

Daseinsrelativität der Werte

Von Gut und Böse redet niemand mehr, der intellektuell etwas auf sich hält. Von Werten reden heute alle. Parteien debattieren über Grundwerte. Unsere Verfassung wird als Werteordnung verstanden. Und ob wir in einer Zeit des Werteverfalls oder des Wertewandels leben, wird landauf landab erörtert. Die Kirchen empfehlen sich der Gesellschaft weniger durch den Anspruch, den Willen Gottes kundzutun und die Auferstehung von den Toten zu bezeugen als durch das Angebot, die Gesellschaft durch Wertevermittlung zu stabilisieren und der Jugend Wertorientierung zu geben. Die Nato soll der Verteidigung der westlichen Wertegemeinschaft dienen und neuerdings auch deren offensiver Ausdehnung. Insofern scheint die Wertphilosophie zur herrschenden Philosophie der westlichen Welt geworden zu sein. Aber ich nehme an, daß bei Max Scheler darüber keine rechte Freude aufgekommen wäre. Man wird an Heines Wort über die Hegelsche Philosophie erinnert: Sie wurde dünner und dünner und verbreitete sich schließlich über ganz Deutschland. Hegel selbst schreibt einmal, daß das Exoterische und gesellschaftlich Wirksame einer Philosophie immer das Unphilosophische an ihr ist. »Die Menge wird niemals Philosoph sein« – mit diesem Platonzitat beginnt Scheler selbst seinen letzten Aufsatz *Philosophische Weltanschauung* (GW IX, 73).

Die Einführung des Wertbegriffs in die Philosophie war von Anfang an mit einer Zweideutigkeit behaftet. Sie kann nämlich interpretiert werden als Kompensation eines Defizits und mit dessen theoretischem Mangel behaftet, oder aber als eine gedankliche und begriffliche Ausdifferenzierung mit theoretisch bedeutendem Gewinn. Die Kompensation bezöge sich auf die neuzeitliche Reduktion des Seins auf bloßes Vorhandensein, wie sie etwa in David Humes Sein-Sollen-Antithese zum Ausdruck kommt. Diese Reduktion macht es notwendig, den aus dem Sein eliminierten Aspekt des bonum nun als »Wert« sozusagen von außen wieder an die Wirklichkeit

heranzutragen. Dabei liegt es nahe, diesen Aspekt als Ergebnis des Wertens von Subjekten zu betrachten, ein Aspekt, der der Wirklichkeit jeweils sozusagen übergestülpt wird. Ausdifferenzierung, das würde eher positiv heißen: Um die klassische Formel »omne ens est bonum« über den Status einer Leerformel zu erheben, bedarf es einer begrifflichen Trennung dessen, was mit »ens« und dessen, was mit »bonum« gesagt ist. Dabei fiel ja der Begriff des bonum niemals, außer für die Stoa, mit dem Begriff des sittlich Guten zusammen, sondern war der Oberbegriff, der das sittlich Gute unter sich befaßte. Genau das gilt auch für den Begriff des Wertes im Sinne von Scheler. Nicht alle Werte sind sittliche. Für Schelers Begriff des Wertes ist es außerdem wesentlich, daß er eine unendliche Vielzahl von Werten unter sich befaßt. Diese Werte können nicht gleichgesetzt werden mit Gütern, weil sie die Formalobjekte sind, unter denen allererst Dinge als Güter erscheinen können. So wie der Satz »omne ens est verum« nur sinnvoll ist, wenn die Welt uns nicht ein unlesbares Gesicht zukehrt, das aus unzusammenhängenden Einzelimpressionen besteht, sondern wenn diese Impressionen apriorisch strukturiert sind. Wir können Dinge zählen, aber wir können das nur, weil wir über Zahlen verfügen, die wir nicht aus Dingen abstrahiert haben. Und mit Zahlen hat ja die Wertphilosophie die Werte gern verglichen. Zahlen und Werte haben auch dies miteinander gemeinsam, daß sie ins Unendliche gehen, also mehr sind als wir aktual erkennen, und daß wir deshalb immer neue entdecken können. Man könnte sagen, daß Scheler für die Einsicht in das Wesen des Wertes das bedeutet, was Frege bedeutet für die Einsicht in das, was eine Zahl ist.

Was nun den Begriff des Wertes betrifft, so ist der Gebrauch, der in den öffentlichen Diskursen von ihm in der Regel gemacht wird, ganz von der ersten Alternative bestimmt, die ich nannte, also der »kompensatorischen«. Hinter der Rede von Werten steht die vage Vorstellung daß uns die moderne, per definitionem materialistische Naturwissenschaft darüber belehrt, was die Wirklichkeit ist. Menschliche Gesellschaften aber brauchen, um gemeinsam leben, sich verständigen und handeln zu können, darüber hinaus so etwas wie gemeinsame Wertschätzungen. Da es keine objektiven Gründe für diese Wertschätzungen gibt, ist deren oberstes Kriterium der faktische Konsens in einer bestimmten Zivilisation und, in der westlichen Zivilisation, darüber hinaus die Überzeugung von der Konsensfähigkeit für alle gutwilligen Menschen. Ich will dabei schon zu Anfang auf die *petitio principii* hinweisen, die in diesem Konzept

steckt. Werte dienen danach nämlich einem gemeinsamen Zweck, also zum Beispiel dem Frieden, der Kooperation, der Befriedigung der elementaren Interessen aller vom Handeln Anderer Betroffenen. So sind zum Beispiel für Hans Küng Friede und Überleben der Menschheit die Ziele, im Verhältnis zu denen jedes Ethos instrumentelle Funktion hat.¹ Daß Friede und Überleben der Menschheit ihrerseits Werte und zwar die höchsten sind, muß dabei vorausgesetzt, kann aber theoretisch nicht formuliert werden. »Wir brauchen Werte« heißt es. Aber solange Werte etwas sind, was man braucht und nicht etwas, was darüber entscheidet, was man braucht, ist in Wirklichkeit von etwas anderem die Rede als von dem, wovon Scheler sprach.

I.

Ich möchte im folgenden versuchen, den fundamentalen Unterschied zwischen Schelers Wertethik und der Funktion des Wertbegriffs in den öffentlichen Diskursen der Gegenwart aufzuweisen anhand des für jede Ethik zentralen Problems des Verhältnisses der Absolutheit des Sittlichen und der Pluralität und Relativität geschichtlicher Ethosformen. In den gegenwärtigen öffentlichen Debatten ist dieses Verhältnis ein antinomisches und dialektisches. Relativismus in der Ethik und Verabsolutierung des eigenen, das heißt des spätbürgerlichen individualistischen Ethos der westlichen Zivilisation stehen unvermittelt nebeneinander, und jede der beiden Positionen treibt die entgegengesetzte und damit die eigene Aufhebung bewußtlos aus sich hervor. So soll der Relativismus, der Verzicht auf unbedingte Wahrheitsansprüche, Bedingung friedlicher Koexistenz sein. Diese aber soll – in einem ganz und gar nicht hypothetischen Sinn – von allen diskussionslos als höchster Wert anerkannt werden. Ein anderes Beispiel für diese Dialektik: In der Menschenrechtsdebatte wird von den westlichen Ländern ein naturrechtlicher Anspruch mit universaler Geltung erhoben. Andere Länder wie zum Beispiel China weisen diesen Anspruch mit einem Argument zurück, das selbst wieder aus Europa stammt und für das seinerseits nun universelle Geltung beansprucht wird, das Argument des Kulturrelativismus. Die europäische Naturrechtsidee, so sagt man, ist Ausdruck eines westlichen

¹ Vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

Wertesystems, dem gegenüber andere Wertesysteme für ihren Bereich gleichen Respekt verdienen. (Daß fremde Wertesysteme Respekt verdienen, ist allerdings nun wiederum eine universalistische Behauptung, die relativistisch in Frage gestellt werden kann.) Da der ethische Relativismus in der westlichen Welt die herrschende Doktrin ist, muß Europa seinen Anspruch entweder fallen lassen oder aber ohne weitere Rechtfertigung sein Wertesystem auszubreiten suchen, was hinausläuft auf Kulturimperialismus und was uns der Möglichkeit beraubt, zwischen den wirklich universalen Rechten jedes Menschen und deren europäischer individualistischer Ausprägung zu unterscheiden. Das individualistische Naturrecht der Aufklärung ist ja in der Tat viel eurozentrischer als das aristotelische, das eine sehr große Bandbreite für zivilisatorische Vielfalt kennt. Universalismus und Eurozentrismus, Wertabsolutismus und Wertrelativismus schlagen so in den gegenwärtigen Debatten ständig ineinander um.

Anders bei Scheler. Die Behauptung der Absolutheit der Werte und ihrer Rangordnung einerseits, die Entdeckung der tiefgreifenden Unterschiedlichkeit geschichtlicher Ethosformen andererseits bedingen und stützen einander. Wertmetaphysik und Kultursoziologie bilden bei Scheler das Ganze einer kohärenten Theorie. Schelers Kritik am herrschenden Relativismus, für den Werte Projektionen subjektiver Wertungen sind, beruht zunächst auf einer phänomenologischen Analyse, die derjenigen Husserls analog ist. Dabei ist wohl die wichtigste Entdeckung oder Wiederentdeckung Schelers die Intentionalität des Fühlens. Wiederentdeckung sage ich, weil das Phänomen auch in älteren Zeiten nicht verborgen war, wenngleich es immer in das Prokrustesbett des Dualismus von Denken und Wollen gepreßt und damit entstellt wurde. Aber es lohnt sich doch darauf hinzuweisen, daß zum Beispiel der große Arnauld gegen die im 17. Jahrhundert dominierende Auffassung Einspruch erhob, Freude sei ein subjektiver Zustand, der verschiedene Ursachen haben könne. Arnauld schrieb, daß Freude nicht nur verschiedene Ursachen sondern verschiedene Formalobjekte habe, durch die sie selbst qualifiziert wird. Freude ist immer Freude über etwas, und dieses worüber ist, so schreibt Arnauld, *causa formalis* nicht *causa efficiens* der Freude.² Die Analyse des Werterlebens ergibt, daß Werte weder Produkte noch Ursachen, sondern Gegenstände unseres Fühlens sind. Dieses

² Antoine Arnauld, *Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens*, *Œuvres*, Lausanne 1775–83, X, 62.

intentionale Gefühl muß keineswegs immer von einem adäquaten Gefühlszustand begleitet sein. So können wir die Diskrepanz zwischen dem Strahlenden und Freudigen eines Frühlingsmorgens und unserer eigenen niedergeschlagenen Stimmung besonders schmerzlich wahrnehmen. Und wenn die Freude eines Menschen über ein Geschenk, das wir ihm machen, nur Ursache und nicht Gegenstand unserer eigenen Freude wäre, dann wäre jedes beliebige egoistische Vergnügen prinzipiell nicht von anderer Art als diese Freude. Man könnte dem, der uns einen Blumenstrauß schenkt, nur sagen, daß man sich freut, daß er sich selbst eine Freude gemacht hat auf diese für uns angenehme Art. Dank schulden wir niemandem für das, was er uns zuliebe gern tut. Das alles ist ganz kontraintuitiv. Es ist ein theoretisches Konstrukt, das auf einer falschen Beschreibung dessen beruht, was es zu erklären vorgibt. Das Interessante an Schellers kritischen Überlegungen ist dabei dies: Scheler sieht im ethischen Kulturrelativismus eine verborgene eurozentrische Verabsolutierung der Wertordnung der bürgerlichen Epoche der Neuzeit (vgl. GW II, 305 f.).

Sein Gedanke dabei ist der folgende. Wenn in der fühlenden Wahrnehmung von Werten nicht wirklich etwas Objektives wahrgenommen wird, wenn also Wertungen bewußte oder unbewußte Setzungen sind, dann muß es Gründe für diese Setzungen geben, die von den wahrgenommenen Werten verschieden sind. Es muß den Menschen um etwas gehen, wenn sie Werte setzen oder wählen, und das, worum es ihnen geht, kann nicht wiederum der gewählte Wert sein, denn dieser entspringt ja erst der Setzung. Worum geht es den Menschen also? Es geht ihnen um die Optimierung ihrer Selbsterhaltung, um subjektive Befriedigung, um Förderung der in einer bestimmten historischen Situation gesellschaftlich nützlichen Tätigkeiten und Eigenschaften. Nützlichkeit in diesen Hinsichten ist also der Wert, im Verhältnis zu dem alle anderen Werte gewählt oder gesetzt werden. Genau das aber ist nach Scheler das Kennzeichen des Ethos des bürgerlichen Zeitalters und des Kapitalismus. Indem allen anderen Epochen und Kulturen dieses ethische Kriterium unterstellt wird, entpuppt sich der herrschende Relativismus als Verabsolutierung der Moral der eigenen Gesellschaft, die sozusagen die Wahrheit aller anderen zu sein beansprucht. Die bürgerliche Ethik versteht sich als das Zu-sich-Kommen der eigentlichen Antriebe des Menschen, als Emanzipation der naturalen Basis des Ethos aller früheren Epochen. Darin übrigens ganz ähnlich der griechischen Sophistik, die

entdeckt zu haben beanspruchte, worum es allen Menschen im Grunde geht und immer gegangen ist. Demgegenüber ist Schellers Pluralismus und Kulturalismus viel radikaler. Er geht nicht davon aus, daß alle Menschen, ungeachtet ihrer kulturellen Verschiedenheit, im Grunde dasselbe schätzen und dasselbe verwerfen. Auch er kennt zwar Nietzsches Gestus des Entlarvens, wie vor allem aus seiner Schrift über das Ressentiment hervorgeht. Aber diesem Entlarven vorgeordnet ist immer die *intentio recta* des Phänomenologen, der versucht, mit den Menschen, über deren Sehweise er spricht, in dieselbe Richtung zu blicken und zu fragen, was es da zu sehen gibt. Denn wenn jemand etwas zu sehen glaubt, dann sieht er etwas, sogar wenn das was er sieht, eine Halluzination ist. Auch Halluzinationen sind, wie Scheler überzeugend dartut, Gegenstände und nicht Zustände, und das Halluzinieren ist ein intentionaler Akt, der gar nicht beschrieben werden kann ohne daß der entsprechende intentionale Gegenstand beschrieben würde (GW III, 217 f.). Scheler nimmt also die geschichtlichen Wertordnungen, aus denen sich dann jeweils bestimmte Normensysteme ergeben, in ihrer Differenz ernst. Was von einem Menschen, ja auch was von einem Tier als Wert erlebt wird, *ist* ein Wert, und wir müssen annehmen, daß das Wertreich unendlich ist. »*Omne ens est bonum*«, das kann werttheoretisch so ausgedrückt werden: In allem was ist, können immer wieder neue Qualitäten durch entsprechende Akte des Fühlens zur Anschauung kommen. Wir können uns Personen vorstellen, die eine andere als die menschliche Natur haben und denen Wertqualitäten zugänglich sind, die uns Menschen für immer verschlossen bleiben. Die spezifischen Personwerte würden allerdings auch für diese gelten. Aber wir brauchen nicht zu hypothetischen Annahmen greifen. Ein reales Beispiel haben wir in der Entwicklung der Kunst vor uns. Die Kunst des 20. Jahrhunderts hat uns die ästhetische Qualität von Gegenständen und Oberflächenstrukturen erschlossen, die bis dahin unentdeckt war. Aber da solche Qualitäten objektiv sind, bleiben uns diejenigen nicht verschlossen, die in früheren Epochen den Fokus der Aufmerksamkeit bildeten. Wir können lernen zu sehen, was sie sahen. Und wir können darüber hinaus aufgrund der Entdeckungen der modernen Kunst in den älteren Werken Qualitäten wahrnehmen, die deren Schöpfer möglicherweise selbst nicht wahrgenommen haben. Wie der Künstler sehen lehrt, so auch der sittliche Genius, der unter Umständen als erster und ganz allein einen sittlichen Wert entdeckt, den er dann, vor allem durch sein Vorbild, auch anderen erschließt.

Unter dem Gewicht einer solchen neuen Einsicht werden die Vorzugsregeln eines älteren Ethos nicht einfach obsolet, aber dieses ältere Ethos wird relativiert. So bleibt auch für die großen christlichen Lehrer wie Augustinus oder Thomas von Aquin die antike Wertrangordnung unberührt, nach welcher der Mensch, dem es in seinem Handeln um Ehre und Ruhm geht, edler ist als der, der sich von sinnlichem Egoismus leiten läßt, also der Mäzen edler als der Geizhals und der tapfere Krieger edler als der Feigling. Nur wird dieses Ethos dadurch relativiert, daß unter dem Gesichtspunkt der Gottesliebe die Rechte nicht wissen soll, was die Linke tut, und also Handeln um Ruhmes willen immer noch eine, wenn auch edlere Form des Egoismus ist. So schreibt Augustinus, die Römer seien ihrer ruhmreichen Taten wegen ein edles Volk und hätten den Ruhm, den sie besitzen, verdient. Nur gelte für sie das Wort des Evangeliums: »Sie haben ihren Lohn dahin«. Das heißt, indem sie den Ruhm erhalten haben, den sie verdienen, haben sie, was sie wollten, und können nicht erwarten auch noch zur Seligkeit Gottes zu gelangen.³ Auch in Dantes *Inferno* gibt es edlere und unedlere Menschen. Ähnliches gilt für die christliche Demut, die in der aristotelischen Ethik keinen Platz hat. Nur wer den Wert der Ehre zu schätzen weiß, kann eine Tugend besitzen, die auf das Gut der Ehre um eines höheren Gutes willen verzichten läßt. So dachte übrigens auch Gandhi, wenn er den Gewaltverzicht lehrte. Gewaltlosigkeit war für ihn die höchste Form der Tapferkeit, und er erklärte mehrmals, daß ihm Gewalt lieber sei als Gewaltlosigkeit aus Feigheit oder Gewaltlosigkeit verbunden mit Haß und Ressentiment.

Das reichere, auf breiterer Wertintuition beruhende Ethos bedeutet nicht die Negation, sondern die Relativierung der Werteinsichten eines niedrigeren. Manchmal allerdings bedeutet es auch die Kritik seiner immanenten Vorzugsregeln, wenn diese nämlich auf Täuschungen beruhen, deren Quellen aufgedeckt werden können. Diese Quellen sind immer subjektive Interessen, die sich der Werteinsicht in den Weg stellen. Das wichtigste wertfälschende Interesse ist für Scheler wie für Nietzsche das Ressentiment, also das Interesse des Schwachen, sein Selbstwertgefühl und seinen Status durch eine Umwertung der Werte aufzubessern. Der erste, der meines Wissens Schwäche als die eigentliche Quelle alles Bösen aufzuzeigen versuchte, war übrigens Rousseau. Gottes Güte folgt für Rousseau analytisch

³ Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* V, 14–16.

aus seiner Allmacht.⁴ Aber das wäre wohl in den Augen Schelers selbst bereits eine Ressentimenttheorie, weil hier das Böse gar nicht eigentlich böse, sondern nur unvermeidliche Folge des eigentlich Bösen, nämlich der Ungleichheit ist. Für Scheler ist dagegen erst diese Folge der Schwäche böse, aber das kann sie nur sein, wenn sie nicht eine notwendige Folge ist, sondern nur eine mögliche. Man kann nämlich auch gegen das eigene Interesse an der Hierarchie der Werte festhalten. Auf die Fälschung der Werte verzichten, obgleich man dadurch seinen Status verbessern könnte, zeigt allerdings bereits eine gewisse Ichstärke, die ihr Selbstwertgefühl nicht aus dem Vergleich mit anderen zieht.

Die Pluralität der geschichtlichen Ethosformen nicht nur, sondern der Vorzugsregeln jeder Art von Wertschätzung beruht nach Scheler auf einer Verschiedenheit von Interessen. Und zwar nicht so, wie zum Beispiel der Marxismus will, daß Werte nur Ausdruck von Interessen sind. Diese Auffassung wird im *Formalismus* einer schlagenden Kritik unterzogen. Warum, so schreibt Scheler zum Beispiel, wird ein Arbeiter von seinen Kollegen getadelt und verachtet, weil er, seiner persönlichen Interessenlage folgend, sich am Streik nicht beteiligt? (vgl. GW II, 187 f.) Er schadet der gemeinsamen Sache, so sagt man. Aber warum soll ihn die gemeinsame Sache interessieren, falls sein eigener Vorteil größer ist, wenn er die gemeinsame Sache ignoriert? Man könnte ihm im Interesse der Gruppe die Sache verleiden durch Nachteile, die man ihm einbrockt. Aber woher darüber hinaus der Tadel, woher die moralische Verachtung? Weil, so antwortet Scheler, Solidarität ein Wert ist, der sich nicht einfach aus Interessen ableiten läßt. Allerdings wird dieser Wert gesellschaftlich nur anerkannt, wenn die fundamentalen Interessen der Gesellschaft dieser Anerkennung nicht im Weg stehen.

Und hier bin ich nun bei Schelers Erklärung des ethischen Pluralismus. Scheler vertritt dezidiert die These, daß Ethosformen nur dann gesellschaftliche Relevanz gewinnen, wenn das nützlich ist für die basale, gesellschaftsstabilisierende Bedürfnisbefriedigung. Scheler lobt deshalb den Utilitarismus als diejenige Theorie, die dieses Geheimnis ausplaudert (vgl. GW II, 188). Nützlichkeit ist das fundamentale Selektionskriterium gesellschaftlicher Moralen. Dies allerdings auszusprechen ist gerade nicht nützlich. Der Utilitarismus – wie übrigens jeder Konsequentialismus – widerspricht sich inso-

⁴ Vgl. Jean Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, ed. Garnier S. 342, Anm.

fern selbst, als das Nützliche viel stabiler gewährleistet ist, wenn es sich als »gut« in einem nicht auf Nutzen bezogenen Sinne empfiehlt. So war die Staatstheorie von Thomas Hobbes den absolutistischen Herrschern seiner Zeit gar nicht willkommen, obgleich diese Theorie den Absolutismus rechtfertigte. Aber indem sie das göttliche Recht der Könige aus dem wohlverstandenen Egoismus der Bürger ableitete, beraubte sie es jenes Glanzes, der nach Überzeugung der Zeit besser geeignet war, es zu stabilisieren als die rationale Deduktion seiner Vernünftigkeit. Nützlichkeit ist, so zeigt Scheler, nicht das Wesen der Werte, auch nicht der gesellschaftlich geltenden, also nützlichen. Die christlichen Märtyrer, die ihren Glauben bezeugten, hatten keinen Nutzen im Auge, auch nicht den der Kirche. Aber das gilt auch für den, der gesellschaftlich Nützliches tut unter Aufopferung eigener Interessen, also zum Beispiel der tapfere Soldat, der sein Land gegen äußere Feinde oder der Widerstandskämpfer der es gegen eine tyrannische Herrschaft verteidigt. Sie werden auch dann geehrt, wenn der Kampf verloren ging. Und dies nicht nur im Blick auf künftige Kämpfe, sondern auch dann, wenn solche gar nicht mehr zu erwarten sind. In diesem Fall allerdings ist ihre öffentliche Ehrung immer weniger nützlich und wird deshalb vermutlich allmählich einschlafen. Nicht aber die Achtung und Bewunderung durch diejenigen, die weiterhin imstande sind, den Wert eines selbstlosen Opfers wahrzunehmen. Die Rede vom »Wertewandel« ist für Scheler so sinnlos wie es eine Rede von Zahlenwandel oder Farbenwandel wäre. Was sich wandelt, sind immer nur sozialrelevante Vorzugsregeln und Normen.

Schelers Kulturalismus ist also radikaler als der herrschende Relativismus, weil er nicht auf der Annahme beruht, es sei in allen Kulturen letzten Endes immer nur um dasselbe gegangen. Nur bei der Selektion des gesellschaftlich Relevanten ging es immer um dasselbe. Tapferkeit, die das eigene Leben riskiert, ist ein Wert der niemals reduzierbar ist auf den gesellschaftlichen Nutzen dieser Tapferkeit. Das Luzerner Denkmal für die Schweizer Soldaten, die in der Verteidigung der Tuilerien fielen, ist nicht eine Apotheose des Ancien Regime. Es trägt die Inschrift »pro fide ac virtute«. Sekundärtugenden, könnte man sagen. Aber wenngleich auch Sekundärtugenden nicht mehr Tugenden sind, wenn sie bewußt in den Dienst einer schlechten Sache treten, so beziehen sie doch umgekehrt ihren Wertcharakter nicht erst aus der guten Sache, der sie dienen, sondern sind, solange sie der guten Sache dienen, an sich selbst wertvoll. Und das hat man auch immer gewußt. Es hat immer eine Ehre des Dienens

gegeben, die mit einem eigenen Stolz gegenüber dem verbunden war, dem man dient. Das Wort des preußischen Generals »Dem König gehört mein Leben, nicht meine Ehre« drückt dies gut aus. Die Ehre des Offiziers beruht darauf, daß sein Leben dem König gehört. Aber eben diese Ehre gehört dem König nicht. Wenn also der Wert der soldatischen Tapferkeit nie bloß aus ihrem Nutzen für die Gesellschaft bestand, so wird doch das Fühlen dieses Wertes seine gesellschaftliche Relevanz verlieren, wenn diese Form der Tapferkeit ihre Funktion verliert, weil für sie kein Bedarf mehr besteht.

Die Radikalität des Schelerschen Kulturrelativismus hängt also eng zusammen mit seinem Wertabsolutismus. Nur wenn wir annehmen, daß das, was an Werten und Wertrangordnungen in einer bestimmten Gesellschaft in Geltung ist, objektiven und absoluten Charakter hat, müssen wir es ernst nehmen und dürfen es nicht auf angeblich für alle Menschen gleiche Interessenstrukturen reduzieren. Und nur wenn dies der Fall ist, wenn also die Kreativität einer Kultur nicht in Wertschöpfung sondern in Wertselektion besteht, ist es möglich, zu dem zu kommen, was Gadamer »Horizontverschmelzung« nennt. Das heißt, es ist möglich, unsere eigene Wertwahrnehmung durch die Begegnung mit anderen Kulturen zu erweitern.

II.

Strenge Objektivität der Werte einerseits, interessenbedingte Perspektivität in ihrer Wahrnehmung und Selektion, das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen bei Scheler kann aber erst wirklich geklärt werden, wenn wir näher bestimmen, was denn »Objektivität« bzw. Absolutheit der Werte für Scheler bedeutet. Und um sich das klar zu machen, ist es dienlich, Schelers Kritik an der Rezeption seiner Theorie durch Nicolai Hartmann ins Auge zu fassen. In der zweiten Auflage des *Formalismus* nimmt Scheler Bezug auf diese Rezeption und Fortführung in Hartmanns *Ethik*, die im Verhältnis zum *Formalismus* etwa die Stellung beansprucht, die Kants *Metaphysik der Sitten* zur *Kritik der praktischen Vernunft* einnimmt. Scheler würdigt dieses Unternehmen in mehreren Hinsichten. Hartmanns Weise, das »objektive« Sein des Wertreichs zu denken, weist er jedoch mit einer ganz ungewöhnlichen Schärfe als unphilosophisch zurück. Er spricht von einem »den lebendigen Geist erstarrenden Objektivismus und Ontologismus«, von einem »allzu handgreiflichen Realontologismus

und Wertwesensobjektivismus« und fährt dann fort: »Überhaupt muß ich einen vom Wesen und möglichen Vollzug geistiger Akte ganz unabhängig bestehenden Ideen- und Werthimmel – unabhängig nicht nur von Mensch und menschlichem Bewußtsein, sondern von Wesen und Vollzug eines lebendigen Geistes überhaupt – prinzipiell schon von der Schwelle der Philosophie zurückweisen« (GW II, 21). Von welcher Art ist das »Sein« der Werte? Hartmann hatte sich diese Frage schon in seiner eigenen Metaphysik vom Hals geschafft durch seine Kritik an der Differenz von Sosein und Dasein. Es gibt danach überhaupt nicht verschiedene Weisen zu existieren, zu sein. Menschen, Tiere, Zahlen, Ideen, Werte sind oder sie sind nicht. Dasein bedeutet immer dasselbe. Und das gleiche gilt dann natürlich für die Akte, in denen dieses An-sich-Sein erfaßt wird. Hartmann schreibt: »Das Meinen des idealen An-sich-Seins steht vollkommen auf einer Stufe mit dem Meinen des realen An-sich-Seins.«⁵ Dasein bedeutet nichts anderes als Unabhängigkeit, Distinktheit eines Soseins. Wenn also Werte nicht Setzungen und nicht Sache subjektiver Wertungen sind, dann heißt das per definitionem, sie *sind* in jedem denkbaren Sinn des Wortes »sein«. Dabei leugnet Hartmann natürlich nicht, daß zu bestimmten Werten jeweils bestimmte Relationen gehören. Der Wert einer Tugend impliziert den Bezug zum Menschen als deren möglichen Trägern und der Wert des Nützlichen den Bezug zu Lebewesen, für die das Nützliche nützlich ist. Aber diese Relation ist ihrerseits wieder eine ideelle, dem an-sich-seienden Wert immanente. »Das Für-mich-Sein der Güter beruht schon auf dem An-sich-Sein der Güterwerte.«⁶ Die Existenz dieser Werte aber ist nicht nur von der wirklichen Existenz ihrer Träger unabhängig, sondern auch von der Möglichkeit geistiger Akte, in denen sie zur Gegebenheit kommen. Das Reich der Werte ist, so schreibt Hartmann, »ebenso jenseits der Wirklichkeit wie jenseits des Bewußtseins«.⁷

Hier setzt Schelers Widerspruch ein. Werte ebenso wie Zahlen sind intentionale Gegenstände, deren Sein das mögliche Gegenstand-Sein in intentionalen Akten ist. Ohne den Bezug auf diese Möglichkeit hat es so wenig Sinn, von Werten zu sprechen wie es Sinn hat,

⁵ Nicolai Hartmann, *Ethik*. Berlin 1926, S. 138. Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen die Dissertation von Beata Kita, *Phänomenologie und Pragmatismus*, München 1998.

⁶ Hartmann, a. a. O., S. 127.

⁷ Hartmann, a. a. O., S. 140.

ohne Bezug auf mögliches Sehen von Farben zu sprechen. Diese These hat nichts zu tun mit der Behauptung, Farben seien »nur subjektiv«, sie seien Zustände von Wahrnehmungsorganen bei Reizung durch bestimmte Frequenzen. Farben sind objektive Qualitäten und nicht subjektive Zustände. Aber diese Qualitäten existieren nur relativ auf ein mögliches Gesehenwerden durch Lebewesen mit entsprechenden Sinnesorganen. In *Idealismus und Realismus* nimmt Scheler zur Erläuterung seiner These Bezug auf Heideggers Begriff der Zuhandenheit als einer Seinsweise, die relativ ist auf menschliches Dasein (vgl. GW IX, 199). Die strenge Objektivität der daseinsrelativen Werte läßt sich leicht demonstrieren am Beispiel des Nützlichen und Schädlichen. Schädlichkeit ist immer relativ auf ein Lebewesen, also zum Beispiel auf einen Menschen. Aber ob ein bestimmter Stoff für mich Gift ist, hängt überhaupt nicht davon ab, wie ich darüber urteile. Die Daseinsrelativität des Wertes hat nichts zu tun mit der Subjektivität von Urteilen über ihn und schon gar nicht mit der Subjektivität von Urteilen über das faktische Vorliegen eines Wertsachverhalts.

Max Scheler entwickelt seinen Begriff der Daseinsrelativität, der zuerst im *Formalismus* auftaucht und in *Erkenntnis und Arbeit* seine wichtigste Ausführung findet, zunächst im Ausgang von Kant, das heißt von Kants Begriff der Erscheinung und von Bergsons Begriff des »Bildes«, der »Image«. Erscheinungen sind ja bei Kant etwas anderes als Schein. Zwar ist für Scheler auch der Schein objektiv, aber seine Objektivität ist daseinsrelativ auf einzelne individuelle oder auch einzelne kollektive empirische Subjekte. Und seine Entstehung ist ein Gegenstand der Psychologie. Die Erscheinung dagegen ist kein Gegenstand der Psychologie, der Neurologie oder der Evolutionsbiologie und kann es nicht sein, weil die Gegenstände dieser Disziplinen selbst Erscheinungen sind, also daseinsrelativ auf sinnlich wahrnehmende Vernunftsubjekte. So etwas wie evolutionäre Erkenntnistheorie, wie sie Konrad Lorenz begonnen hat mit seinem Versuch, hinter die »Rückseite des Spiegels« zu sehen und die Kantischen Kategorien und Anschauungsformen als Produkte einer darwinistisch verstandenen Evolution zu erklären, verstößt nach Scheler gegen ein fundamentales erkenntnistheoretisches Prinzip, das er so formuliert: »Es ist ein schlechthin evidenter Satz der allgemeinen Erkenntnistheorie, daß das x, auf das ein Gegenstand daseinsrelativ ist, seine Erkenntnis aber infolge dessen erkenntnisrelativ ist, niemals durch dieselben ontologischen- und Wissensprinzipien erklärbar ist wie

der Gegenstand selbst, daß aber andererseits eine Erkenntnis des x möglich sein muß, wenn die Daseinsrelativität von a auf x noch erkennbar sein soll« (GW VIII, 271). Kant hat für Scheler das Verdienst, solche daseinsrelative Objektivität im Begriff der »Erscheinung« erstmals gedacht zu haben. Allerdings ist das für Scheler nur ein Anfang. Kant kennt nur Daseinsrelativität auf sinnlich wahrnehmende Vernunftsubjekte. Erscheinungen gibt es, sofern es Vernunftsubjekte gibt, wobei es gar nicht auf einen konkreten Wahrnehmungsakt ankommt. Es ist absurd zu denken, daß die Treppe in meinem Hausflur aufhört zu existieren, wenn gerade niemand im Flur ist, der sie sieht.

Aber Scheler erweitert den Kreis daseinsrelativer Gegenstände über die Vernunftrelativität hinaus. Es gibt Gegenstände, die auf bestimmte Individuen daseinsrelativ sind und die nur dann Fiktionen genannt werden dürfen, wenn sie für nicht daseinsrelativ gehalten werden. Es gibt Daseinsrelativität auf Leben und Daseinsrelativität auf Personen. Auf Leben relativ sind Werte wie die des Gesunden, des Starken oder des Nützlichen. Auf Personen relativ sind Werte wie der des Guten oder der höchste Wert des Heiligen. Relativ auf wahrnehmende Wesen ist der Gestaltcharakter der Dinge. Im Anschluß an Bergsons »Images« spricht Scheler von »Körperbildern« (vgl. GW VIII, 294). Diese sind ebenso bewußtseinstranszendent wie unreal. Und sie sind nicht identisch mit Wahrnehmungseinheiten. Die aktuelle Wahrnehmung erfaßt sie nämlich immer nur dekomponiert, partiell, perspektivisch. Bergson hatte über die Images geschrieben: »Unter Bild verstehen wir eine gewisse Existenz, die mehr ist als das, was der Idealist eine Repräsentation nennt, aber weniger als was der Realist ein Ding nennt, eine Existenz, die auf halbem Wege zwischen dem Ding und der Repräsentation liegt. Für den Common Sense existiert der Gegenstand in sich selbst und ist andererseits in sich selbst so bildartig, wie wir ihn wahrnehmen.«⁸ Daseinsrelativ in diesem Sinne ist für Scheler die gesamte Welt der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Das abstrakte Design dieser Welt entspringt dem menschlichen Willen zur Naturbeherrschung. Scheler schließt sich hier eng an die pragmatistische Deutung der Naturwissenschaft an. Die Wissenschaft reduziert ihre Gegenstände auf Aspekte, mit deren Hilfe die Natur menschlichen Zwecken verfügbar gemacht werden kann. Sie ist deshalb nicht etwa wertfrei, sondern

⁸ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 7. Aufl., Préface, S. II.

unter dem Aspekt möglichen Nutzens konstruiert und zur Gegebenheit gebracht. Dies ist der Grund dafür, daß es keine naturwissenschaftliche Erklärung des Lebens geben kann. Denn die Mechanismen, die hier für die Erklärung des Lebens herangezogen werden, haben ihre Wirklichkeit nur relativ auf Leben und dessen Herrschaftswillen. »Die Konstruktion, die Leben um seiner spontanen Herrschaft willen vollzieht, kann nicht selbst wieder auf das Leben angewandt werden« (GW VIII, 271). So können auch die Körperbilder nicht erklärt werden durch Einwirkung einer Außenwelt auf Organismen oder gar auf Gehirne. Denn Organismen oder Gehirne sind selbst Körperbilder, also »Erscheinungen«, und als solche daseinsrelativ auf wahrnehmende Wesen.

Diese Daseinsrelativität kann nicht kausal interpretiert werden im neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Sinn formal-mechanischer Kausalität. Diese gehört vielmehr selbst dem Bereich der »Erscheinung« an und kann daher, wie schon Jacobi gegen Kant einwandte, zu deren Erklärung nichts beitragen. Im Unterschied zu Kant verfügt allerdings Scheler über einen Begriff von Kausalität, den er selbst »metaphysisch« nennt und der nichts mit einem gesetzmäßigen Folgen nach einer Regel zu tun hat. Denn im Unterschied zu Kant sind Dinge an sich für Scheler ja nicht pure *x*, die sich jeder weiteren denkerischen Bestimmung entziehen, sondern »Kräfte«. Die wahre Welt ist nicht eine Welt von Gestalten, sondern von Kräften. Diese sind es, die real wirken und die Körperbilder ebenso wie deren formalgesetzliche Kausalverknüpfung hervorbringen.

Ich gehe hier nicht näher auf diese Metaphysik der Kräfte bei Scheler ein, die natürlich eng mit seiner Idee des »Dranges« und »Triebs« als Urwirklichkeit verbunden ist. Nur eine kurze Bemerkung sei mir in diesem Zusammenhang erlaubt. Der Deutung der primären, nicht mehr daseinsrelativen Wirklichkeit als Kraft entspricht es, daß die eigentlich ontologisch relevante Erfahrung, die Seinserfahrung schlechthin für Scheler die Erfahrung von Widerstand ist. In ihr macht sich die Realität als eine von uns unabhängige empirisch geltend. Sie ist keine Soseinsgegebenheit, sondern eine Art blinder Widerständigkeit, die sich unserem eigenen Drang, unserer eigenen Daseinsentfaltung entgegensetzt. Ich halte diese These für den tiefsten Irrtum dieses großen Phänomenologen. Scheler verstand sehr genau die Grenze der Phänomenologie. Er verstand, daß das intentionale Objekt Husserls durchaus indifferent ist gegen seine realistische oder idealistische Deutung, entgegen Husserls eigener

Meinung und entgegen der Meinung der realistischen Phänomenologen, die glaubten, Husserls »Sachen selbst« seien per definitionem Realien. Aber mit seiner Deutung der Realitätserfahrung als Widerstandserfahrung versucht Scheler doch noch, einen phänomenalen Tatbestand als Realitätsindiz festzumachen. Das einfachste Argument dagegen ist, daß wir Widerstand auch träumen können. Wenn wir wach werden, stellen wir fest, daß wir es nicht mit einer von uns unabhängigen Realität zu tun hatten. Insoweit wir dies glaubten, haben wir uns getäuscht. Aber wir haben uns keineswegs getäuscht im Erlebnis des Widerstandes. Denn dieses Erlebnis hatten wir ja im Traum wirklich. Sein ist kein Phänomen. Aber Sein ist auch nicht dasselbe wie irrationale Widerständigkeit. Jedes Tier erfährt Widerständigkeit. Aber kein Tier erfährt Sein. Sein, von unserer Subjektivität schlechthin unabhängige Realität setzt spontane Transzendenz voraus, Überschreitung von Umwelt auf Welt als den Inbegriff des Anderen unserer selbst. Diese Transzendenz ist, weit entfernt, Erlebnis des Irrationalen zu sein, der fundamentale Akt der Vernunft. Aber Realität verhält sich zu diesem auf sie gerichteten Akt nicht, wie sich intentionale Gegenstände zu den sie erfassenden Akten verhalten. Denn das in diesem Akt Vermeinte ist gerade das Jenseits aller intentionalen Gegenständigkeit. Dies aber nicht im Sinn eines irrationalen Widerstandes, sondern im Sinne der Anerkennung anderen Selbstseins. Und zwar in dem Bewußtsein, daß ich selbst für den Anderen ein Anderer bin, jenseits aller möglichen Gegenständigkeit für ihn. Jenseits aller möglichen Gegenständigkeit ist für Scheler nur das Sein der Person. Was Scheler meines Erachtens nicht sah, ist, daß das Sein von Personen nicht ein erkenntnistheoretischer Grenzfall ist, sondern das Paradigma für alle Erkenntnis von unabhängiger, selbständiger Wirklichkeit. Wohingegen das Sein unlebendiger Materie ein erkenntnistheoretischer Grenzfall ist, insofern wir nämlich gar nicht genau sagen können, was hier Selbständigkeit eigentlich heißen soll und ob dieses Sein nicht immer daseinsrelativ ist und in seinem Umweltsein für Lebendiges aufgeht. Es sei denn, dieses Sein werde, wie bei Whitehead, selbst noch nach dem Paradigma des Lebendigen gedacht.

Mit dem Sein der Werte verhält es sich mutatis mutandis analog. Werte sind daseinsrelativ, sei es auf Leben, sei es auf Vernunftwesen, entweder sinnlich wahrnehmende oder reine Vernunftsubjekte und schließlich auf Personen. Aber sie sind nicht relativ in dem Sinne, daß sie, wie die unbelebte Materie, ihr Sein darin haben, in

Bedeutsamkeitszusammenhängen von Lebewesen einzutreten, sondern sie haben ihren Sinn umgekehrt darin, dem Leben allererst Bedeutsamkeit zu geben, bzw. die Bedeutsamkeitsstruktur des Lebendigen auszumachen und zu definieren. Niemals bedeutet diese Daseinsrelativität deshalb einseitige Abhängigkeit der Werte von wertenden Subjekten. Werte werden deshalb auch nicht gewählt, sondern fühlend erfahren. Wer wählt, muß bereits einen Gesichtspunkt der Wahl haben, ein Motiv, dieses statt jenes zu wählen. Der Wert, der diesen Gesichtspunkt, dieses Motiv bestimmt, ist der in Wirklichkeit leitende Wert und nicht der gewählte. Das Absurde in dem Begriff »Projekt Weltethos« liegt darin, daß hier ein Ethos als Gegenstand eines Projektes erscheint, statt als das, was uns veranlaßt, Projekte zu machen und was diesen Projekten die Richtung gibt.

III.

Wenn Werte nicht Produkte wertender Akte sind, sondern das, was diese Akte erst ermöglicht und was sie definiert, und wenn doch umgekehrt Werte kein Sein haben unabhängig von der möglichen intentionalen Gegenständlichkeit für wertnehmende Akte, dann stellt sich allerdings ein neues Problem, das Scheler meines Wissens nicht ausdrücklich erörtert hat, das sich aber aus seinen allgemeinen ontologischen Prinzipien ergibt. Eines dieser Prinzipien sagt, daß alles Daseinsrelative gründet in einem absolut Realen. Daraus aber folgt, daß überall dort wo *wechselseitige* Relativität vorliegt, keines der Seienden real ist. Es muß deshalb ein Drittes angenommen werden, auf das die beiden einander wechselseitig Bedingenden relativ sind. Dieses Dritte aber muß, das ist die weitere These, die vor allem in *Erkenntnis und Arbeit* entwickelt wird, von der Art des Bewußtseins sein. Denn nur in einem Bewußtsein können zwei ideale Inhalte in eine Relation zueinander treten. So formuliert Scheler als evidentes Axiom, daß »alles, was wesensrelativ aufeinander ist, kein Dasein extra mentem besitzen kann« (GW VIII, 243). Die Frage, die sich hieraus ergibt, ist die folgende: Wenn Akt und Aktgegenstand im Fall wertnehmender Akte streng korrelativ aufeinander sind, dann kann keines der beiden als absolut Seiendes betrachtet werden, im Verhältnis zu dem das andere daseinsrelativ ist. Beide müssen daseinsrelativ auf ein Drittes sein, das von der Art des Bewußtseins sein muß. Was

ist dieses Dritte? Und wie läßt es sich vermeiden, daß dieses Dritte, das ja wiederum sein Sein in intentionalen Akten hat, seinerseits eines Vierten bzw. Fünften bedarf und so in infinitum. Ein infinites Regreß wäre nämlich hier tödlich. Er würde den Gedanken von so etwas wie absoluter Realität gänzlich aufheben. Wir hätten nur, um mit Fichte zu reden, »Bilder von Bildern von Bildern«.

Bekanntlich hat Descartes diesen Regreß dadurch zum Stehen gebracht, daß er im *cogito me cogitare* einen Akt fand, in dem Akt und Gegenstand, noesis und noema in eins fallen, so daß die Iteration beendet wird. Aber eben doch nur für diesen einen Akt. Für alle anderen ist damit unmittelbar nichts gewonnen. Und nicht einmal die Evidenz führt hier weiter. Denn der radikale Zweifel bezieht sich ja auch auf diese. Wenn das Bewußtsein endlich ist, dann könnte es sich bei der Evidenz um eine Idiosynkrasie handeln, um die Täuschung durch einen bösen Geist oder, in einer modernen Variante, um ein evolutionäres Anpassungsphänomen. Descartes bedarf hier der Gottesidee, um zur Realität zu kommen. Die Gottesidee war es, die den radikalen Zweifel möglich gemacht hatte, weil erst auf ihrem Hintergrund das *cogito* sich als endliches und daher täuschbares begreift. Der gleichen Gottesidee aber bedarf es, um den Zweifel an der Wahrheit des Evidenten zu beheben.⁹ Ich ziehe hier diese cartesische Analogie heran, weil sie in die Richtung weist, in der vielleicht die Antwort auf die eben gestellte Frage gesucht werden muß. Nur in der noesis noeseos ist die Identität von Akt und Aktgegenstand verwirklicht. Das cartesische *cogito* ist eine noesis noeseos, aber eine in sich nichtige, leere, bloß instantane, die nichts außer ihr selbst in sich schließt, keine Erinnerung und damit auch nicht so etwas wie eine Identität der Person. Die Frage ist: ist die Realität der Person als des Aktzentrums diejenige absolute Realität, die die korrelativen Entitäten Akt und Aktgegenstand ermöglicht. Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Die Person weiß sich nämlich nicht als Grund der apriorischen Gegenstände ihrer Akte, sie weiß sich nur als Zentrum ihrer Akte. Aber auch nicht als Grund dieser. Denn die Akte haben ja ihren Grund in ihren Gegenständen. Das ist in der These der Korrelativität impliziert. Die Person weiß auch von diesen Gegenständen nur mittels ihrer Akte. Der Grund der Relation von Akt und Aktgegenstand, der ja, wie Scheler sagt, von der Art des Bewußtseins sein muß, kann

⁹ Vgl. Robert Spaemann, »Die Bedeutung des »sum« im »Cogito sum«. Zeitschrift f. Phil. Forschung. Bd. 41, 1987, Heft 3.

deshalb nur als ein absolutes Bewußtsein, als *intellectus archetypus* gedacht werden, dessen Identität nicht, wie des endlichen *cogito*, leer ist, sondern die unendliche Fülle allen Wertgehaltes so in sich enthält, daß es sie sowohl ist als auch weiß, und zwar so, daß Sein und Wissen schlechthin zusammenfallen. Und das fühlende Wertnehmen endlicher Personen muß deshalb als eine von diesem absoluten Wertwesen inspirierte Teilhabe an dieser Selbstgegebenheit gedacht werden. Die Realität, auf die Akte und Aktgegenstände notwendig daseinsrelativ sind, kann nur die absolute Realität sein, deren Bewußtsein nicht seinerseits intentional gedacht werden kann, weil sonst der Verweis auf eine gründende Wirklichkeit sich wie gesagt unendlich iterieren müßte.

Scheler hat diesen spekulativen Gedanken nicht selbst entwickelt. Aber er fügt sich in seine frühen Überlegungen, ohne den späteren zu widersprechen. Und ich sehe nicht, wie man Schelers Einsichten über Absolutheit und Daseinsrelativität der Werte ernsthaft folgen kann, ohne zu einer solchen Schlußfolgerung zu kommen.