

Ethos ohne Ethik?

Perspektiven der Wertethik

In der jüngeren Ethikdiskussion wird von verschiedenen Autoren eine wertethische Perspektive vertreten. Das Spezifikum dieses Ansatzes, so wie er insbesondere von Charles Taylor in *Die Quellen des Selbst* entwickelt wird, ist die Verbindung des Wertbegriffs mit dem Begriff des Selbst. Hans Joas hat darauf aufmerksam gemacht, daß Taylor die für seine Position wichtigen Vorarbeiten pragmatistischer Autoren, Joas nennt insbesondere William James, John Dewey und George Herbert Mead, aber auch die Ethik Max Schelers, mit keiner Silbe erwähne. Taylors radikale Kritik an den neuzeitlichen Ethiken sei durch diese Konzeptionen in wichtigen Punkten bereits vorweggenommen worden.¹ Mehr als ein historisches Interesse gewinnt eine solche Vergegenwärtigung dann, wenn diese Ethiken Einsichten beinhalten, die in der modernen Diskussion noch nicht hinreichend gewürdigt worden sind. Dies zeigt Joas in einigen Punkten hinsichtlich der pragmatistischen Ethik. Ich möchte dieser Frage in bezug auf die Ethik Max Schelers nachgehen.

Ich werde mit einer Skizze der meines Erachtens zentralen Einsicht Schelers: seine Identifizierung des vorthoretischen Ausgangs- und Bezugspunktes des Moralischen beginnen. Allerdings beinhaltet Schelers – nach meiner Ansicht – richtige Position eine spezifische Problematik, der er nicht hinreichend Rechnung trägt. Dies betrifft sein Verständnis der kulturellen Bedingtheit der sittlichen Erkenntnis. Man kann Schelers Ethik allerdings durch einen Blick auf Alfred North Whiteheads ganz ähnliche ethische Position eine symboltheoretische Wendung geben. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen möchte ich durch eine Diskussion von Positionen Charles Taylors und Susanne K. Langers untersuchen.

¹ Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1997, S. 221.

I. Max Schelers Freilegung des »moralischen Ortes«

Entgegen dem charakteristischen Ansatz moderner Ethiken, die Frage der Begründbarkeit moralischer Urteile ohne vorbereitende Untersuchungen zu erörtern, fordert Scheler zunächst eine Beschreibung des Phänomens der Moral. Begründungsfragen setzen stets Beschreibungen des in Frage stehenden Zusammenhangs voraus weil sie darin allererst die Anknüpfungspunkte für die Bestimmung dessen, worin das Begründungsproblem besteht, gewinnen. Gerade hier liegt nach Schelers Auffassung das Defizit der bisherigen Ethiken. So, wie er gegen die psychologischen und philosophischen Wahrnehmungstheorien seiner Zeit einwendet, daß diese nicht fragen, was in unserer Wahrnehmung tatsächlich gegeben ist, sondern was darin gegeben sein könne, und aufgrund dieser falschen Fragestellung auch eine völlig unangemessene Theorie der Wahrnehmung liefern, fordert und unternimmt er eine Vergegenwärtigung des Phänomens der Moral und gewinnt darin die Grundlage seiner Einwände gegen die kantische, utilitaristische und eudaimonistische Ethik. Schelers Einwände bestehen in dem Nachweis, daß diese Ethiken mit einer unzutreffenden Bestimmung der tatsächlichen Gestalt des Moralischen beginnen und daher »leere« (GW II, 57) oder »pure Konstruktionen« (GW II, 357) seien. Sie konzipieren ihre Ethiken in unterschiedlicher Weise ausgehend von rationalen Stilisierungen. Scheler spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von einem »Intellektualismus« (GW II, 239). Damit ist gemeint, daß das moralische Bewußtsein in den höchstentwickelten geistigen Urteilsfähigkeiten angesiedelt wird und wesentlich als ein rationales Beurteilen, diskursives Prüfen oder Berechnen von Folgen konzipiert wird.

Demgegenüber behauptet Scheler, daß wir bereits auf einer elementaren Ebene moralische Bewertungen von Menschen und Situationen vornehmen. Schon die allererste Phase unseres Bewußtseins, noch vor jedwedem distinkten Auffassen von Eigenschaften, beinhaltet moralische Bewertungen. Einer der von ihm angeführten Belege ist die uns allen bekannte Erfahrung, daß wir einen Menschen spontan etwa als abstoßend, angenehm, rücksichtslos oder sympathisch empfinden, und zwar bevor wir ihn näher beobachtet oder rational beurteilt hätten. Diese Erfahrung deutet darauf hin, daß es in unserem Bewußtsein eine Phase der Bewertung gibt, die einem ausdrücklichen und distinkten Eigenschaftserfassen und Beurteilen voraus und zugrunde liegt (GW II, 40). Scheler hält diese Position durch

seine Unterscheidung zwischen einer »Wertkomponente« und einer »Bildkomponente« fest (GW II, 55). Demnach kommt es bereits zu einem klaren Erfassen der Werte von Handlungen, Menschen oder Situationen, bevor wir diese hinsichtlich ihrer distinkten Eigenschaften ausdrücklich wahrnehmen, also ein wirkliches »Bild« von ihnen haben. Wir haben ein primäres Werterfassen, Scheler spricht in diesem Zusammenhang von einem »Wertfühlen«, verschiedentlich auch von einem »prälogischen Erfassen« (GW II, 182), das – jedenfalls im konkreten Urteilszusammenhang – frei von expliziten Beobachtungen und Beurteilungen sei.²

Dieses Wertfühlen ist nicht lediglich der Ausgangs- oder Durchgangspunkt einer sich erst daran anschließenden eigentlichen moralischen Urteilsbildung. Vielmehr ist es der eigentümliche und eigentliche »Ort« des Moralischen, demgegenüber die späteren Phasen eine nachgeordnete Bedeutung haben. Die sittliche Stellung eines Menschen bestehe nicht in seinen ausdrücklichen Beurteilungen. Diese haben – insofern sie überhaupt als sittlich relevant angesehen werden können – einen sekundären Status. Entscheidend sei vielmehr, daß bereits in der prälogischen Schicht eine Ausrichtung auf höhere Werte bestehe. Es sei für die »hochstehende sittliche Natur eines Menschen« charakteristisch, daß seine Neigungen unwillkürlich in Richtung der höheren Wertverhältnisse tendieren (GW II, 63). In völliger Umkehrung des insbesondere in der Ethik Kants fokussierten Verständnisses, daß der wahre sittliche Wert erst jenseits einer durch Neigungen beeinflussten Willensbestimmung entstehe, schätzt Scheler ausdrücklich den Menschen, dessen Neigungen bereits in Richtung höherer Werte zielen, für sittlich höherstehend ein.³ Viel höher als der gegen seine Antriebe ankämpfende und sich daher an ausdrücklichen Beurteilungen orientierende Mensch stünden Menschen in ihrem »unreflektierten Gutsein« (GW II, 237).

² Die Wertschicht ist nach Scheler nicht nur elementarer, sondern auch richtunggebend. »Ja es ist uns, als sei sogar die Wertnuance eines Gegenstandes [...] sowohl das Primärste, was uns von ihm zugeht, als auch der Wert des jeweiligen Ganzen, dessen Glied oder Teil er ist, gleichsam das »Medium«, in dem er erst seinen Bildinhalt oder seine begriffliche Bedeutung voll entwickelt.« (GW II, 40)

³ Vgl. auch GW II, 237: »[...] so gilt vielmehr, daß die sittlich höherstehende Persönlichkeit diejenige ist, der die Realisierung dieser Inhalte am wenigsten Mühe macht und kostet; wer am wenigsten Widerstände gegen das Gute hat, der ist der Beste.« Allerdings hat Scheler einen anderen Begriff der Neigung. Er versteht darunter eine »unmittelbare Hinbewegung zu einem Wert« (GW II, 230).

Auch der Person-Begriff steht in der Konsequenz dieses Ansatzes, gegen die leeren Konstruktionen auf das anschauliche Phänomen zurückzugehen. Scheler wendet sich zum einen gegen einen formalistischen Personbegriff, nach dem die Person lediglich der Ort einer unpersönlichen Vernunfttätigkeit sei und zum anderen gegen ein substanzialistisches Personverständnis. Insbesondere sei die Person nicht das Ich. Dieses sei nämlich gegenstandsfähig, d. h. könne aufgrund von Akten »innerer Wahrnehmung« angeschaut werden. Anders die Person. Sie sei prinzipiell nicht gegenstandsfähig. Sie sei vielmehr dasjenige, was jedem durch Akte angeschauten Ich noch zugrunde liege. Scheler charakterisiert die Person als den »einheitlichen Vollzieher« aller Akte (GW II, 380) und als »die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens« (GW II, 372). Der Sinn dieser Charakterisierung besteht darin, daß Scheler auch hier auf eine dem distinkten und expliziten Auffassen vorgelagerte Phase unseres Seins hinweist, aus der heraus sich unsere Welt erst aufbaut. Damit wird auch die Person in der prälogischen Schicht angesiedelt.

Die Person ist der Zielpunkt der Schelerschen Ethik insgesamt, denn die Person ist der »ursprüngliche« (GW II, 49) Wertträger. Der moralische Leitgesichtspunkt besteht darin, daß die Person durch einen Übergang von niedrigeren zu höheren Werten ein »Wertwachstum« (GW II, 497) erfahre. Wie aber kann dieses Wertwachstum stattfinden? Schelers Antwort liegt ganz in der Linie seiner Intellektualismuskritik. Das Wertwachstum gelingt nicht aufgrund der Orientierung an einer Ethik, d. h. an einer ausdrücklichen Systematisierung unserer sittlichen Einsichten. Der Artikulation unserer sittlichen Einsichten in einer Ethik könne kein Gewicht zukommen, unsere sittliche Einsicht zu verbessern. Die Ethik sei eine nachträgliche und keineswegs für sich selbst verlässliche Theoretisierung. Scheler schreibt: »Wenn wir uns in ethischen Fragen nicht in gleicher Weise auf die Lösungen verlassen, die die Forscher der Moral geben, wie in der Astronomie auf die Astronomen, so liegt dies daran, daß alle ›Ethik‹ die sittliche Einsicht als Evidenz im Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen bereits voraussetzt.« (GW II, 329) Es seien vielmehr Vorbilder, durch die das Wertwachstum einer Person befördert werde. »Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestaltend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder.« (GW X, 263) Auch die Vorbilder werden nicht aufgrund expliziter moralischer Beurteilungen erfahren, sondern in einem prä-

logischen Erfassen ihrer Wertstruktur.⁴ Die prälogische Werterfahrung und ihr Wachstum ist daher auch der Zielpunkt der Moral.

Es ist diese Argumentationslinie einer konsequenten prälogischen Verankerung der Moral, in der die Einheitlichkeit der Scheler'schen Position besteht. Scheler hebt die basale Schicht eines qualitativen Auffassens hervor und macht sie zum Dreh- und Angelpunkt der Moralität. Allerdings gerät Scheler aufgrund dieser, meiner Ansicht nach zu Recht vorgenommenen Fokussierung des Qualitativen, in eine umgekehrte Einseitigkeit. Denn daß Scheler trotz seiner Kritik an der expliziten – durch Kriterien oder diskursive Gründe geleiteten – sittlichen Beurteilung nicht in einen ethischen Irrationalismus gerät, liegt daran, daß er bereits das prälogische Erfassen als eine geistige Leistung begreift. So gesehen ist es dann konsequent, daß Scheler den theoretischen Explikationen und ausdrücklichen Beurteilungen keine weitere Berechtigung einräumt. Sie sind sekundäre Leistungen, die keineswegs als überlegene Instanzen der moralischen Beurteilung gelten können. Allerdings ist im Rahmen seiner Argumentation überhaupt nicht mehr absehbar, inwiefern das von uns doch gelegentlich in Anspruch genommene moralische Beurteilen, Artikulieren und Reflektieren überhaupt eine Funktion haben kann. Scheler liefert keine Argumente, vom Wertbewußtsein zum Bildbewußtsein und zu weitergehenden Explikationen und Artikulationen übergehen zu müssen.

Nun hat Scheler sicherlich recht, wenn er auf die geistige Natur des prälogischen Werterfassens hinweist. Auch ist Scheler darin zu folgen, daß diese geistige Leistung historisch variierbar und kulturell bedingt sei und daher zu »Variationen des Ethos« (GW II, 305) führe. Allerdings liefert Scheler keine nähere Analyse der kulturellen Bedingtheit der sittlichen Wertvorzugsregeln, weswegen er – aufgrund seiner antiintellektualistischen Position – zu einer falschen Bewertung der Rolle sittlicher Artikulationen, etwa in Form der Ethik, gelangt. Wenn man davon ausgeht, daß die kulturelle Bedingtheit der Moral aufs engste mit den jeweiligen kulturell verfügbaren Artikulationen und d. h. Symbolisierungen zusammenhängt, so verliert Schelers Diskreditierung der Ethik ihre Plausibilität. Dies aus zwei Gründen: Zum einen gibt es sittliche Einsicht stets nur im jeweiligen

⁴ Vgl. GW II, 564: »Es wäre die äußerste Naivität, anzunehmen, es müsse jemand auch etwas als sein Vorbild beurteilen können, damit es Vorbild sei, oder er müsse urteilen und aussagen können, was und wer sein Vorbild sei, damit es dieses oder dieser sei.«

Rahmen der symbolisch errungenen Deutungen und Verständnisse. Angesichts einer Vielzahl verschiedener Deutungsperspektiven müssen diese hinsichtlich ihrer jeweiligen Plausibilitäten und Begrenztheiten vergewissert werden. Wenn Scheler behauptet, daß der Ethik »keinerlei Wert über die intuitiven Evidenzen des Ethos selbst hinaus« (GW II, 312) zukomme, so übersieht er, in welchem Umfang die sittliche Artikulation an der Gestaltung unserer Wertorientierungen beteiligt ist. Da die Sphäre sittlicher Erkenntnis eben nicht »von der Urteils- und Satzosphäre [...] völlig unabhängig« (GW II, 88) ist, entsteht die Aufgabe einer explizierenden Vergewisserung unserer Wertungen, und d. h. einer Ethik, die sehr wohl auch die Bedeutung der Kritik sittlicher Wertungen gewinnen kann.

Zum anderen übersieht Scheler, daß der Gewinn einer sittlichen Einsicht wesentlich mit der Artikulation dieser sittlichen Einsicht zusammenhängt. Die sprachliche Äußerung ist nicht lediglich die äußerliche Objektivierung eines unabhängig davon bereits Gewußten oder Verstandenen. Vielmehr gewinnen wir die Einsicht erst indem wir eine symbolische Formulierung finden. Es gehört zu den wesentlichen Erkenntnissen symboltheoretischer Konzeptionen, daß wir erst durch die symbolische Artikulation ein Wissen gewinnen, das wir unabhängig davon nicht – jedenfalls nicht in derselben Form – haben.⁵ Anstatt eines linearen Verhältnisses von Einsicht und Artikulation, so wie es Scheler behauptet,⁶ besteht zwischen ihnen ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Korrektur. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen bedarf Schelers Ethik einer symboltheoretischen Transformation, die die Betonung der qualitativen Dimension aufrechterhält, diese aber im Rahmen der mehrfachen symbolischen Bedingtheiten unseres Verstehens deutet. Als Aus-

⁵ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache* (1923), Darmstadt 1988, S. 18. Scheler formuliert genau diese Position in *Wesen und Formen der Sympathie* in bezug auf den künstlerischen Schaffensprozeß und die Selbstwahrnehmung überaus klar: »Wie der Maler erst im Prozeß der Darstellung in die Farben-, Licht- und Schattenfülle seines äußeren Gegenstandes eindringt, nicht aber zuerst sieht, um dann darzustellen – so ist auch die Selbstwahrnehmung daran gebunden, daß sich das Wahrzunehmende in Ausdruckstendenzen umsetze.« (GW VII, 245 f.) Dieser Einsicht hat Scheler in seiner Ethik nicht Rechnung getragen.

⁶ Solch ein lineares Modell scheint mir für Scheler typisch, wenn er auch in anderen Zusammenhängen die Möglichkeit einer Rückwirkung der »Äußerungen« auf den »Grund der Äußerung« bestreitet. Vgl. GW II, 132, wo er behauptet, daß die Gesinnung »primär varriert«, d. h. eigenständig und nicht erst aufgrund einer Rückwirkung der aus ihr entstehenden Absichtsbildungen.

gangspunkt für eine solche symboltheoretische Transformation der Wertethik möchte ich auf die ethische Position Alfred North Whiteheads eingehen. Daß dies kein willkürlicher Exkurs ist, sondern daß vielmehr grundlegend gemeinsame Motive und eine weitgehend konvergierende ethische Position vorliegen, möchte ich wenigstens durch einige Hinweise belegen.

II. Alfred North Whiteheads symboltheoretische Wertethik

Whitehead hat zwar keine seiner Untersuchungen direkt der Ethik gewidmet. Allerdings beinhaltet seine Metaphysik, eines deren zentraler Ziele die Verankerung des Wertbegriffs in der Natur des Seins ist, eine religionsphilosophische und auch ethische Position. Eine Parallele zu Schellers Philosophie kann man bereits darin erkennen, daß sich Whitehead für die Entwicklung seiner Metaphysik neben zahlreichen anderen Quellen insbesondere auch auf eine Vergewenwärtigung stützt, die man als eine Phänomenologie menschlicher Erfahrung bezeichnen kann. Whitehead räumt der umfassenden Vergewenwärtigung des Erlebensvorgangs sogar eine ausgezeichnete heuristische Bedeutung für die Charakterisierung der Natur von Sein ein.⁷ Da auch unser Erleben ein reales Geschehen sei, liege hier ein ausgezeichneter Ausgangspunkt für ein Verständnis der Natur von Sein vor. Aufgrund dieser Annahme gewinnt Whitehead in der Entwicklung seiner konsequenten Prozeßtheorie, die den neuzeitlichen Verständnisrahmen von passiver Materie und der Wirksamkeit unabhängig bestehender Natur-Gesetze überwindet, die Anknüpfungspunkte für die Einbeziehung der Dimensionen menschlicher Subjektivität.

Seine phänomenologische Beschreibung unserer Erfahrung führt Whitehead zur Kritik an der Annahme bedeutungsloser, passiver und wertloser Existenz.⁸ Jeder Erlebensvorgang ist ein Vorgang der Werterfahrung und der Wertrealisierung.⁹ Unser Erleben hat

⁷ Vgl. Alfred North Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie* (1929), Frankfurt a. M. 1987, S. 217.

⁸ Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Rolf Lachmann, *Ethik und Identität. Der ethische Ansatz in der Prozeßphilosophie A. N. Whiteheads und seine Bedeutung für die gegenwärtige Ethik*, Freiburg 1994.

⁹ Vgl. Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (1938), New York 1968, S. 111.

nicht den Charakter einer »leeren Aktualität«, zu der erst nachfolgend Bewertungen und Emotionen hinzutreten. Vielmehr hat es einen durchgängigen Charakter von Bedeutsamkeit, emotionaler Färbung und Werthaftigkeit. Whitehead verweist in diesem Zusammenhang auch auf in der Dichtung artikulierte Einsichten: »Wenn wir uns an die poetische Wiedergabe unserer konkreten Erfahrung erinnern, dann sehen wir, daß das Element des Werts, des Wertvollseins, des Werthabens, des Selbstzwecks und der Eigenständigkeit bei keiner Erklärung eines Geschehnisses als das konkreteste wirkliche Etwas vergessen werden darf. ›Wert‹ ist das Wort, das ich für die innere Realität eines Geschehnisses verwende.«¹⁰ Es ist dieser Sachverhalt eines werthaften Erlebens, den Whitehead zum Bezugspunkt seiner Aussagen zur Ethik macht. Jeder Erlebensvorgang hat einen unterschiedlichen Grad von Erlebens- oder Erfahrungstiefe, Whitehead spricht auch von Intensität. Je nach Art des Prozesses handelt es sich um das Entstehen einer schwachen und trivialen oder einer bedeutungs- und wertvollen Erfahrung.¹¹

Dies gilt nach Whiteheads Auffassung übrigens für alle, auch für Naturprozesse. Hier steht ein auf immer niedrigere Energieniveaus absinkender Verfallsprozeß einer gegenläufigen Aufwärtsentwicklung, so wie sie die Evolution immer höherer und komplexerer Lebewesen darstellt, gegenüber.¹² So sind nicht erst die Evolution der Lebewesen oder die Entwicklung der menschlichen Zivilisation der Gewinn höherer Niveaus der Wertintensität, sondern bereits die Evolution der Elektronen, Moleküle und Sterne. Aber die deutlichste Exemplifizierung der Evolution höherer Werterfahrungsniveaus ist die Evolution der höheren Phasen der Erfahrung, als die Whitehead die Bewußtseinsleistungen des Menschen begreift.

Gut ist ein Vorgang dann, wenn ein bestehendes Wertniveau aufrechterhalten, und im besonderen Sinne dann, wenn eine höhere Werterfahrung realisiert wird. »Moralität besteht in der Kontrolle von Prozessen, um Bedeutung zu maximieren. Es ist das Ziel auf Tiefe der Erfahrung in den verschiedenen dazugehörigen Dimensio-

¹⁰ Alfred North Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt* (1925), Frankfurt a. M. 1984, S. 114.

¹¹ Whitehead erläutert die Steigerung von Wertintensität genauer als das Herstellen einer »ausgewogenen Komplexität« der Prozeßelemente. Vgl. Whitehead, *Prozeß und Realität*, a. a. O., S. 505.

¹² Vgl. Alfred North Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* (1929), Stuttgart 1987, S. 23 f.

nen.«¹³ Das Phänomen des Schlechten besteht im Verlust höherer Werterfahrungen.

Bereits aufgrund dieser wenigen Hinweise werden sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zwischen Whiteheads und Schelers Konzeptionen erkennbar, die aber an dieser Stelle nicht näher erörtert werden sollen. Wichtig ist, daß Whitehead die symbolische Natur und die interpretative Formung unserer Erfahrung insgesamt verdeutlicht. Auf diese in Whiteheads Position stattfindende symboltheoretische Wendung möchte ich noch etwas näher eingehen. Whitehead stimmt mit Scheler darin überein, daß die Wertdimension nicht erst mit expliziten Beurteilungen entsteht, sondern den distinkten Wahrnehmungen und ausdrücklichen Beurteilungen bereits zugrunde liegt. Ganz analog zu Schelers Unterscheidung zwischen der »Wertkomponente« und der »Bildkomponente« unterscheidet Whitehead zwischen »Wahrnehmungen im Modus der kausalen Wirksamkeit« und »Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit«.¹⁴

Unter Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit versteht Whitehead die in unserem alltäglichen Wachbewußtsein vorliegende Wahrnehmungsvielfalt von Farben, Formen, Tönen usw. Diese sind die Summe dessen, was gemeinhin unter Wahrnehmung verstanden wird. Diese Wahrnehmungen erscheinen in unserer wachen Gegenwart als »direkt gegeben« oder als »unmittelbar präsent«, deshalb die Bezeichnung »präsentative Unmittelbarkeit«. Hier werden wir mit einem komplexen Formenreichtum distinkter Wahrnehmungen konfrontiert. Dies entspricht Schelers »Bildkomponente«.

Neben diesen Wahrnehmungen gibt es eine grundlegend andere Wahrnehmungsform, die in den neuzeitlichen Wahrnehmungstheorien nahezu völlig ignoriert wurde. Whitehead bezeichnet diese Wahrnehmungsform als »Wahrnehmung im Modus der kausalen Wirksamkeit«. Es handelt sich hierbei um die Wahrnehmung, daß etwas auf uns einwirkt, um das Spüren einer kausalen Beeinflussung. Wenn etwa in einem dunklen Zimmer plötzlich das Licht angeschal-

¹³ Vgl. Alfred North Whitehead, *Abenteuer der Ideen* (1934), Frankfurt a.M. 1971, S. 469: »Die Moralität besteht im Abzielen auf das Ideale; und auf ihrem elementarerem Niveau geht es ihr um das Verhindern des Rückfalls in niedrigere Zustände, weshalb die Stagnation ein tödlicher Feind der Moralität sein muß.«

¹⁴ Vgl. dazu insbesondere Alfred North Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (1927), New York 1985.

tet wird, so reagieren wir auf die blendende Helligkeit durch das Zusammenkneifen unserer Augen. Was wir in dieser Situation wahrnehmen ist nicht nur ein Wechsel der Form- und Farbeindrücke, also das bloße Nacheinander verschiedener optischer Wahrnehmungen. Vielmehr ist unser Wahrnehmungsbewußtsein durch ein deutliches Spüren einer Beeinflussung gekennzeichnet. Wir fühlen eine kausale Beeinflussung, die unsere Reaktion, die Augen zu schließen, erzwingt. Dieses Wahrnehmen ist von einer hohen Massivität und emotionalen Bedeutsamkeit. Auch hat dieses Spüren einen ausgeprägten Richtungscharakter. Wie auch immer vage, liegt an der Wurzel unseres Bewußtseins ein Erleben von Bewegung, Aktivität, Annäherung, Entfernung und Übergang. Whitehead charakterisiert diese Wahrnehmungsform auch in ihrer Charakteristik eines »Zurückweichens von« und eines »Hinstrebens zu«. ¹⁵ Im Gegensatz zu den distinkten aber trivialen Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit, zeigt sich die massive Macht des Wirkungserlebens in Ärger, Haß, Furcht, Liebe und anderen Emotionen. »Die Basis des Erlebens und der Erfahrung ist emotional; allgemeiner gesagt: das fundamentale Faktum ist das Aufkommen einer affektiven Tönung, die von Dingen ausgeht, deren Relevanz bereits gegeben ist.« ¹⁶ An der Basis unserer Erfahrung liegt ein vektorielles und richtunggebendes Element.

Die verschiedenen Wahrnehmungsformen treten zum Zweck der Ausnutzung ihres unterschiedlichen Informationsgehaltes in ein symbolisches Verhältnis. Auf der elementaren Ebene sehen wir in den Wahrnehmungen im Modus der präsentativen Unmittelbarkeit Hinweise auf die physischen Kräfte, in denen wir stehen und verwenden sie so zur praktischen Orientierung. In der höheren Entwicklung, die sie im Zusammenhang der kulturellen Existenz des Menschen gewinnen, dienen distinkte Symbole zur Artikulation und Formung unserer bewegenden und richtunggebenden Orientierungen.

Whitehead hält es für ausgeschlossen, daß wir die verschiedenen

¹⁵ Daher kann man Whiteheads Begriff der Erfahrung im Modus der kausalen Wirkksamkeit auch durch Schelers Charakterisierung der elementaren Schicht des Lebendigen erläutern. Scheler bezeichnet diese als »bewußtlose[n], empfindungs- und vorstellungslose[n]« »Gefühlsdrang« als der »unterste[n] Stufe des Psychischen«: ein jeder empfindungsmäßigen Differenzierung vorausliegendes »bloßes ›Hinzu, z. B. zum Licht, und ›Vonweg«, eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten« (GW IX, 13).

¹⁶ Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, a. a. O., S. 326.

Wahrnehmungen in ihrer uninterpretierten Direktheit erfassen können.¹⁷ Wir stehen stets schon innerhalb symbolischer Interpretationszusammenhänge und können insbesondere die Richtungs- und Bewegungserfahrung nie in ihrer puren Gestalt erkennen. Wir haben keinen direkten Zugang zu den uns bewegenden Erfahrungen. Vielmehr sind sie unauflöslich mit symbolischen Interpretationen verbunden und werden dadurch auch weitergebildet.¹⁸ Gerade deswegen besteht die Notwendigkeit ihrer Artikulation und einer daran ansetzenden Kritik unserer Orientierungen.¹⁹ Gleichwohl bleibt unsere Werterfahrung sowohl Ausgangspunkt als auch die Zieldimension der ethischen – wie auch jeder anderen Beurteilung und Aktivität.

III. Charles Taylors Fokussierung der sprachlichen Artikulation

Man kann Charles Taylors ethische Position in *Die Quellen des Selbst* als eine Weiterführung Schelers Position unter einem Whiteheadschen Vorzeichen verstehen. Auch Taylors Ansatz steht der Ethik Schelers in zentralen Hinsichten sehr nahe. Dies betrifft grundsätzlich bereits seine phänomenologische Herangehensweise.²⁰ Aufgrund dieses Ansatzes gewinnt auch Taylor einen sehr viel breiter angelegten Blick auf die Moral als es im Rahmen einer reinen Sollensethik oder der ausschließlichen Frage nach der Begründbarkeit moralischer Urteile möglich ist. Hieraus ergibt sich ganz analog wie bei Scheler eine Emphase gegen die neuzeitliche formalistische Ethik mit dem Ziel, die Bedeutung inhaltlicher »qualitativer Unterscheidungen« zu rehabilitieren. Unter »qualitativen Unterscheidungen« versteht Taylor Dimensionen des Wertens, »wonach eine ge-

¹⁷ Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 54: »Complete ideal purity of perceptive experience, devoid of any symbolic reference, is in practice unobtainable for either perceptive mode.«

¹⁸ Zwar spricht auch Whitehead von der Möglichkeit einer »Intuition«, die aufgrund einer Urteilsenthaltung einen vollständigeren Blick auf das uns erfahrungsmäßig Gegebene wirft, aber diese Intuition ist kein völliges Verlassen aus unserer symbolisch konstituierten Interpretationszusammenhängen. Es ist der Versuch, die volle Komplexität unserer Erfahrungen auch gegen unsere Symbolisierungen geltend zu machen. Dies gelingt allerdings immer nur als ein temporäres Distanzieren aus dem Fluß unserer Interpretationen. Vgl. dazu meine Darstellung in *Ethik und Identität*, a. a. O., S. 84–88.

¹⁹ Vgl. Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 69.

²⁰ Vgl. Charles Taylor, *Die Quellen des Selbst*, Frankfurt a. M. 1994, S. 133 und S. 143, wo er seine Methode als eine »moralische Phänomenologie« bezeichnet.

wisse Handlung, eine Lebensweise oder eine Art zu fühlen unvergleichbar viel höheren Rang hat als die übrigen«²¹. Qualitative Unterscheidungen begründen Vorzugsakte und stellen somit bestimmte Rangordnungen her. Ein Fühlen, Handeln oder Leben wird als erfüllter, reiner, tiefer oder bewundernswerter angesehen. Sowohl die Beispiele als auch die Erläuterungen, die Taylor gibt, machen es naheliegend, in den »qualitativen Unterscheidungen« eine Entsprechung zu Schellers Wertbegriff zu sehen. Allerdings, und dies rechtfertigt die verschiedene Terminologie, verbindet Taylor damit nicht die Annahme einer zeitlosen Ordnung der Werte. Vielmehr handele es sich um eine historisch gewachsene und daher auch wandelbare Ordnung unseres Gespürs für höherstehende Lebensmöglichkeiten.²² Ganz ähnlich wie Scheler weist Taylor darauf hin, daß die »qualitativen Unterscheidungen«, oft nur empfunden und auf eine implizite Weise gewußt werden. Sie liegen zunächst in einer »Ebene der Inartikuliertheit«. Dies ist für uns normalerweise kein Problem, weil wir ein ausgeprägtes »Gespür« dafür haben, was man hier und jetzt tun sollte. Auch Taylors Position ist daher eine – allerdings etwas anders gelagerte – Intellektualismuskritik.²³

Nun ist es möglich, diese unartikulierten intuitiven Vorstellungen zu artikulieren um sie uns ausdrücklich verständlich zu machen. Dabei werden sie »ausführlicher formuliert« und »ausbuchstabiert«²⁴. Taylor schreibt: »Die Artikulierung unserer qualitativen Unterscheidungen ist eine Darlegung des Sinns unserer moralischen Handlungen. Sie erklärt mit größerer Vollständigkeit und Fülle die

²¹ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 44.

²² Schließlich argumentiert auch Taylor für die unauflösbare Verknüpfung von Selbst und Moral. Grundsätzlich steht der Kern des Moralischen in engem Zusammenhang mit demjenigen, was er unterschiedlich unser Selbst, Person oder Identität nennt. Vgl. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 15: »Das Selbst und das Gute, oder anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.«

²³ Taylor warnt davor, zu große Stücke auf explizite Theorien zu legen, denn es bestehe auch die Gefahr der »Banalisation« und der Nivellierung tatsächlicher moralischer Widersprüche. Seine antiintellektualistische Position zeigt sich auch in seiner durchgängigen Terminologie des Fühlens und des »impliziten Wissens«. Vgl. Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 36: »das Gefühl, man verdiene Achtung«, S. 43: »Gefühl der Leere«, S. 82: »Gefühl für das Leben als Ganzes«, S. 34: »neuzeitlichen Gefühl«, S. 85: »Gefühl dafür, wo man sich in den qualitativen Unterscheidungen befindet«, S. 168: »Hintergrundgefühl«, S. 201: »Gefühl, wer man ist«.

²⁴ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 25.

Bedeutung, die eine bestimmte Handlung für uns hat und worin ihr Gut- und Schlechtsein, ihre Pflichtgemäßheit oder ihr Verbotensein genau besteht.«²⁵ Trotz seiner Vorbehalte gegen explizierende Interpretationen, die nicht von den ihnen zugrundeliegenden Intuitionen abgekoppelt werden dürfen, argumentiert Taylor für die Notwendigkeit der Artikulation unserer intuitiven moralischen Vorstellungen. Artikulationen seien grundsätzlich bereits deswegen notwendig, weil die moralischen Güter überhaupt nur durch ein gewisses Maß an Artikulierung allgemein zugänglich würden. Wenn über Gott nicht gesprochen oder die Menschenrechte nicht verkündet würden, wären sie als gemeinschaftliche Themen gar nicht zugänglich. Diese Vermittlung wird durch zahlreiche Artikulationsformen, Taylor nennt an einer Stelle auch gestische Riten und Musik, erreicht. Allerdings argumentiert Taylor für die Notwendigkeit einer »Artikulation im engen Sinn«²⁶, einer Artikulation in der Form der »philosophischen Prosa«²⁷. Für eine solche »Artikulation im engen Sinn« führt Taylor drei Gründe an:

(1) Zunächst sei die Sprache kein beliebiges Medium menschlicher Artikulation, sondern eines, das als Ort der Vernunft Bestandteil des menschlichen Telos sei. (2) Ferner erweise sich die Artikulation unserer moralischen Vorstellungen als ein Mittel, um uns Kraft zu geben, in Richtung unserer moralischen Vorstellungen besser zu werden. Die Artikulation werde so zu einer »Quelle der Moral«, sie verleihe uns Kraft, um uns in Richtung der durch sie gewonnenen Einsichten zu entwickeln. »Ohne alle Artikulation verlören wir jegliche Verbindung zu dem Guten.«²⁸ Die Plausibilität dieser Position ergibt sich daraus, daß das Selbst kein Gegenstand im üblichen Sinne des Wortes sei, denn »das Selbst wird zum Teil durch seine Selbstinterpretationen konstituiert«²⁹. (3) Drittens können wir nicht davon ausgehen, daß unsere moralischen Intuitionen wohlgeordnet und miteinander verträglich sind. Im Gegenteil: unsere moralische Situation sei voller »Ungereimtheiten« und konkurrierender moralischer Vorstellungen. Hier können wir nicht ohne Standpunkt bleiben. Angesichts konkurrierender Vorstellungen vom Guten müssen diese ar-

²⁵ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 153 f.

²⁶ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 176.

²⁷ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 197.

²⁸ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 187.

²⁹ Taylor, *Die Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 68. Allerdings können die Interpretationen des Selbst niemals völlig explizit sein.

tikuliert werden, wenn man vernünftig über sie nachdenken will. Aber nicht nur in diesem Zusammenhang einer ethischen Theoriebildung, sondern auch in der Perspektive des einzelnen Handelnden betont Taylor die Notwendigkeit einer sprachlich verfaßten Standortbestimmung. Der einzelne könne, so Taylor, seine eigene moralische Position, seine Nähe oder Annäherung an das Gute nur dadurch bestimmen, daß er eine Erzählung seiner eigenen Lebensgeschichte liefere.

Taylors Argumentation für die sprachliche Artikulation sowohl in theoretischer Hinsicht zum Zweck der diskursiven Vergewisserung und Kritik unserer Wertungen als auch in persönlicher Hinsicht zum Zweck der eigenen Lebens- und Handlungsprüfung ist konsequent, wenn man die symboltheoretische Wendung mitvollzieht, nach der unsere Wertungen stets in sowohl kulturell als auch individuell variierbare Interpretationen eingeflochten sind, für die es keine Garantie ihrer theoretischen oder praktischen Richtigkeit und Endgültigkeit gibt. Allerdings steckt in Taylors Position noch ein Rest jenes Intellektualismus, den Scheler zu überwinden sucht. Taylors Fokussierung der Sprache als der moralisch zentralen Artikulationsform ist eine Verengung, die im Rahmen einer symboltheoretischen Perspektive nicht plausibel ist.

IV. Vorbilder

Um dies zu verdeutlichen, kann man erneut auf eine Einsicht Schelers zurückgreifen. Denn in der Konsequenz seiner Intellektualismuskritik liegt die Hervorhebung der sittlichen Bedeutung von Vorbildern: »Nicht abstrakte Sittenregeln allgemeingültiger Art wirken auf die Seele formend, gestaltend, sondern immer nur anschauliche Vorbilder.« (GW X, 263) Scheler weist darauf hin, daß wir die Wertlinien einer anderen Person oft gerade nicht aufgrund der detaillierten Angabe ihrer Eigenschaften oder ihrer Lebensgeschichte verstehen. Vielmehr sind wir in der Lage, aus »dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus – gegebenenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdrucksgeste – die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten [...]; ein ›Wesen‹ ihrer selbst, das uns durch die empirische, historische und psychologische Kenntnis ihres Lebens weit mehr verhüllt wird als aufgezeigt [...]« (GW II, 480). Wir erkennen die Werte einer Person oft an Kleinigkeiten, etwa

ihren konkreten Reaktionen in besonderen Situationen »in den Ausdrucksphänomenen, in Lächeln, Gesten usw.« (GW II, 131).³⁰ Wenn gleich auch solche Erkenntnis einer Person aufgrund einzelner Ausdruckserscheinungen durchaus nicht immer die zweifelsfreie Gewißheit und Richtigkeit hat, die Scheler unterstellt, gibt es doch zweifelsohne eine solche Erkenntnismöglichkeit anderer Personen. Dies ist deswegen so, weil wir auch andere Personen zunächst in ihrer ungeteilten Ganzheit erfahren. »Wir lieben vielmehr und hassen zunächst immer ganze, ungeteilte Personen auf Grund ihres *Gesamtwerteindrucks* (Gestalt).« (GW X, 273)³¹

In dieser Position konvergieren Schelers und Whiteheads Auffassungen – allerdings mit dem Unterschied Whiteheads symboltheoretischer Akzentverschiebung. Denn auch Whitehead weist darauf hin, daß die kulturelle Formulierung gemeinsamer Wertrichtungen sich ganz verschiedener Typen der Symbolisierung bediene. In diesem Zusammenhang weist er insbesondere auf die »symbolische Funktion großer Personen«³² – Whitehead nennt als Beispiele Washington und Jefferson – hin, die den historischen Sinn, die Richtungen und Bewertungen der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung in hervorstechender Weise verkörpern.

Schelers und Whiteheads Betonung der sittlichen und wertstiftenden Bedeutung von Vorbildern besagt, daß unsere Orientierungen im sittlichen Raum, zwar symbolisch – nicht aber ausschließlich und möglicherweise auch gar nicht vornehmlich sprachlich konstituiert sind. Dies gilt deswegen gerade für unsere sittliche Orientierung, weil diese es mit Qualitäten zu tun hat, die sich einer analysierenden und definierenden Anstrengung entziehen.³³ Sowohl unsere individuelle als auch unsere kulturelle sittliche Entwicklung verläuft entlang zahlreicher Symbolisierungsformen, die sich zum Teil wechsel-

³⁰ Vgl. auch GW II, 477, wo Scheler darauf hinweist, daß wir es vermögen »sowohl von einer einzelnen Handlung, ja auch von jeder beliebigen Ausdruckserscheinung aus die Individualität der Person zu verstehen«.

³¹ Diesen Gedanken kann man auch auf die sittliche Selbsterkenntnis übertragen. Auch diese vollzieht sich wesentlich auf dem Wege des Erkennens repräsentativer Details. Wir erfahren etwas über uns selbst gerade aufgrund unserer Reaktionen angesichts konkreter Herausforderungen. Nicht durch das Erzählen unserer Lebensgeschichte, sondern in unserem Bedauern, in einer Situation nicht beherzt genug gehandelt, die Initiative ergriffen, eine Chance nicht wahrgenommen oder eine helfende Tat unterlassen zu haben, erkennen wir uns in sittlicher Hinsicht selbst.

³² Whitehead, *Symbolism*, a. a. O., S. 77.

³³ Zu Schelers These der Nichtdefinierbarkeit der Wertqualitäten vgl. GW II, 47.

seitig erhellen, aber auch eine partielle Eigenwirklichkeit besitzen und die sich jedenfalls nicht restlos aufeinander reduzieren oder ausschließlich an eine einzige Form binden lassen. Diesem Sachverhalt kann man mit Susanne K. Langer eine symboltheoretische Erklärung geben. Hierauf möchte ich abschließend eingehen.

V. Susanne K. Langers Konzeption der präsentativen Symbolisierung

Susanne K. Langer hat sich ausgehend unter anderem von Whiteheads Philosophie gerade mit den nicht-sprachlichen Formen der Symbolisierung befaßt und ihre Bedeutung in verschiedenen Richtungen zu bestimmen gesucht. Wichtig ist insbesondere ihre Unterscheidung zwischen der »diskursiven« und der »präsentativen Symbolisierung«.³⁴ Kennzeichnend für die diskursive Symbolisierung ist ein Verstehen auf der Grundlage eines konventionell gesicherten Bestands bedeutungsdefiniter Symbole. In der idealen Form, in der sie in den Wissenschaftssprachen angestrebt wird, resultiert das Verstehen der Bedeutung einer komplexen Artikulation aus dem sukzessiven Verstehen der Eigenbedeutung der einzelnen Symbole (in Kenntnis der Verknüpfungsregeln). Das Verstehen präsentativer Symbole verfährt in genau entgegengesetzter Richtung. Auch präsentative Symbole – beispielsweise Bilder oder Musikstücke – sind hochkomplexe Artikulationen. Allerdings sind deren Elemente nicht von vornherein bedeutungsdefinit. Vielmehr gewinnen die Elemente ihre Bedeutung erst aufgrund der relationalen Anordnung im Gesamtzusammenhang aller anderen Elemente. Was ein einzelnes Element bedeutet, ergibt sich nur aufgrund der Kenntnis des gesamten Formzusammenhangs. Daher geht das Verstehen hier einen anderen Weg. Leitend ist hier zunächst ein Gesamteindruck, die Wahrnehmung einer expressiven Qualität, ausgehend von der die einzelnen Elemente in ihrer Stellung und in ihrem Beitrag für den Sinn des Ganzen betrachtet werden.³⁵

³⁴ Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege* (1942), Frankfurt a. M. 1984, S. 86–108.

³⁵ Vgl. Susanne K. Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art Developed From Philosophy in a New Key*, New York 1953, S. 379. Auf die Komplexität der Unterscheidung zwischen der diskursiven und der präsentativen Symbolisierung kann hier nicht näher eingegangen werden.

Genau dieses Charakteristikum der präsentativen Symbolisierung begründe ihre spezifische Ausdruckskraft. Denn die für präsentative Symbole charakteristische wechselseitige Modifikation aller an der Artikulation beteiligten Elemente sei auch für organische und emotionale Prozesse typisch. Gerade die präsentativen Symbole seien daher ein geeignetes Ausdrucksmittel solcher Phänomene. Diesen Gedanken belegt Langer durch eine Interpretation des mythischen Denkens, der Magie und der Rituale als spezieller präsentativer Symbole. Sie legt diese Position dann aber insbesondere auch für ihre Philosophie der Kunst³⁶ zugrunde und auch – wenn auch nicht in einer annähernd vergleichbaren Ausführlichkeit – für die moralische Qualität des Handelns.³⁷

Langers Charakterisierung des Verstehensvorgangs präsentativer Symbole entspricht nun genau der Charakterisierung, die Scheler für das Verstehen von Personen gibt, wenn er davon spricht, daß wir »zunächst immer ganze, ungeteilte Personen auf Grund ihres *Gesamtwerteindrucks* (Gestalt)« wahrnehmen. Es erscheint daher möglich Vorbilder in ihrer symbolischen Rolle, und näherhin in ihrer präsentativen Natur analysieren zu können. Ebenso wie die Expressivität präsentativer Symbole, ist die Wertqualität einer Person nicht auf einzelne Aspekte reduzierbar, sondern besteht gerade in ihrer Verbindung und der wechselseitigen Bestimmung aller persönlichen Formelemente.

Allerdings gewinnt man ausgehend von Langers Konzeption eine Erweiterung, aufgrund der nicht nur Vorbilder, sondern auch

³⁶ Nach Langer sind Kunstwerke Symbolisierungen unseres Fühlens. Gemeint sind dabei nicht einzelne Gefühle (wie Traurigkeit oder Vitalität), sondern die generelle Formdynamik und Morphologie unseres Fühlens, die auch in gegensätzlichen Gefühlen identisch sein kann. In der Sprache können wir solche Strukturen nur benennen, aber nicht in ihrer komplexen relationalen Dynamik wiedergeben. Insbesondere in ihrer späteren Interpretation der Kunst verwendet sie ausdrücklich den Begriff der »Qualität«. Demnach sind Kunstwerke von einer Qualität durchdrungen, die sich aus den artikulierten Formverhältnissen: Spannungen und Auflösungen, Bewegungen und Ruhepunkten aufbauen. Die Qualität ist nichts anderes als eine anschauliche Objektivierung von Gefühlen. Vgl. Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 1, Baltimore 1967, S. 106 f.

³⁷ Demnach ist die fundamentale Qualität des menschlichen Handelns ihre »intuitiv« stattfindende Beurteilung als vornehm, trivial, heilig und zahlreicher anderer Qualitäten, für deren Bezeichnung Langer von ihrem »Ethos« oder »Wert« spricht. Darin zeigt sich möglicherweise ihre Aufnahme Schelers Ethik, auf die Langer in anderem Zusammenhang verweist. Vgl. Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling*, Vol. 3, Baltimore 1982. S. 102.

andere präsentative Symbolisierungen als Objektivierungen werthafter Qualitäten verstanden werden können. Die auf den verschiedensten Weisen – so etwa durch das Design unserer Gebrauchsgegenstände, rituelle Zeremonien, alltägliche Umgangsformen, Kunstwerke, Architektur und die Musik – stattfindende Durchformung unseres Lebens hat einen großen Einfluß darauf, in welchen Weisen wir unser Fühlen und Erleben organisieren. Zur Bezeichnung dieses kulturellen und sittlichen Einflusses spricht Langer von der individuellen und kollektiven Stilbildung unseres Fühlens.³⁸

VI. Schluß

Ich möchte die verschiedenen Gedanken zusammenführen und in einem Punkt verdeutlichen. Schelers These ist, daß sich die Moral aus dem Erfassen von Wertqualitäten speist und auf ihre Realisierung ausgerichtet ist. Allerdings, so habe ich mit Whitehead argumentiert, muß diese Position symboltheoretisch reformuliert werden. Die symboltheoretische Reformulierung bringt dann aber auch die Forderung nach einer expliziten Artikulation mit sich und schreibt der Artikulation die wichtige Funktion zu, auf unsere impliziten Wertungen und unser prälogisches Erfassen von Werten formend zurückzuwirken. Sicherlich ist die hervorstechende Form der symbolischen Artikulation die Sprache, denn nur so kann eine diskursive und argumentative Prüfung unserer Verständnisse stattfinden. Dies ist die zentrale These von Taylor. Allerdings darf die Artikulation weder individuell noch kollektiv auf die Sprache begrenzt werden. Vielmehr ist der zentrale Stellenwert gerade der präsentativen Symbolisierungen zu sehen.³⁹ Auch wenn Taylor argumentiert, daß durch die Artikulation eine Verlebendigung stattfinde, so gilt dies gerade für die nicht-diskursiven Symbole weit eher als für diskursive Artikulationen. Es sind fesselnde und begeisternde Menschen, aber auch Bilder, Gesten oder Musik, die in unserem Alltag als Quellen der Moral fungieren. Schließlich ist im Zusammenhang

³⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz Freiheit durch Form. Susanne K. Langers praktische Kulturphilosophie, in: G. Schweppenhäuser, J. Gleiter (Hg.), Kultur-Philosophische Spurensuche. Weimar (im Druck).

³⁹ Daß dem so ist, wird bereits durch Taylors eigenen Hinweis auf moralische Ontologien, die sich ausdrücklich gegen eine diskursive Artikulation wehren (z. B. das Kriegerethos), deutlich.

einer sprachlichen Artikulation zum Zweck einer rationalen Reflektion der permanente Rückbezug auf andere Artikulationen, in denen die qualitativen Unterscheidungen eine anschauliche Objektivierung gewinnen, unausweichlich. Der ethische Diskurs wird von nicht-diskursiven Einsichten getragen und muß seine Reflexionen darauf ebenfalls permanent beziehen, denn diese bilden den orientierungsstiftenden Zielpunkt der rationalen Argumentation.

Gerade weil die Moral es wesentlich und letztlich mit der Gestaltung unseres qualitativen Fühlens zu tun hat, gewinnen die nicht-sprachlichen Symbole eine herausragende Bedeutung für unsere sittliche Entwicklung. Es sind nicht nur Vorbilder, sondern auch andere präsentative Symbole, die sittlich formgebend und orientierungsstiftend sind. Wir handeln stets aus einer qualitativen Orientierung heraus, die unsere konkrete Absichtsbildung bestimmt. Diese ist durchaus labil und bedarf der Formgebung und Formstabilisierung. Sie ist empfänglich für Möglichkeiten ihrer Umbildung, die uns auf verschiedenen Wegen entgegentreten können. Vor allem in einzelnen Menschen, vielleicht in besonderen Vorbildern, in anderen atmosphärischen Bildern, die gleichsam als Lichtpunkte unserem Leben Richtungen andeuten, gewinnen wir Ansatzpunkte für unsere eigene Entwicklung.

Dies kann man ausgehend von Schelers Begriff des »Bildungswissens« einen Schritt weiter verdeutlichen. Unter Bildungswissen versteht Scheler ein Wissen, das zur Bildung, d.h. zur »freien[n] Selbstentfaltung aller Geisteskräfte der Person und für das Wachstum des Geistes« (GW VIII, 206) dient. Dieses Wissen erläutert er in einer Terminologie des Gewinns eines Stiles unserer gesamten Persönlichkeit. So spricht er von Bildung als »Inbegriff aufeinander zur Einheit eines Stiles angelegter idealer beweglicher Schemata für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Bewertung und Behandlung der Welt« (GW VIII, 209). An anderer Stelle charakterisiert er Bildung als »individuell eigentümliche Form, Gestalt, Rhythmik, in deren Grenzen und nach deren Maßstäben alle freien geistigen Tätigkeiten eines Menschen [...] ablaufen.« Und weiter: »Bildung – das ist [...] Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als Abläufen, Prozessen, Akten.« (GW IX, 89 f.) Es ist diese Terminologie von Stil, Rhythmik und prozessualer Ganzheit, die auf die Bedeutung anderer als der sprachlichen Symbolisierung, und gerade auf die Bedeutung der Musik für die Persönlichkeitsbildung hinweist.

»Ganzheit in der Form der Zeit«, durchgängige Aktivität, »Rhythmik« und »Einheit eines Stiles« sind elementare Bestimmungen unserer Wahrnehmung des Musikalischen. Gerade deswegen kann Musik die Artikulation von Formen sein, an die wir in der Bildung unserer Persönlichkeit anschließen.⁴⁰ Genau dieser Zusammenhang ist seit der antiken Philosophie im Begriff eines »Ethos der Musik« gesehen und behauptet worden.

Das von Scheler skizzierte Verhältnis von prälogischem Werterfassen und logisch-urteilsmäßiger Intellektualität bedarf einer Neuformulierung, für die an die Analyse der unterschiedlichen präsentativen und diskursiven Logiken der Symbolisierung angeknüpft werden kann. Es ist unausweichlich, das Wertwachstum von Personen in ihrer Verflechtung mit der Vielzahl von Symbolisierungsformen zu sehen. Es sind kulturelle Artikulationen der verschiedensten Art, durch die die Bildung unserer Persönlichkeit wie auch unserer kulturellen Orientierung gestaltet wird. Sicherlich leisten die verschiedenen Symbolisierungsformen Verschiedenes. Für die philosophische Reflexion ist die sprachliche Artikulation unabweisbar. Aber andere Formen: die Formgebung unserer Alltagswelt, Malerei und Musik haben eine zum Teil viel größere Bedeutung. Es ist daher falsch, eine oder einige dieser Symbolisierungsformen einseitig zu favorisieren oder voneinander abzugrenzen. Vielmehr ist ihre wechselseitige Durchlässigkeit zu sehen und für unsere sittliche Existenz zu nutzen. Eine zentrale Perspektive der Wertethik liegt daher in der Analyse und Verbindung der verschiedenen Symbolisierungsformen unter dem Gesichtspunkt ihrer Beiträge für die Entwicklung unserer Moral.

⁴⁰ Sicherlich hat Scheler Recht, wenn er sich in GW IX, 104, dagegen wehrt, den Menschen als ein Kunstwerk zu begreifen.