



UNIVERSITY OF NIŠ
The scientific journal FACTA UNIVERSITATIS
Series: **Philosophy and Sociology** Vol.2, N° 7, 2000 pp. 347 - 356
Editor of series: Gligorije Zaječaranović
Address: Univerzitetski trg 2, 18000 Niš, YU
Tel: +381 18 547-095, Fax: +381 18 547-950

DULDSAMKEIT UND RELATIVITÄT

UDC 17.03+172.3

Dragan Jakovljević

Universität von Montenegro, Podgoritza

Zusammenfassung. *Ausgehend von den wirkungreichen Thesen des gegenwärtigen britischen Philosophen B. Williams, untersuchen wir Beziehungen zwischen dem ethischen Relativismus und dem Toleranzgrundsatz. Durch die eingehende kritische Analyse wird die Unhaltbarkeit von den Hauptbeweisen Williams' gegen den sog. "vulgären Relativismus" aufgezeigt, insbesondere aber von seiner Verneinung der Möglichkeit einer begrifflich abgestimmten Anbindung des Toleranzgrundsatzes an diesen Standpunkt. Es wird ausserdem die Glaubwürdigkeit seiner Auslegung von Position des Kulturrelativismus innerhalb moderner Anthropologie in Frage gestellt. Der Letztbefund dieser Abhandlung lautet, dass es eigentlich keine ernsthafteren logischen Hindernisse angesichts einer Verknüpfung der Toleranzmaxime und der These von kultureller Relativität (moralischer) Werte vorhanden sind, solange hierbei sorgfältig unverzichtbare begrifflichen Abgrenzungen durchgeführt werden.*

1. EINLEITUNG

Es ist eine traditionsreiche Sitte, daß die Theoretiker, die den Standpunkt des allgemeinen Werterelativismus und insbesondere des moralischen Relativismus vertreten, sich parallel dazu zum Toleranzprinzip bezüglich der Einstellung zu den unterschiedlichen Werte- und Moralsystemen bekannt haben - ja dieses Prinzip gerade als aus jenem Standpunkt in gewisser Weise hervorgehende Forderung bejaht haben. Diese Sitte wurde vom Urvater des Relativismus, Protagoras, eingeleitet und weiter von den Humanisten des 16. Jahrhunderts, bis zu den Anthropologen und Sozialphilosophen des 20. Jahrhunderts wie M. Herskovits, H. Kelsen, I. Berlin usw. praktiziert. So hat sich inzwischen die Verknüpfung von grundsätzlicher Wertediversität und Toleranzprinzip als Markenzeichen einer aufgeklärten relativistischen Moralphilosophie etabliert. Innerhalb der neueren Diskussion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde aber jene konzeptionelle Verknüpfung in Frage gestellt und scharfer Kritik ausgesetzt. Einige von

Received July 14, 1999

diesen Kritiken haben sogar dem Relativismus die Berechtigung abgesprochen, überhaupt zur Toleranz aufzurufen, darauf bestehend, daß die Konzeption des moralischen Relativismus nicht mehr konsistent vertretbar ist, sobald sie das Toleranzprinzip miteinschließt. Diese Meinung wurde vom namhaften Moralphilosophen unserer Tage, Bernard Williams, nachdrücklich formuliert. In dieser Abhandlung wollen wir die Hauptargumente aus seinem "Morality"-Buch darlegen und erörtern; anschließend gilt es, die Tragweite dieser Art der Relativismuskritik festzustellen.¹

2. FÜHRT DIE VERKNÜPFUNG VON MORALISCHEM RELATIVISMUS UND TOLERANZPRINZIP UNVERMEIDLICH ZU BEGRIFFLICHER INKONSISTENZ ?

Williams' Hauptargument lautet, aus der Verknüpfung des Grundsatzes der Toleranz mit einem rein relativistischen Standpunkt ergebe sich zwangsläufig eine die gesamte Konzeption untergrabende Inkonsistenz. Er geht dabei von einer Spielart des Relativismus aus, die er als "wohl absurdeste Anschauung, die sogar innerhalb der Moralphilosophie vertreten worden ist" ansieht und zugleich für die "charakteristischste und einflußreichste Version" hält (Williams (1972), p. 20). Diese Auffassung bezeichnet er als "vulgären Relativismus" und führt sie auf "drei Thesen" zurück:

(A) "Richtig" bedeutet (kann nur kohärenterweise bedeuten) "richtig für eine bestimmte Gesellschaft" (ibid.).

(B) Der Sinn davon, was "richtig für eine bestimmte Gesellschaft" heißt, ist funktionalistisch (d. h. unter Verwendung des soziologisch-funktionalistischen Ansatzes) zu verstehen.

(C) Es ist deswegen "nicht richtig", daß sich die Mitglieder einer Gesellschaft "in das Wertverhalten einer anderen Gesellschaft einmischen, es verurteilen usw." (Williams (1978), S. 28).

Dieser Auffassung wirft Williams vor, sie sei "offensichtlich bereits deshalb widersprüchlich", weil sie in ihrer dritten These "richtig" in einem "nichtrelativistischem Sinn verwendet, der nach der ersten These nicht zulässig sein" könne (Williams (1978), S. 28-29). Sie stelle also eine "logisch mißliche" Kombination "einer nichtrelativistischen Toleranz- bzw. Nicht-Einmischungsmoral mit einer relativistischen Moralauffassung" dar (ebd.).²

Eine solche Lehrmeinung schreibt er den (unbenannten) "Anthropologen" sowie den "liberalen Kolonialherren" zu. Infolge einer so unbestimmten Autorenschaftszuweisung wäre es recht schwierig, die angeführte Argumentation mit den Schriften jener Autoren, die Williams im Sinne hatte, zu vergleichen und davon ausgehend sie auf ihre faktische Berechtigung hin zu beurteilen. Deshalb wird unsere Erörterung vornehmlich eine

¹ Diese Darstellung von Williams Thesen orientiert sich an der deutschen Ausgabe des Buches (Williams (1978)). An mehreren Stellen fand ich es jedoch angebracht, die vorhandene Übersetzung zu ändern, was durch die Angabe der Originalquelle (Williams (1972)) kenntlich gemacht wird.

² Auch in seiner späteren Abhandlung "Die Wahrheit im Relativismus" bemerkt er, "die Widerlegung" solcher Auffassung würde "nicht schwer" fallen (Vgl.: Williams (1984), S.153).

Untersuchung von theoretisch möglichen und sinnvollen Gestaltungen des relativistischen Standpunktes darstellen, wobei es zu prüfen gilt, ob dieser Standpunkt angesichts der Kritik Williams' aufrechterhalten werden kann.

Gibt es für jemanden, der den Standpunkt des "vulgären Relativismus" vertreten möchte, theoretische Möglichkeiten der Inkonsistenzfalle auszuweichen und beim objektivistischen Verständnis von (C) zu bleiben? Unter diesen Bedingungen soll die Korrelation von (A) und (C) im Hinblick auf *die Art von Richtigkeit*, von der in beiden die Rede ist, beurteilt werden. Geht man so vor, so kann festgestellt werden, daß die von Williams erblickte Inkonsistenz erst unter der Voraussetzung zustande kommt, daß *sowohl die in (C) als auch in (A) angesprochene Richtigkeit von genau ein und derselben Art sein müßte*. Wenn also in (A) die moralische Richtigkeit gemeint ist, so müßte in (C) *genau die gleiche* moralische Richtigkeit gemeint sein. Unter Heranziehung dieser Voraussetzung ergibt sich dann eine klare logische Unstimmigkeit angesichts des Umstands, daß in (C) eine Attribution der Richtigkeit in genereller Form und im objektiven Geltungsmodus vorgenommen wird, während in (A) die Bedeutung des Adjektivs "richtig" auf jeweilig subjektives Für-richtig-halten der einen oder anderen Gesellschaften festgelegt wurde. Doch gerade die so wichtige Voraussetzung macht Williams weder irgendwo explizit, noch deutet er an, sich implizit auf sie zu stützen. Stattdessen, bedient er sich einfach einer terminologischen Angleichung indem er (C) als den Ausdruck der "Nichteinmischungsmoral" ("morality of noninterference") bezeichnet, und (A) als den einer "Moralauffassung" ("view of morality"), offensichtlich eine solche Nivelierung für selbstverständlich und daher einer ausdrücklichen Anführung nicht bedürftig ansehend. Letzteres dürfte aber eben eine umstrittene, diskussionswürdige Frage sein, weit davon entfernt, als eine Selbstverständlichkeit gelten zu können. Vielmehr setzt Williams hier nur voraus, was eigentlich erst nachgewiesen werden sollte. Da diese implizite Voraussetzung den Hintergrund von Williams Ausführungen bildet, der sich durch seine gesamte Relativismuskritik durchzieht, so gilt es, sie zu hinterfragen.

Wir haben schon bestritten, daß diese Voraussetzung selbstverständlich ist. Dies gilt nur, wenn die Möglichkeit nachweisbar ist, daß "richtig" in (C) und (A) sinnvollerweise entzweit ausgelegt wird, so daß *zwei unterschiedliche Arten* von Richtigkeit vorliegen. Worauf gründet sich diese Möglichkeit? Entgegen der impliziten Überzeugung Williams' besteht für Relativisten keine Not, "richtig" in (C) genauso wie in (A) zu verstehen, d. h. als "moralisch richtig". Es lassen sich dagegen durchaus sinnvolle alternative Deutungen formulieren, die den grundlegenden Einsichten des Relativisten gut entsprechen, und "richtig" in (C) aufgrund eines anderen Begriffs von Richtigkeit explizieren. Veranschaulichen wir uns dies an einem analogen Beispiel bezüglich des Relativismus' ästhetischer Werte im Bereich der Vorstellungen vom guten Aussehen: Bekannterweise sind solche Vorstellungen kulturrelativ, unterscheiden sich sehr deutlich von einer zu anderen kulturellen Tradition. Bei einem "vulgär (ästhetischen) Relativismus" würde dann die erste These analogerweise lauten:

(A) "(bekleidungsästhetisch) richtig" bedeutet (kann nur bedeuten) "(bekleidungsästhetisch) richtig für eine bestimmte Gesellschaft, Kultur".

Und die die Toleranzforderung formulierende dritte These würde heißen:

(C) Es ist deswegen (bekleidungsästhetisch) nicht richtig, daß sich Angehörige einer

Gesellschaft, bzw. einer kulturellen Tradition in das Moderverhalten anderer Gesellschaften und Kulturen einmischen, dieses zu modifizieren versuchen usw.

Nun, obwohl die Toleranz deutlich in größerer Nähe zu ethischen als ästhetischen Werten steht - weshalb auch die Versuchung aktuell wird, die Richtigkeit von (C) bei der Auslegung des vulgär (ethischen) Relativismus gerade *als die moralische* Richtigkeit auszudeuten - ist es im Grunde genommen für einen ethischen Relativisten genauso sehr notwendig, jene Richtigkeit gerade in diesem Sinne, bzw. genauso sehr unmöglich und undenkbar sie in einem anderen als diesem Sinne auszudeuten, als es dies für den ästhetischen Relativisten ist, die Richtigkeit in (C) eben als bekleidungsästhetische auszulegen. Welche konkreten anderweitigen Deutungsmöglichkeiten würden sich nun hier als sinnvolle Alternative empfehlen? Eine solche sinnvolle Alternative wäre die Auslegung der Richtigkeit in (C) ausgehend vom Standpunkt der Offenheit für die interkulturelle Kommunikation und interkulturelles Lernen, oder vom Standpunkt der Anerkennung der kulturellen Autonomie für alle Bestandteile des planetaren Kulturpluralismus, oder letztlich vom Standpunkt, wonach der Mannigfaltigkeit von Sitten und Verhaltenskodexen als solcher ein hoher zivilisatorischer Wert innewohnt, weshalb sie aufrecht erhalten werden sollte. Alle diese sich ergänzenden, komplementären Standpunkte können wir als "interkulturell-theoretische" Überlegungen bezeichnen. Dementsprechend könnte das Adjektiv "richtig" in (C) als "*interkulturell-theoretisch richtig*" (anstatt als "moralisch richtig") expliziert werden. Somit würde die These (C) des vulgär (ethischen) Relativismus folgendermaßen lauten:

(C) Es ist deswegen interkulturell-theoretisch nicht richtig, daß sich die Angehörigen einer Gesellschaft (Kultur) in das Wertverhalten anderer Gesellschaften (Kulturen) einmischen usw.

Eine anderweitige, mehr irdische Deutungsmöglichkeit bestünde darin, die Gründe, die für das Toleranzgebot sprechen, einfach als diejenigen der blossen Besonnenheit auszulegen – nämlich angesichts einer nüchternen Kenntnisnahme der real vorhandenen Wertendiversität und der praktischen Unmöglichkeit rationaler Bevorzugung eines einheitlichen Wertensystems bzw. der Überwindung von grundsätzlicher Differenzen.³ Der Toleranzgrundsatz würde also schlicht den Forderungen eines besonnenen, intellektuell realistischen Verhaltens und gesunden Verstandes im Kontext einer derartigen Lage entsprechen. Bei solchen Formulierungen des "Toleranzprinzips" würde man nun "richtig" weiterhin in einem deutlich nichtrelativistischen Sinn, verbunden mit einem objektiven Geltungsanspruch, verwenden können, sie stellen aber keine Behauptung mehr dar, die laut (A) unzulässig wäre, so daß keine logische Unstimmigkeit generiert wird. (Denn in (A) wird etwas über die moralische Richtigkeit ausgesagt, während die wertende Beurteilung in (C) auf *eine andere*, interkulturell-theoretische Richtigkeit, bzw. Richtigkeit im Sinne schlichter Besonnenheit bezogen wird.)

Wir haben vorher dafür argumentiert, daß es nicht notwendig ist, "richtig" in (C) als "moralisch richtig" auszulegen: daß dies möglich ist, liegt außer Zweifel. Doch selbst wenn man sich für eine Interpretation entscheiden würde, die sich im allgemeinen an

³ Den Hinweis auf eine solche Deutungsmöglichkeit verdanke ich C.K.Ihara (1984).

moralischen Normen orientiert, so müßte im Zusammenhang von (A) und (C) nicht unbedingt die von Williams als obligatorisch vorgesehene "logisch mißliche" Lage der Inkonsistenz entstehen. Die Richtigkeit von der in (A) Gebrauch gemacht wird, ist letzten Endes auf die Ebene *der konventionellen* Moral unterschiedlicher Gesellschaften bezogen: Wenn man nämlich das in (A) formulierte Deutungsschema zur Explikation des Begriffes (moralischer) Richtigkeit interpretiert, so bekommt man Urteile der Form

"Es ist (für Gesellschaft X) moralisch richtig, Y zu tun/nicht zu tun".

Hierbei handelt es sich um die moralischen Wertungen *im substantiellen Sinne*, die auf menschliches Verhalten in der Lebenspraxis der einen oder anderen Gesellschaft (und unter Bezugnahme auf jeweils anerkannte Menge moralischer Grundwerte) gerichtet sind.⁴ Ist es nun unvermeidlich, daß *auch in* (C) dem Ausdruck "(moralisch) richtig" genau *identische* Bedeutung beigemessen wird? Die Entscheidung über diese Frage soll von dem Gehalt der durch (C) ausgedrückten Behauptung abhängig gemacht werden: Und durch (C) wird weder etwas über den Inhalt einer Binnenmoral bestimmter Gesellschaften, noch über die Explikation der Bedeutung des Begriffes "moralisch richtig" in seiner Verwendung bei der Beurteilung von menschlichen Handlungen die in der Lebenspraxis sozialer Gemeinschaften stattfinden, ausgesagt. Stattdessen stellt (C)

eine normierende Behauptung darüber an, welche Einstellungen richtig bzw. nicht richtig sind und zwar im Bezug auf grundlegend *unterschiedliche Moralsysteme selbst* (dh. sie ist praktisch *eine Handlungsanweisung betreffend die diesbezüglich einzunehmenden Einstellungen*).

(C) ist also eine Antwort auf die Frage, welche Haltung einzunehmen ist angesichts des Faktums des Vorliegens von unserem Moralsystem deutlich verschiedenen *Moralsystemen* fremder Gesellschaften und für sie charakteristischen moralischen Grundwerten und Normen. Diese Frage wird des weiteren von "den Anthropologen" (bzw. den Kulturrelativisten) nicht aus der Perspektive des Teilnehmers, sondern aus der theoretischen Distanz der Perspektive des planetar-interkulturellen Beobachters unterschiedlicher Moralsysteme beurteilt und beantwortet. Eine Moral, die derartige Fragen regelt, wäre aber eher eine Moral *der zweiten* Ordnung, eine Meta-Moral, als eine Moral der ersten Ordnung, d.h. eine Objektmoral, bei der es um eine Menge von moralischen Regeln geht, die auf etwas bezogen werden, das seinerseits keine weitere moralische Regel, sondern individuelle und kollektive Handlungen von Menschen in der Lebenspraxis sozialer Gemeinschaften und ihre Folgen darstellt. Für eine Moral der zweiten Ordnung (Metamoral) ist dagegen charakteristisch, daß sie aus einer Menge von moralischen Regeln der *höheren* Stufe aufgebaut ist, die sich wiederum auf gewisse *weitere moralische Regeln* und *Auffassungen*, nämlich die einer oder mehreren

⁴ Wer hier auf (A) als dem *uninterpretierten* Deutungsschema, bzw. auf der *metaethischen* Prägung der Formulierung von (A) beharren möchte für den würden sich kaum harmlosere Schwierigkeiten hinsichtlich der Aufrechterhaltung des Inkonsistenzvorwurfes ergeben: Dann taucht nämlich die Frage auf, wieso es streng genommen ein Inkonsistenzverhältnis zwischen einer rein metaethischen Feststellung über die Bedeutung ethischer Ausdrücke (wie (A)) einerseits und einer normierenden Handlungsanweisung (wie (C)) andererseits zu bestehen vermag.

Moralsysteme *der ersten Ordnung* (Objektmoral) beziehen. Mit Wertprädikaten- und Urteilen einer solchen Metamoral werden also Moralsysteme (der ersten Ordnung) *selbst* eingeschätzt, sowie Einstellungen und Verhalten zu ihnen normiert. Die moralische Richtigkeit, die - wie angenommen - in (C) attribuiert wird, dürfte eben den Charakter einer solchen, *metamoralischen* Qualifikation haben. Für eine metamoralische Prädikation muß aber nicht unbedingt *das gleiche* gelten wie für eine Prädikation im Rahmen der Moral der ersten Ordnung. Vielmehr besteht kein Hindernis, daß für die metamoralischen Qualifikationen eine *andere*, nichtrelativistische Deutung befürwortet wird. Wenn die beiden Ebene der Moral sowie die komplementären Begriffe der (moralischen) Richtigkeit zueinander ausgegrenzt sind, wird damit der Weg frei, daß die Urteile über metamoralische Richtigkeit in *einem objektivistischen Geltungsmodus* vertreten werden können. Jemand, der die relativistische Auslegung der moralischen Richtigkeit auf der Ebene der Moralsysteme der ersten Ordnung befürwortet, übernimmt hierdurch noch keine Verpflichtung, eine identische Auslegung auch in Bezug auf metamoralische Urteile zu übernehmen. Ein Relativist braucht nicht zugleich den allumfassenden, alle Ebenen durchziehenden Relativismus zu behaupten! Es ist also widerspruchsfrei die Position vertretbar, wonach objektmoralischen Richtigkeitsurteilen nur eine subjektive, auf weltanschaulichen Koordinatensysteme bestimmter Gesellschaften relativierte Geltung zukommt, während den metamoralischen Attributionen der Richtigkeit objektive, von Bezogenheit auf solche weltanschaulichen Koordinatensysteme losgelöste Gültigkeit beigemessen wird. Bei einem solchen Standpunkt bereiten die Unstimmigkeiten im Verständnis des Prädikates "richtig" in (A) und (C) keine weiteren Schwierigkeiten, und es könnte nicht mehr von einer konzeptionellen Inkonsistenz die Rede sein.

Einige Seiten weiter in seinem Buch versuchte Williams zwei zusätzliche Argumente für seine Ablehnung des "vulgären Relativismus" ins Feld zu führen.

3. FORMULIERUNG DES TOLERANZPRINZIPS ANGESICHTS DES VERMUTETEN PARALLELISMUS VON MORALISCHEN DIFFERENZEN UND DIFFERENZEN ZWISCHEN DEN EINSTELLUNGEN ZU DEN DIVERSEN MORALISCHEN AUFFASSUNGEN

Das erste Argument hat folgende Gestalt:

(i) Relativismus versucht, "aus dem Faktum der Diversität von Einstellungen und Werten" bei unterschiedlichen Gesellschaften "ein nichtrelativistisches apriorisches Prinzip hervorzuzaubern, das die Einstellung einer Gesellschaft gegenüber anderen bestimmen soll".

(ii) Falls wir aber die These aufstellen, "daß es zwischen (unterschiedlichen) Gesellschaften fundamentale moralische Differenzen gibt, müssen wir zu den Dingen, über die sie nicht übereinstimmen können, auch ihre Einstellungen gegenüber anderen moralischen Auffassungen zählen" (Williams (1972), p. 23).

(iii) Was in (i) versucht wird, ist also unmöglich.

Die Stichhaltigkeit dieses Argumentes hängt entscheidend von der Prämisse (ii) sowie von dem Gehalt jenes "nichtrelativistischen" Prinzips, das die Relativisten zu etablieren

suchen ab. Was (ii) anbelangt, so gilt es zunächst zu bemerken, daß dort eine merkwürdige Vorstellung vorkommt, nämlich die Vorstellung davon, daß es "etwas geben können muß". Anscheinend meint Williams damit ein konzeptionelles "müssen": daß nämlich jemand, der die Feststellung trifft "Zwischen diversen Gesellschaften gibt es fundamentale moralische Differenzen" hiermit sogleich die Verpflichtung übernimmt, auch die andere Feststellung zu treffen, die lautet "Zwischen diversen Gesellschaften kann es bezüglich der Einstellung zu den moralischen Auffassungen anderer Gesellschaften fundamentale Differenzen geben". Es bleibt aber weitgehend unklar, *weshalb* eigentlich hier eine Verpflichtung vorliegen sollte; daß jemand, der das eine behauptet auch das andere behaupten *kann*, ist einleuchtend, nicht aber ebensosehr, daß er das andere auch behaupten *muß*, ausgenommen man verstünde dies im Sinne einer rein logischen Möglichkeit einer widerspruchsfreien Annahme darüber, was es alles geben könnte. Es wird aber so sein, daß Williams darunter etwas mehr meint, als bloße logische Möglichkeit. Symptomatischerweise begnügt er sich hier nicht damit, zu behaupten wer die erste Feststellung treffe könne sehr wohl auch die zweite treffen, oder für den liege es nahe dies zu tun; stattdessen besteht er darauf, die erste Feststellung würde mit gewisser Notwendigkeit die zweite nach sich ziehen. Die Antwort auf die Frage, weshalb es eigentlich hier ein Müssen vorliegen sollte, scheint wiederum in nichts anderem als seiner impliziten Bestrebung zu liegen, moralische Auffassungen einerseits und *Einstellungen* zur diversen moralischen Auffassungen und Moralsysteme andererseits (sowie Differenzen, die zwischen den einen und anderen auftreten mögen) *im voraus weitgehend einzebnen*, als ob sie nur in dieser Weise verstehbar sein sollten. Es ist also jene implizite und nirgendwo in seiner Relativismus-Betrachtung erörterte und begründete, sondern als selbstverständlich angenommene Voraussetzung am Werke, die er dann auch den Vertretern der relativistischen Doktrin als einen inhärenten und angeblich unverzichtbaren Bestandteil ihrer eigenen Position unterstellt, um dann seine Widerlegung dieser Doktrin eben an diesen Punkt anzuhaften(!).

Bei dem eben dargelegten Argument wird aber dieses Vorgehen nicht so ergiebig wie bei dem Inkonsistenzargument, was mit dem Charakter jenes "nichtrelativistischen Prinzips" dessen Herleitung bestritten wird, zusammenhängt:

Nehmen wir es an, es stünde fest, daß wir davon ausgehen müssen, es gebe möglicherweise fundamentale Differenzen in den Einstellungen einer Gesellschaft zu den diversen Moralauffassungen anderer Gesellschaften. Diese These ist aber nicht dazu geeignet das "nichtrelativistische Prinzip" und seine Verknüpfung mit (i) eo ipso zu widerlegen. Denn beim Toleranzprinzip handelt es sich weder um eine empirische Generalisierung von den einzelnen bekannten Fällen, noch um ein deskriptives Urteil a priori; jenes nichtrelativistische "apriorische Prinzip" ist nämlich überhaupt keine Aussage darüber *was es gibt*, sondern ein wertendes Urteil darüber, was uns als *richtig* oder *unrichtig gelten soll*, wenn es um die Einstellungen zur fundamental unterschiedlichen Moralsysteme fremder Gesellschaften geht. Der Umstand, daß mit der Möglichkeit grundlegender Differenzen unterschiedlicher Gesellschaften auch bezüglich dieser Einstellungen selbst gerechnet werden "muß", ist daher genauso sehr geeignet, die normative Geltungsintention des Toleranzprinzips im voraus aufzuheben, wie es der entgegengesetzte Umstand einer eventuellen Vollübereinstimmung, d. h. des faktischen Konsenses aller uns bekannten Gesellschaften bezüglich dieses Prinzips dazu geeignet ist, als direkte Letztbegründung dieser Geltungsintention zu dienen. Mit anderen Worten, ein

Relativist könnte ruhig zugeben, daß es grundlegende Differenzen faktisch auch in dieser Hinsicht geben könnte, und weiterhin auf der *normativen Setzung* des Toleranzprinzips beharren. Die einzige Frage, die hier übrigbleibt ist die, ob die Berufung auf das "Faktum der Diversität von Einstellungen und Werte" als irgendwie hinreichend für eine rationale Legitimierung des Toleranzprinzips uns gelten darf. Diese Frage führt uns von der bisherigen Betrachtung der Kompatibilität von (C) und (A) zur Betrachtung der argumentativen Funktion von (A) bezüglich (C) und somit zum letzten zusätzlichen Argument, das Williams an seinen zentralen Inkonsistenzvorwurf angeschlossen hat:

4. LEITEN DIE RELATIVISTEN DAS TOLERANZPRINZIP AUS DER BLOßEN ANNAHME ÜBER DAS WESEN DER MORAL?

Im abschließenden Teil seiner Kritik hob Williams hervor: "Ich behaupte, daß es nicht aus dem bloßen Wesen der Moral folgen kann, daß keine Gesellschaft sich jemals in die Angelegenheiten einer anderen einmischen sollte oder daß rationale Individuen einer Gesellschaft mit Akzeptanz reagieren sollten, wenn sie mit den Praktiken einer anderen konfrontiert werden"(Williams (1972), p. 25-26). Er stellt fest, es mache die "charakteristische (und in sich widersprüchliche) Strategie des Vulgär-Relativismus, daß er solche Folgerungen zieht" (ebd.). Dieses Argument dürfte mehr Überzeugungskraft für sich in Anspruch nehmen als die beiden vorher erörterten, allerdings unter einer Bedingung : daß sich nämlich nachweisen läßt, wichtige Vertreter des Relativismus wären de facto in eben solcher Weise bei der Aufstellung des Toleranzprinzips vorgegangen. Beim letzteren ist jedoch Zweifel angebracht: Wie wir es anhand einer Stichprobe zeigen wollen, handelt es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach wieder mal um eine radikal einseitige und unvollständige Auslegung von Ansichten, die von Relativisten tatsächlich vertreten wurden. Nehmen wir etwa einen Anthropologen, der wie kaum ein anderer der Vision des "vulgären Relativismus" entspricht, und zwar M. Herskovits. In seinen einschlägigen Schriften hat er allzu deutlich zu verstehen gegeben, daß er nichts dergleichen im Sinne hatte, das Toleranzprinzip aus dem bloßen "Faktum der Diversität" direkt "hervorzuzaubern". Dagegen, greift er neben jenem Faktum *auf eine weitere Reihe von Annahmen* zurück, u.a. auf evaluativ-normative Annahmen, die mit den Wertgesichtspunkten der Freiheit und Gerechtigkeit verbunden sind. So hebt er hervor, "daß sich die Persönlichkeit des Individuums nur im kulturellen Rahmen seiner Gesellschaft entwickeln kann", und bejaht "das Recht der Menschen, ihrer eigenen Tradition entsprechend zu leben" (Herskovits (1997), S. 37, 42) Er plädiert weiter dafür, die Anerkennung der Rechte auf freies Leben und Achtung der Würde des Menschen nicht allein individualistisch zu verstehen, sondern sie auch auf der Ebene von Nationen und Kulturen als Ganzes anzuwenden. In dieser Folge stellt er dann die grundsätzliche These auf, daß unterschiedliche Kulturen (und also auch die Moralsysteme, die sie verkörpern) sowie das Recht der Völker auf ein Leben in Übereinstimmung mit ihrer eigenen kulturellen Tradition und auf deren Entfaltung *zu achten seien*. Erst in einem solchen Netzwerk von mehreren, z.T. ausgesprochen *werthaften und normativen* Annahmen, funktioniert also in der Tat das "berühmte Faktum der Diversität" als ein legitimierender Grund für die Annahme des "Toleranzprinzips"! Insofern gründet sich das Argument von Williams auf eine sachlich nicht angemessene, die wirkliche Konzeption

von Relativisten gewissermaßen karikierende Darstellung ihrer Position.

Er ist eigentlich den Nachweis schuldig geblieben, daß die angegriffene "vulgär-relativistische" Auffassung irgendwann von irgendeinem bedeutendem Vertreter des Relativismus in genau dieser Form vertreten wurde. Den Anthropologen kann hingegen vorgeworfen werden, daß sie relevante Annahmen, von denen ihr "from relativity to tolerance" - Gedankengang geleitet wird, selten hinreichend explizit darlegen und erörtern. Seine Kritik des "vulgären Relativismus" lehnt sich eher an einem philosophischen Konstrukt an, in dem nur einige (wenn auch wesentliche) Aspekte der relativistischen Lehre berücksichtigt werden. Eine solche ausgesprochen unvollständige und vereinfachte Darlegung bietet dann eine geeignete Angriffsfläche für die anscheinend vernichtende Kritik der "einflußreichsten und typischsten" Spielart des Relativismus. Das einzige, was dieser Kritik eigentlich zu zeigen gelingt, ist in welche ernsthafte Schwierigkeiten sich eine unvorsichtige und ungeschickte Formulierung von Grundzügen der relativistischen Lehrmeinung verwickeln kann. Sie hat aber weder gezeigt, daß solche Schwierigkeiten tatsächlich in den Konzeptionen wichtiger Relativisten vorkommen, noch daß derartige Schwierigkeiten unvermeidlich sind, relativistische Positionen also über keine Möglichkeiten verfügten, ihre Grundthesen in einer der Kritik besser standhaltenden Weise zu gestalten. Insofern besitzen die Ergebnisse der hier erörterten Relativismuskritik eine erheblich begrenzte Reichweite, als dies Williams beanspruchte. Letzteres dürfte insbesondere hinsichtlich der sozialphilosophisch wichtigen Möglichkeit von Bindung der Toleranzforderung an den Kulturrelativismus gelten, die weiterhin offen bleibt.⁵

LITERATURVERZEICHNIS

1. Williams (1978), Bernard: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung*, Stuttgart.
2. Williams (1972), Bernard: *Morality: An Introduction to Ethics*. New York/Evanston/San Francisco/London.
3. Williams (1984), Bernard: *Moralischer Zufall*. Philosophische Aufsätze 1973-1980, Meisenheim/Königstein (Original: *Moral Luck*, Cambridge 1981).
4. Herskovits (1997), Melville: *Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte*, in: Birnbacher, D./Hörster, N. (Hrsg.): *Texte zur Ethik*, München (Original: *Statement on Human Rights*, in: *American Anthropologist*, No. 49/1947).
5. Ihara (1984), Craig K.: *Moral Skepticism and Tolerance*, in: *Teaching Philosophy*, vol. 7/1984.

TRPELJIVOST I RELATIVNOST

Dragan Jakovljević

Polazeći od uticajnih teza savremenog britanskog filozofa B. Uilijamsa, u raspravi se ispituje odnos između etičkog relativizma i načela trpeljivosti. Detaljnom kritičkom analizom utvrđuje se neodrživost Uilijamsovih glavnih argumenata protiv tzv. "vulgarnog relativizma", i naročito njegovog negiranja mogućnosti pojmovno usaglašenog nadovezivanja načela trpeljivosti na to

⁵ Für freundliche Unterstützung bei der Ausarbeitung dieses Aufsatzes gilt mein besonderer Dank Herrn Prof. Dieter Birnbacher.

stanovište. Osim toga, osporava se verodostojnost njegovog tumačenja pozicije kulturnog relativizma u savremenoj antropologiji. Konačni nalaz rasprave je da ne postoje ozbiljnije logičke smetnje za povezivanje maksime trpeljivosti i teze o kulturnoj relativnosti (moralnih) vrednosti, pod uslovom da se pri tom brižljivo povuku neophodne pojmovne distinkcije.