegung zwingend notwendig sei. Eine solche Vorstellung ruft aber naturgemäß den Protest derjenigen Gegner hervor, die zwar die Vorzüge des modernen technisierten Lebens schätzen, der westlichen Welt aber die Instrumentalisierung des Islam zum Zwecke der Sicherung der absoluten Weltherrschaft und einer westlich geprägten Weltordnung vorwerfen. Eine Differenzierung zwischen 'Gut' und 'Böse' der islamischen Gesellschaftsordnung finde daher aus ideologischen Gründen mit imperialistischer Motivation gar nicht erst statt.

Der schon erwähnte in Damaskus geborene Bassam Tibi, der nach einem Studium der Sozialwissenschaften, Philosophie und Geschichte in Deutschland eine Professur in Göttingen innehat, hat schon verschiedene Schriften über den Islam und sein Verhältnis zur westlichen Welt publiziert und dabei immer auch auf die weltanschaulichen Probleme aufmerksam gemacht. Die kulturelle Bewältigung des sozialen Wandels, die Menschenrechte, die Krisen der multikulturellen Gesellschaft, Radikalismus und Terrorismus sind nur einige der Themen, die sein kritisches Verständnis sowohl des Islam aber auch der westlichen Welt bestimmen und doch die Hoffnung auf einen konstruktiven Dialog der Kulturen offenbaren. Seine im Jahre 2000 erschienene Abhandlung „Fundamentalismus im Islam“ versieht er im Untertitel mit der vorsichtigen Frage: „Eine Gefahr für den Weltfrieden?“³¹ und nimmt damit unmittelbar Bezug auf die sich immer weiter ausdehnenden terroristischen Anschläge, die seit dem 11. September 2001 ihren bisherigen Höhepunkt erreicht haben und als globale Bedrohung erkennbar werden. ‘Fundamentalismus’ versteht Tibi zunächst sachlich als „Politisierung von Religion. Hierbei wird von Fundamentalisten unter selektiver Berufung auf offenbare Schriften das Ziel verfolgt, eine als ‘göttlich’ gedeutete politische Ordnung zu errichten“, deren spezifische Problematik er in Bezug auf die Weltpolitik darlegen will.³² Ein wesentlicher Gesichtspunkt grenzt diese Problematik schon dadurch ein, daß der Islam als besonderer Fall der Religionen ein „Universalismus“ (der universalen Gottesherrschaft) sei, der eine weltpolitische Bedeutung dann erhält, wenn er

³¹ Darmstadt ³2002. Vgl. hierzu auch die Abhandlung S.P. Huntingtons, auf den sich Tibi häufig beruft (Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien 1998). Huntington verweist u.a. sowohl auf das Problem der Machtverhältnisse als auch auf „Heuchelei“ hinsichtlich der westlichen Doppelmoral, welche maßgeblich zu Konflikten beitrage (295).

³² A.a.O., S. IX.

politisiert werde. So sei der religiöse Fundamentalismus nicht nur eine Weltanschauung, sondern er diene auch „der Legitimierung einer anvisierten staatlichen Ordnung“³³ die wie auch Tibi bezeugt, eine Vorherrschaft dieser „Gottesordnung“ anstrebt, z.B. unter Berufung auf den im Koran auftauchenden Begriff Djihad (i.e. Anstrengung, aber auch Krieg) und nur seine Auffassung vom Islam zuläßt und für sie kämpft. Tibi begründet den dadurch erkennbaren „Zivilisationskonflikt“ (als „Werte-Konflikt“) zunächst damit, daß er den durch die westliche Technologie bewirkten Stillstand des „islamischen Globalisierungsprojekts“ vom 7. bis 16. Jahrhundert als Motiv für den islamistischen Militantismus anführt. Sind es aber nicht vielmehr - wie der von Tibi erwähnte Oxford-Gelehrte Hedley Bull (1989) auch meint - die westlichen *Normen* und *Werte*, die zu diesen Exzessen führen: als Krieg des „rechten Glaubens“ gegen den Unglauben?

So spricht auch Tibi von der „Suche nach einem Wertekonsens“, der als Instrument für die Lösung der Polarisierung der Zivilisationen als einzige Möglichkeit hervortritt.³⁴ Daß der Verfasser allerdings eine Vereinbarkeit des Islam (im Unterschied zum islamischen Fundamentalismus bzw. Islamismus) ohne kritische Betrachtung ethischer Grundsätze mit Demokratie vermutet,³⁵ wird so leicht nicht zu belegen sein, wenn nicht zuvor auch eine neue, der Zeit entsprechende Koranexegese erfolgt.³⁶ Doch das Gegenteil ist der Fall: islamistische Migranten, die aus völlig anderen Zivilisationen mit anderen Vorstellungen in die westliche Welt

³³ A.a.O., S. XII.

³⁴ A.a.O., S. XXII.

³⁵ A.a.O., S. 3.

³⁶ Tibi stützt diese Behauptung mit der Bemerkung, daß der islamische Fundamentalismus in dem Bewußtsein lebe, zum „Ur-Islam“ zurückzukehren, während es sich seiner Auffassung nach jedoch um eine „politisch-kulturelle ‘Revolte gegen den Westen’“ handelt (a.a.O., S. 11). Doch man denke u.a. nur an die 4. Sure im Koran, deren Beschreibung der Stellung der Frau auch bei nicht fundamentalistischen und nicht militärischen Muslimen Geltung besitzt.

kommen, verlangen „im Namen einer einseitig definierten Toleranz ... die Aufnahme dieser Vorstellungen in europäische Verfassungen ... Doch einige dieser ‘anderen Sitten’ beziehen sich auf die Kündigung des in Europa bestehenden Grundkonsenses über demokratische Herrschaft im Rahmen von Volkssovereinigkeit“³⁷, was nicht zuletzt den Anspruch auf Geltung dieser Gesellschaftsordnungen mit den ihnen entsprechenden „Werten“ und „Normen“ (z.B. der Schari'a) für Europa deutlich macht (so aufgrund des kollektiven Denkens der Umma als universeller Gemeinschaft aller Muslime). Diese Tatsache aber werde in den meisten westlichen Ländern aus falsch verstandener Toleranz der permissiven Gesellschaftsformen verkannt, deren laizistische Auffassung die Aufklärung der westlichen Gesellschaft verhindere (deshalb: „Von Muslimen können Christen die Grenzen der Toleranz lernen“³⁸). Und so wird sogar ein Identitätsverlust in Kauf genommen, der indes zum Kalkül des Fundamentalismus gehört. Wir werden gleich noch darauf zurückkommen.

Doch betrachten wir noch kurz die „Wertordnung“, die dem Fundamentalismus im Islam einen totalitären Stempel aufdrückt, insofern diese alle Lebensbereiche des Menschen durchdringt und zu durchdringen hat. Zunächst darf nicht unerwähnt bleiben, daß es sich, wie auch im Islam selbst, um kollektives Denken handelt, das der Individualität keinerlei Eigenbedeutung zumäßt.³⁹ Staat und Religion können nicht getrennt und bürgerliche oder moralische Pflichten können nur aus der rigiden Schriftgläubigkeit abgeleitet werden: die Schari'a gilt als einziges von Allah ausgehendes Organ

³⁷ A.a.O., S. 4f..

³⁸ A.a.O., S. 102.

³⁹ A.a.O., S. 166: daher richte sich der Kampf des islamischen Fundamentalismus vor allem gegen die „kartesische, mensch-zentrierte Weltsicht sowie auf den Glauben an das Potential der Vernunft auf Kosten der göttlichen Offenbarung.“ Übernommen werden zwar die Errungenschaften der westlichen Welt, aber „zu islamischen Bedingungen“.

der Rechtsprechung (die sogar im nichtfundamentalistischen Ägypten die „Gerichte zu einem Erfüllungsorgan moderner Inquisitoren werden“ läßt und vor allem Intellektuelle durch Häresieverdacht und Verfolgung einzuschüchtern versucht⁴⁰). Konkret bedeutet dies: „Ein *Schari'a*-Staat ist ebenso furchterregend wie der NS-Staat oder die Diktatur Stalins“, in denen ebenfalls eine „Atmosphäre intellektuellen Terrors“ herrschte.⁴¹ Die Kompromißlosigkeit dieser weltübergreifenden islamistischen Vorstellung verhindert folglich jeden Ansatz eines Konsenses, weil schon die Anerkennung der Grundwerte wie Freiheit, Menschenrechte, Demokratie usw. negiert werden, so daß die *Hisbah* (die islamische Rechtsnorm) grenzüberschreitend und unter Nichtachtung demokratischer Staatsformen zu einem Völkerrecht gemacht wird.⁴² Des immer gefährlicher auftretenden Islamismus, der besonders durch die Migration verbreitet werde, könne sich der demokratische Westen wohl kaum durch ‘Toleranz anderer Gesellschaftsformen’ erwehren, doch das „Fehlen einer Leitkultur“ und die Idealisierung der Multikulturalität öffne Tür und Tor.⁴³ Daher könne Europa sich gegen einen importierten islamischen Fundamentalismus nur durch eine „restriktive Einwanderer- und Integrationspolitik ... als demokratisches Mittel schützen“, zugleich aber einen Friedensdialog mit liberalen islamischen Staaten etablieren.⁴⁴ Ein mutiges Wort!

Tibis Postulat hinsichtlich eines zu führenden konstruktiven Dialogs zwischen den Kulturen heißt daher auch, daß kein ernstzunehmender Diskurs möglich ist, wenn nicht diese archai-

⁴⁰ A.a.O., S.104.

⁴¹ A.a.O., S. 107f.

⁴² A.a.O., S. 115 unter Bezug auf den Fall Rushdi.

⁴³ A.a.O., S.115. Es ist wohl bemerkens- und bewundernswert, daß die Bedeutung des in Deutschland so verpönten Begriffs „Leitkultur“ in diesem Zusammenhang vor Augen geführt werden muß!

⁴⁴ A.a.O., S. 158.

schen Strukturen und die Schriftgläubigkeit revidiert werden, da sie in krassem Gegensatz zu den Erkenntnissen der modernen Zeit stehen und ihre Tolerierung einen Rückfall in barbarische Zeiten bedeutet. Als Voraussetzung für einen Weltfrieden fordert Tibi daher: „Der Bedarf an einer universell gültigen Ethik als Basis einer internationalen, d.h. kulturübergreifenden Moralität ist in unserem Zeitalter größer, als dies welthistorisch je der Fall gewesen ist. Die fundamentalistische Herrschafts- und Ordnungslehre der *Hakimiyyat Allah* (Gottesherrschaft, islamistisches Ordnungskonzept, E.J.) steht im Kontrast zum benötigten Brückenschlag zwischen den Zivilisationen im Rahmen eines Konsenses über eine kulturübergreifende Moralität, die als Basis für einen demokratischen Frieden dienen könnte“.⁴⁵ Dies aber erfordert wohl eine Ethik, die den Glauben an einen personalen Gott oder irgendeine andere religiöse Form nicht ausschließt, sondern vielmehr im Sein das Verbindende aller Lebens- und Denkweisen ortet und dennoch der Religion ihre Bedeutung erhält. Die ontologische Ethik ist eine solche Ethik.

Nach der etwas ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Islamismus, der hier nur als besonders prägnantes Beispiel die konträren Standpunkte unserer Welt eindrucksvoll dokumentiert, ist es nur gerecht, auch einige kritische Anmerkungen zum Wertverständnis der westlichen Welt anzufügen, das in seiner derzeitigen Ausformung durchaus auch zur Entfremdung der Kulturen beiträgt. Darüber hinaus muß noch einmal betont werden, daß mit dem Wertverständnis immer auch das Verständnis der eigenen

⁴⁵ A.a.O., S. 85f. Vgl. auch die kürzlich erschienene Abhandlung von B. Liebsch: *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit, Differenz, Gewalt*. Berlin 2001, in der der Vf. auf die Einebnung von Gegensätzen, aber auch auf ihre Radikalisierung verweist, um zugleich die daraus resultierende Problematik des interkulturellen Lebens zu untersuchen.

Identität verbunden ist, und in diesem Punkt lassen sich bedauerlicherweise nicht nur positive Beobachtungen heranziehen.

Ein erstes Moment, das als wesentliches zum Kulturkonflikt beiträgt, ist gewiß die Auffassung der Moderne vom Primat der Subjektivität und der Vernunft, auf welchem letztlich die Auffassung von Freiheit (die allerdings auch ihre Grenzen überschreitet) und Recht aufbaut. Der Glaube, d.h. das religiöse Leben und seine Wertvorstellungen dagegen haben an Bedeutung eingebüßt, das theozentrische Weltbild wird durch ein anthropozentrisches ersetzt, der Wandel der Werte ist eingeleitet. Habermas führt diese Entwicklung folgendermaßen vor Augen: „In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebensoviele Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität ... Kant legt diesen reflexionsphilosophischen Ansatz zugrunde ... setzt die Vernunft als den obersten Gerichtshof ein, vor dem sich rechtfertigen muß, was überhaupt auf Gültigkeit Anspruch erhebt ... Dieses Wissen hatte sich insgesamt von der Sphäre des Glaubens ... abgesondert“.⁴⁶

Eine Vielzahl von Beispielen ließe sich anführen, um zu belegen, daß moralisches Handeln höchstens im Mikrobereich (und auch dort nur marginal) als bewußt erkanntes Mittel des Zusammenlebens eingesetzt wird. Aber dieser Einfluß auf die Struktur der Gesellschaft insgesamt ist minimal, während alle Handlungsweisen auf der direktiven Ebene dem Utilitarismus, Pragmatismus und der daraus folgenden Effizienz des eigenen „Wohllebens“ zum Opfer fallen. Man denke nur an die Kontroversen im Klimaschutz, die in den Weltkongressen zu keinerlei überzeugenden Ergebnissen gelangen konnten, weil nationale Eigeninteressen dies verhinderten. Man denke an die Ausbeutungstrategien der hochtechnisierten

⁴⁶ J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985, S. 29f.

Länder, aber auch an die Unterdrückungsmechanismen der sich nun in Freiheit befindenden ehemaligen Kolonialländer. Man kann noch weiter gehen und im eigenen Bereich den schwindenden Respekt vor dem Alter, die ausufernden und zuhöchst fragwürdigen und grenzüberschreitenden Freizeitbeschäftigungen usw. anführen, um auf die desolate Haltung hinsichtlich von Werten aufmerksam zu machen, die als Verlust der Werte auftreten und damit zugleich als *Identitätsverlust*. Besonders drastisch zeigt sich der Werte- sc. Identitätsverlust durch den Verlust der Geistigkeit,⁴⁷ welcher darin gipfelt, daß alle erdenklichen Primitivismen zum „Kult“ erhoben werden und damit Vorbildcharakter erhalten. Ganz klar ist, daß solche Entgleisungen aller Welt durch die medialen und verkehrstechnischen Möglichkeiten vor Augen geführt werden und eine Kollision der Wertvorstellungen nur fördern, auch wenn die Gesetzgebung Werte theoretisch verankert hat, die dem faktischen Handeln aber häufig (zu häufig !) diametral entgegenstehen. Auf der anderen Seite stumpft die Sensibilität für Werte gerade durch die massenmediale Übertragung von Massakern oder Ungerechtigkeiten, die die Schlagzeilen der täglichen Medien bestimmen, bei den meisten Menschen eher ab als daß die an sich zu erwartende und mit dem Schlagwort ‘Betroffenheit’ bezeichnete Wahrnehmung mehr als nur ohnmächtigen Zorn oder Gleichgültigkeit hinterließe. Auch der Appell engagierter Menschenrechtsorganisationen an die führenden Nationen dieser Welt stößt in der Regel auf taube Ohren, wenn es um Interventionen zur Beseitigung von offenkundigem Unrecht geht. Dann wird scheinheilig von der Unantastbarkeit der von entsprechenden Staaten durchgesetzten Gesetzgebung gesprochen, mit denen natürlich enge wirtschaftliche

⁴⁷ Den man mit den Worten Tibis als „Sinnkrise der Säkularität“ bezeichnen könnte (Der Fundamentalismus im Islam, S. 16).

Kontakte gepflegt werden oder deren Ressourcen für das eigene Wohl erforderlich sind.

Alle diese hier nur skizzierten Probleme offenbaren, daß wir von einer „Kultur des Friedens“ weiter entfernt sind als je, was allein schon durch die Nähe der Völker, d.h. das Aufeinanderprallen absolut gegensätzlicher Wertvorstellungen hervorgerufen wird. So wird die unbewußte oder auch bewußte Unterschätzung der Gefahr durch die fundamentalistische Bedrohung auch weiterhin das Bild des politischen Dialogs bestimmen, wenn nicht von beiden sich zur Zeit voneinander immer weiter entfernenden Kulturen ein gemeinsames Fundament gefunden wird.

III

Dieses Fundament kann nach eingehender Reflexion des bisher Gesagten nur in einer *Werterfahrung* zu finden sein, die interkulturell, intersubjektiv und nicht zuletzt auch überreligiös ist, was so abwegig nicht scheint, wenn man einmal in Betracht zieht, daß in den meisten Kulturen und Religionen Grundwerte beschrieben werden, die durchaus kompatibel sind. Ihre Entwurzelung aus einem ethischen Kontext und besonders ihre Vereinnahmung und bewußte Fehldeutung sowie das Beharren auf Normen, die der Zeit nicht mehr entsprechen, verhindern jedoch einen Konsens. Betrachten wir einmal einige wesentliche für die Werterfahrung charakteristische Kriterien, die - legte man sie einem Christen, Muslim, Hindu oder Buddhisten usw. vor - kaum auf Unverständnis stoßen würden, insofern sie als Grundwerte des menschlichen Lebens fast in jeder Religion auftauchen. Wir erläutern diese Kriterien der Werterfahrung allerdings im folgenden bereits unter dem Aspekt einer ontologischen Erfahrung, die als übergreifende Erfahrung *jedem* Menschen zu Bewußtsein gelangen kann, ohne daß seine

Religiosität oder seine kulturabhängige Mentalität dadurch beeinträchtigt würde. Gleichwohl muß einschränkend betont werden, daß durch die Nichtbeachtung der Tatsache der Gleichwertigkeit der Menschen im Sein jeder Versuch einer Einsicht in die zu schildernden Zusammenhänge scheitern und jede Diskussion über Werte ad absurdum führen müßte.

a) Die Menschenwürde

Die Anerkennung der Menschenwürde als Wert ist das oberste, aber zugleich auch das problematischste aller Kriterien, die bei der Charakterisierung der Werterfahrung bedacht werden müssen, denn sie bezieht sich auf die Tatsache des Lebens als Prinzip selbst. Sie bezeichnet auf den ersten Blick vor allem Vorstellungen der abendländischen Tradition, die in totalitären und fundamentalistischen Staaten wohl kaum zur Geltung kommen können. Doch auch in diesen Staaten sind die Wurzeln einer solchen Auffassung vorhanden, gleichwohl verdrängt durch Zustände, die nicht im religiösen oder ethischen Bereich zu suchen sind. Eine Wiederbelebung der Bedeutung der Menschenwürde im Bewußtsein der Menschen könnte also nur dann erfolgen, wenn eine Besinnung auf die wirklichen Werte der jeweiligen Kultur stattfände und zugleich auch die sogenannte Tradition auf ihre zeitgemäßen Implikate kritisch analysiert würde. Da die Menschenwürde aber - versteht man sie als Resultat der Existenz im Sein (und religiös betrachtet: als Resultat eines Schöpfungsaktes) - nur dann verletzt wird, wenn diese Tatsache negiert wird, so wird nicht zuletzt auch das Sein selbst oder der Schöpfungsakt als grundlegendes Prinzip in Zweifel gezogen oder der Verachtung preisgegeben.

Die Menschenwürde schließt bereits einige weitere Kategorien der Werterfahrung mit ein: die Freiheit, Unverletzbarkeit, Ehrfurcht und Gleichwertigkeit, vor allem aber auch Mitmenschlichkeit oder Brüderlichkeit und sogar Zuwendung und Liebe (als tra-

gendes Fundament der Bindung zwischen Menschen). Da die Unverletzbarkeit des Menschen sowohl gesetzlich, aber auch im allgemeinen Bewußtsein vor allem nur auf das physische Leben bezogen wird, muß - um eine weitere Dimension der Menschenwürde als ihr grundlegendes Element zu betonen - selbstverständlich auch die geistig-seelische Unversehrtheit hinzugenommen werden (vgl. weiter unten). Alle die Menschenwürde ermöglichen Kategorien sind indes daran beteiligt, wenn es um das Miteinander auch gänzlich unterschiedlicher Individuen geht und sie bestimmen das Mit- und Füreinander.

b) *Wahrheit*

Auf das Grundprinzip der Menschenwürde bezogen sind auch die folgenden Aspekte, als deren umfassender Begriff die Wahrheit zu gelten hat. Es sind Ehrlichkeit, Offenheit, Zuverlässigkeit, Vertrauen und Maß sowie Gutheit als zentraler Gesichtspunkt eines jeden. So wie Vertrauen nur auf dem Horizont von Wahrheit entstehen kann, verhält es sich mit der Offenheit, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit usf. Das heißt, daß alle auf der Wahrheit gründenden Eigenschaften miteinander verbunden sind und die eine ohne die andere kaum würd existieren können. Alle beruhen aber - sind wir gewillt, die Faktizität des Seins und unsere Existenz im Sein anzuerkennen - auf der Erfahrung, daß das Sein selbst Ursache und Prinzip dieser Werte ist.

c) *Geistigkeit*

Die folgenden Kriterien, die zwar auch zu den Werten gerechnet werden müssen, offenbaren aber noch eine weitere Dimension der Werterfahrung, insofern sie auch eine Interpretation des Verhaltens mitliefern, die die ontologische Erfahrung als Entfaltungsprozeß des Individuums auszeichnet. Zu nennen sind u.a. die *Ruhe* (als In-sich-Ruhens), die *Einfachheit* (als auf das Wesentliche bezogene

Einstellung), die *Reinheit* (als nach dem Echten und Wahren strebende Haltung), vor allem aber die *Geistigkeit*, die für die zuvor genannten Werterfahrungen grundlegend ist. Sie ist einerseits diejenige herausragende wesensmäßige Eigenschaft, die dem Menschen in erster Linie eine Lebenshaltung und Weltorientierung vermittelt, die seine Wesensbildung formt und das elementar Menschliche in ihm erweckt. Andererseits aber kann Geistigkeit auch als Wert verstanden werden, den zu erstreben (d.h. das Wesensmäßige des Menschen zu entfalten) als Bedürfnis empfunden werden kann. So ist die Werterfahrung des Geistigen nicht nur als Korrektiv gegenüber allen anderen, den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfernenden Einflüssen zu verstehen, sondern sie ist der Schlüssel zu einem sinnvollen Leben überhaupt. Geistigkeit ist das Fundament der Werterfahrungen des *Glücks*, des *Friedens*, der *Zufriedenheit*; sie erschließt Dimensionen des Lebens, die dem unbewußt Existierenden verborgen bleiben.

d) *Schönheit*

Auch die Werterfahrung der Schönheit gehört zu den Erfahrungen, die dem Leben einen Sinn verleihen, wenn man zuvor Schönheit als Kennzeichnung für zum Ausdruck kommende Geistigkeit versteht. Als nur auf das Äußere gerichtete Eigenschaft verliert sie allerdings ihr wesentliches Moment, insofern nur ihre Singularität zum Maßstab erhoben wird, während Schönheit aber gerade Harmonie bezogen auf ein Ganzes, Umfassendes: ein Wahrhaftiges meint. Sanftheit wäre daher ein Aspekt der Schönheit, ebenso wie Demut oder Reinheit oder Klarheit, ein Moment also, das den Menschen in seinem Innersten berührt und nicht auf seine Triebe, sein Verlangen oder seine Bedürfnisse ausgerichtet ist. Und dennoch - auch wenn es so scheinen mag - handelt es sich nicht um ein „interesseloses Wohlgefallen“ im Kantischen Sinne, denn das Sehnen nach Schönheit ist ein berechtigtes Sehnen als geistig-seeli-

sches Bedürfen, weil es auf der Ebene der aus dem Sein stammenden Lebensqualitäten liegt.

e) *Tapferkeit*

Die aristotelische Kardinaltugend der Tapferkeit gründet in einer Werterfahrung, in der der Mensch sein eigenes Leben nicht in den Vordergrund stellt und sogar bereit ist, es für eine moralische Handlung zu opfern. Freilich ist dies nur eine Seite der Tapferkeit, die vor allem ja auf Handlungen bezogen wird, die eine Aktion bezeichnen, welche aber durchaus auch moralisch ambivalent sein kann. Wir haben weiter oben bereits auf die jeweilige Kehrseite von Tugenden aufmerksam gemacht und auch zu erläutern versucht, daß Tapferkeit keineswegs immer als moralische Handlung verstanden werden kann z.B. wenn Tapferkeit mit Mut (oder gar Übermut) verwechselt wird oder wenn sie nicht einem moralisch vertretbaren Ziel dient. In dem hier gemeinten Sinne aber soll Tapferkeit als Gesinnung verstanden werden, der ein sicheres Wertbewußtsein zugrundeliegt und die die eigene Person zum Erreichen eines ethisch wertvollen Ziels zurückstellt. Begleitet wird Tapferkeit sicherlich von einem weiteren, heute kaum mehr beachteten Wert, der Disziplin, die nicht als Terminus für gehorsames, sich unterordnendes Verhalten preußischer Provenienz zu verstehen ist, sondern als besonnenes, auch gelassenes und ein Ziel mit höchstem Einsatz verfolgendes Handeln.

Während die meisten Wertlehren eine Wertrangordnung formulieren, die sowohl hinsichtlich Qualität als auch Intensität der Werte durch einen hierarchischen Aufbau bestimmt ist, läßt sich an dem oben Zusammengestellten leicht erkennen, daß eine solche Wertrangordnung auf dem Fundament der ontologischen Erfahrung von der Sache her nicht möglich ist. Man könnte daher mit aller Vorsicht und mit gewissen Einschränkungen von einer ganzheitlichen Sicht auf die Werte sprechen, insofern alle Werte einan-

der gewissermaßen bedingen, sich durchdringen und je nach Intensität den einen oder anderen Wert besonders aktualisieren. Wie beispielsweise die Offenheit ohne die Wahrheit nicht möglich ist, so sind auch Tapferkeit oder Ruhe nicht denkbar ohne die Einwirkung eines anderen Wertes, der sowohl als Korrektiv als auch als Verstärker wirkt. Von daher wird verständlich, daß man selbst die z.B. von Scheler beschriebene „erste“ und „niedrigste“ Wertreihe (gebildet aus den Werten des Angenehmen und Nützlichen), die man der pragmatischen oder der Triebssphäre zuordnen kann, aus der Sicht der ontologischen Erfahrung völlig anders zu verstehen hätte. Denn - wie eingangs schon ausgeführt wurde - die Erfahrung des Seins vermag auch den einfachen und alltäglichen Dingen einen anderen Status zu verleihen, weil er immer unter dem Aspekt des Sinnhaften bzw. der Werterfahrung erscheint. Nur wenn die einfachen Handlungen des Alltags unter diesem Gesichtspunkt in das Bewußtsein des Menschen dringen, verlieren sie ihre Belanglosigkeit und erhalten Lebensbedeutung. Dieser Erkenntnisprozeß aber setzt die rigorose Unterscheidung des bloß Zweckhaften und dem Sinnvollen und Lebensbedeutenden voraus. Ein Beispiel:

Ein Waldlauf wird in der Regel mit der Absicht unternommen, an der frischen Luft seinen Körper zu stählen, um dem Trend der Zeit entsprechend eine sportliche, dynamische und junge Ausstrahlung zu erreichen, die Anerkennung verspricht. Damit ist die Zielsetzung der sportlichen Aktivität auf ein Äußeres (die Anerkennung) gerichtet und damit auch als Übernahme der derzeitigen Auffassung vom „Kult“ des Körpers und der Jugendlichkeit erkennbar. Ein Waldlauf kann dagegen auch aufgrund des Bedürfnisses gemacht werden, in Ruhe und Abgeschiedenheit in der Natur zu sein und sich selbst zu finden. Im philosophischen Sinne wäre in diesem Falle von dem Bedürfnis nach einer Erfahrung zu sprechen, die als *Erfahrung der Existenz* einen grundlegenden Wert dar-

stellt.⁴⁸ Diese Erfahrung ist insofern die umfassendste, als alle anderen Werterfahrung in ihr gründen und durch sie begründet werden. Die Erfahrung der Existenz ist von daher auch die Instanz, welche dem Menschen erst die Lebensbedeutung der Werte erschließt und ihn dazu bewegt, Werte als solche zu erkennen und sie als Prinzipien des Lebens zu realisieren. Und mit Lavelle gesprochen: „Der Wert bringt seine Beziehung zum Absoluten im Relativen zum Ausdruck“.⁴⁹ Jedes Denken und jede Tätigkeit, die auf diesen Zusammenhang bezogen sind, transzendieren folglich ihre bloße Funktionalität, indem sie auf dem Hintergrund einer völlig anderen Dimension des Weltverhaltens auftreten und diesem entsprechend auch zum Ausdruck kommen. Will man dennoch an einer Wertrangordnung festhalten, so könnte ein Zugeständnis höchstens in dem Punkt eine qualitative Unterscheidung erlauben, daß der Grad der Intensität darüber entscheidet, wie umfassend und tiefgehend ein Wert die Handlung bestimmt.

Denken und Handeln werden folglich deshalb an Sinn und Wert orientiert, weil diese Prinzipien in der Existenzerfahrung evident werden. Die Existenzerfahrung aber resultiert aus der Seinserfahrung und man kann sie sogar mit dieser aufgrund ihrer Intensität und Qualität ineins sehen, wenn man die Teilhabe am Sein so versteht, daß das Ich im Sein aufgeht und sich gerade dadurch seiner Existenz bewußt wird. Der Mensch wird seiner bis dahin nur unbewußt wahrgenommenen eigenen Existenz ge-“*wahr*“: so wird sie *wahr* und im Bewußtsein real.

Kehren wir zu der eingangs dargelegten Kritik am tradierten Tugend- und Wertbegriff zurück, so ist sicherlich deutlich gewor-

⁴⁸ Über die Erfahrung der Existenz vgl. die Ausführungen weiter unten im 3. Kapitel des dritten Teils. Vgl. auch K. Albert: Die ontologische Erfahrung, a.a.O.

⁴⁹ L. Lavelle: Einführung in die Ontologie (Introduction à l'ontologie). Übers. von K. Albert. Köln 1970, S. 160.

den, daß Werte und die sie realisierenden Tugenden nur dann wirklich ein überzeugtes Handeln des Subjekts evozieren, wenn sie aus dem Inneren stammen, nicht also aus einer rationalen Erkenntnis oder aus Sollensvorschriften, sondern aus dem *Bedürfnis* und dem *Wollen* heraus, sich dieser Welt gegenüber seinem Wesen gemäß als Teil des Seins zu verhalten. Diese Haltung kann überall auf der Welt gelebt werden, sie verbindet die Menschen und überbrückt Barrieren, die durch dogmatische Sichtweisen aufgebaut sind. Die Suche nach den Werten, die diese Haltung konstituieren, hängt indes mit der Haltung des Menschen zur Existenz schlechthin ab: „... la recherche de la valeur est aussi ancienne que la réflexion: celle-ci pose le problème de la valeur dès qu'elle s'interroge sur l'existence pour savoir si elle mérite d'être vécue, sur les différentes fins de son activité pour savoir si elles méritent d'être poursuivies et même sur les différents objets qu'elle rencontre dans le monde pour savoir s'ils méritent qu'on s'y attache“.⁵⁰

⁵⁰ Louis Lavelle: *Traité des Valeurs*. 2 Bde., hier Bd.I, *Théorie générale de la valeur*. Paris 1950, S. V.

