

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

180,- öS
26,- DM
Nr.

2

1998

ISBN 3-901989-01-3

ISSN 1560-6325

HAKAN GÜRSES
Der andere Schauspieler

im Gespräch
CHRISTINE GICHURE

HARTWIG BISCHOF
Eine interkulturelle
Körperhaltung: Der Spagat

THOMAS LEWIS
Vergleichende Ethik in
Nordamerika

thema: kwasi wiredus konsensethik

ein afrikanisches modell

NIELS WEIDTMANN
Eine Einführung in das Denken
von Kwasi Wiredu

KWASI WIREDU
Demokratie und Konsensus

ANKE GRANESS
Der Konsensbegriff

EMMANUEL CHUKWUDI EZE
Demokratie oder Konsensus ?

GAIL PRESBEY
Akan-Chiefs und Königsmütter
im heutigen Ghana

SONDERDRUCK

kwasi
wiredus
konsens-
ethik.
ein afri-
kanisches
modell

thema:

6

NIELS WEIDTMANN

Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit.

Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu.

12

KWASI WIREDU

Demokratie und Konsens in traditioneller afrikanischer Philosophie.

Ein Plädoyer für parteilose Politik.

22

ANKE GRANESS

Der Konsensbegriff.

Ein Vergleich der Bedeutung des Konsensbegriffs in Wiredu's Konsensethik und der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas.

32

EMMANUEL CHUKWUDI EZE

Demokratie oder Konsensus ?

Ein Antwort an Wiredu

43

GAIL PRESBEY

Akan-Chiefs und Königsmütter im heutigen Ghana. Beispiele für Demokratie und verantwortliche Autoritäten?

im gespräch

58

Steffen Andreae spricht mit
CHRISTINE GICHURE

forum

62

HAKAN GÜRSES

Der andere Schauspieler.

Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff.

polylog

2

Zeitschrift

für

interkulturelles

Philosophieren

Nr. 2 (1998)

kulturthema: Spagat

82

HARTWIG BISCHOF

Eine interkulturelle Körperhaltung: Der Spagat.

Ein malerisches Beispiel: Joaquín Torres-García

bücher & medien

87

THOMAS A. LEWIS

*Vergleichende Ethik in Nordamerika.
Methodologische Probleme und Ansätze*

95

ULRICH LÖLKE

zu Kwame Gyekye: *African Cultural Values und
Philosophical Reflections on the African Experiences*

98

WOLFGANG TOMASCHITZ

zu C. S. Queen & S. B. King: *Engaged Buddhism*

100

WOLFRAM GIFFEI

zu E. Holenstein: *Kulturphilosophische Betrachtungen*

102

KAI KRESSE

zu E. C. Eze: *Postcolonial African Philosophy*

106

HANS GERALD HÖDL

zu Hallen & Sodipa: *Knowledge, Belief and Witchcraft*

108

FRANZ M. WIMMER

zu Dieter Senghaas: *Zivilisierung wider Willen*

109

tips

berichte & ereignisse

tagungen

113

ELISABETH STEFFENS

*Menschenrechte im Nord-Süd-Dialog.
San Salvador, Juli 1998*

116

GEORG STENGER

*Vom Neuen des Alten
Seoul, Juli 1998*

118

BETTINA BÄUMER

*Abendländische und indische Ontologie
Mühlheim, Juni 1998*

120

STEFFEN ANDREAE & GAIL PRESBEY

*Paideia – Philosophie als Erzieherin der Menschheit
Boston 1998*

projekte

124

RONNIE PEPLOW

*Wer kommuniziert mit wem ?
Interkulturelle Kommunikation, Saarbrücken*

126

ALFONSO DE TORO

*Lateinamerika und die Vielfalt der Diskurse
Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar, Leipzig*

129 termine

132

impresum

Zeitschrift

für

interkulturelles

Philosophieren

polylog

3

Nr. 2 (1998)

Vergleichende Ethik in Nordamerika

Methodologische Probleme und Ansätze¹

Seit etwa zwanzig Jahren hat die englischsprachige Diskussion über vergleichende Ethik an Lebhaftigkeit zugenommen. Obwohl die komparative Analyse sich auch auf die zeitliche Entwicklung einer Tradition oder auf verschiedene Strömungen innerhalb einer Tradition beziehen kann, konzentrieren sich die meisten zeitgenössischen Beiträge zur komparativen Ethik auf den Vergleich verschiedener Traditionen. Zentral hervorgetreten ist auf diesem Gebiet ein umfangreiches Interesse an der Methodologie, da die Herausforderungen der interkulturellen Interpretation viele der in den Geisteswissenschaften bereits heftig umstrittenen hermeneutischen Fragen intensivieren. Um einen ethnozentristischen Imperialismus der Kategorien zu vermeiden, der westliche Studien zu anderen Kulturen oft prägt, wurde den theoretischen Ansätzen große Aufmerksamkeit geschenkt, die der Deutung von Texten und Praktiken aus anderen Kulturen und dem Dialog zwischen diesen und unserer eigenen (und/oder einer dritten) Kultur dienen können. Weil Wissenschaftler typischerweise in nur ein oder zwei Traditionen bzw. Strömungen gründliche Fachkenntnisse haben und die Kollegen in der Regel wiederum andere Traditionen kennen, bieten die alle betreffenden methodologischen Fragen eine gute gemeinsame Basis für die Diskussion.² Aus diesem Grund versuche ich hier, einen kritischen Überblick der zeitgenössischen englischspra-

chigen Literatur in Nordamerika über die Methodologie der vergleichenden Ethik zu geben.

Die methodologischen Probleme sind vielschichtig. Eine zentrale Frage ist die des geeignetsten Ausgangspunkts: Soll der Vergleich anstreben, ein neutrales universelles Gerüst zu schaffen und darin die verschiedenen Moralitäten in Verhältnis zueinander zu setzen? Sollten wir, wenn dies nicht möglich ist, lediglich ein Bewußtsein darüber anstreben, daß wir Kategorien aus einer bestimmten Tradition benutzen? Oder lassen sich sogar gemeinsame Kategorien schmieden? Diese Fragen beziehen sich in fundamentaler Weise auf die epistemologische Orientierung der modernen westlichen Philosophie (vgl. SIZEMORE 1990, 93). Können wir überhaupt gemeinsame Kriterien für das Beurteilen von ethischen Ansprüchen entwickeln? Welche Wechselbeziehungen bestehen zwischen ethischen und religiösen Ansprüchen? Lassen sich religiöse und „rein“ ethische Behauptungen trennen?³ Konkreter: Gibt es ein universelles Konzept der praktischen Vernunft als Verfahren, durch das wir unsere Urteile verteidigen? Ist eine rein deskriptive Analyse von diesen Prozessen möglich, oder ist eine angemessene Beschreibung von ethischer Argumentation stets auch unvermeidbar normativ? Und wenn die Formen der praktischen Vernunft in verschiedenen Kontexten bedeutend variieren, was genau sollen wir vergleichen: die daraus resultierenden Ge-

THOMAS A. LEWIS ist
Lehrbeauftragter an der
Stanford University and
University of California

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog
87
Nr. 2 (1998)

polylog Nr. 2, Wien 1998, Seite 87–94

Thomas A. Lewis
Department of Religious Studies
Stanford University
Stanford, CA 94305-2165
USA

tallewis@leland.Stanford.edu

¹ Ich möchte Mark Berkson für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Fassung sowie Antonia Kastendiek und Bernhard Debatin für ihre Bearbeitung des deutschen Textes danken.

² Vgl. STOUT 1994, 356. MANSAGER/CARMAN/JUERGENSEMEYER (1991) bieten einen umfangreichen Überblick zur Literatur, die sich auf ethisches Denken spezifischer Traditionen bezieht.

³ Da diese Fragen noch umstritten sind, werden philosophische und religiöse Traditionen oft zusammen behandelt. Deswegen werde ich Beiträge aus der Philosophie sowie der Religionswissenschaft diskutieren.

bote, ethische Dispositionen oder Tugenden, die Verfahren, durch die die Gebote oder Tugenden bewiesen sind, oder ganze Lebensweisen?

Eine Kategorisierung der Antworten auf diese eng verwandten Fragen legt die Möglichkeit einer Typologie von entsprechenden Herangehensweisen nahe. Robin LOVIN und Frank REYNOLDS (1985) bieten eine hilfreiche Typologie von formalistischen, semi-formalen, und empirischen Ansätzen, während Sumner TWISS neuere Arbeit (1998) eine wertvolle Typologie von didaktischen Modellen bereitstellt, die größtenteils methodologischen Ansätzen entsprechen. Ich möchte eine Typologie vorschlagen, die die methodologischen Ansätze nach ihren moralischen Epistemologien einem Spektrum entlang ordnet. Am einen Ende stehen formalistische Ansätze, die für eine einzige, universelle „tiefe Struktur“ der moralischen Vernunft eintreten. In der Mitte liegen solche, die unterschiedliche Arten von praktischer Vernunft anerkennen; sie zeigen zwar gravierende Unterschiede, sind aber nicht unbedingt unübersetzbar. Am anderen Extrem – eine Position, die den Vergleich unterhöhlt – steht ein radikaler Relativismus, der bestreitet, daß verschiedene sogenannte *moralischen Diskurse* überhaupt über die gleiche Sache sprechen.

UNIVERSALISTISCHE ANSÄTZE

Am formalistischen Ende des Spektrums vertreten Ronald GREEN und Alan DONAGAN die Idee, daß Moralität eine unterliegende

Grundstruktur hat, die sich von einem Kontext zum anderen nicht verändert. Diese Struktur läßt sich aus der Frage herleiten, was es bedeutet, ein vernünftig handelnder Mensch zu sein, und wird nicht von einer ausgeführten Theorie der menschlicher Natur oder der Lebensweise einer bestimmten Kultur bestimmt. Infolgedessen kann sie a priori ausgearbeitet werden, ohne zuerst ihre Existenz in bestimmten Kulturen untersuchen zu müssen. KANTs Moraltheorie bildet die Basis dieser formalistischen Positionen.

GREENs *Religious Reason* (1978) – zusammen mit LITTLES und TWISS *Comparative Religious Ethics* aus dem gleichen Jahr – löste viel von der aktuellen Debatte über vergleichende Ethik aus. Nach GREEN könne und müsse Argumentation über moralische Fragestellungen in dem Sinne universell sein, daß sie „für jede vernünftige Person zufriedenstellend“ sei (1978, 14).⁴ Jede religiöse Tradition gründe sich auf ein Verfahren von moralischer Vernunft, die allen Menschen gemeinsam sei – ein Verfahren, das eine allen Traditionen zugrundeliegende „tiefe Struktur“ des Denkens bilde. Zumindest in diesem Buch werden kaum Unterschiede zwischen den moralischen Ansprüchen verschiedener Kulturen gemacht. In *Religion and Moral Reason* gibt GREEN Unterschiede zwischen den spezifischen Ansprüchen verschiedener moralischer Traditionen zu, bezweifelt aber, daß sie darunter liegende Unterschiede in der praktischen Vernunft offenbaren (1988, 8–9). Um die Voreingenommenheiten und Partikularitäten unseres Ausgangspunkts zu überwinden, benötige man nur die Enthüllung der universellen Struktur der Ver-

Literatur

(in alphabetischer Reihenfolge)

Alan DONAGAN:
Common Morality and Kant's Enlightenment Project
in: Gene OUTKA / John P. REEDER,
Jr. (Hg.): *Prospects for a Common Morality*, Princeton: Princeton University Press, 1993, S. 53-72

Ronald M. GREEN:
Religious Reason. The Rational and Moral Basis of Religious Belief
New York/Oxford: Oxford University Press, 1978

Ronald M. GREEN:
Religion and Moral Reason. A New Method for Comparative Study
New York/Oxford: Oxford University Press, 1988

David LITTLE / Sumner B. TWISS:
Comparative Religious Ethics. A New Method
San Francisco: Harper and Row, 1978

⁴ Die Übersetzungen der englischsprachigen Zitate stammen von mir

nunft. Sobald dies erreicht sei, sei der Vorwurf des Ethnozentrismus entkräftet.

DONAGAN teilt GREENS kantianische Herangehensweise, doch während GREEN echte moralische Vernunft in allen untersuchten religiösen Traditionen findet, behauptet DONAGAN, daß „die meisten Religionen radikal falsch und viele moralisch böse sind“ (1993, 69). Praktische Vernunft sei ein universelles Verfahren, aber sie sei nicht universell anerkannt. Ihre Erfordernisse seien nicht essentiell auf eine besondere Lebensweise bezogen oder mit dem Leben in einer bestimmten Gemeinschaft verbunden (54). Moralische Pflichten leiteten sich allein von vernünftigem Handeln her.

Durch die apriorische Entwicklung des Begriffs *Moralität*, ohne (bewußte) Betrachtung bestimmter Traditionen, macht sich der formalistische Ansatz jedoch blind gegenüber verschiedenen Formen der praktischen Vernunft. Er kann sich keine Tugenden oder Werte vorstellen, die nur im Kontext einer spezifischen Lebensweise zwingend sind. Außerdem übersieht man bei der Beschränkung auf die Suche nach kantischen Kategorien andere wichtige Aspekte. Wenn Moralität in erster Linie aus verschiedenen Versionen von KANT besteht, ist es fragwürdig, ob ein echter Vergleich überhaupt möglich ist.

Der Ansatz von David LITTLE und Sumner TWISS in *Comparative Religious Ethics* wird von LOVIN und REYNOLDS „semi-formal“ genannt (1985, 15). Er versucht die Fehlschlüsse der formalistischen Methode zu vermeiden, indem er das universelle Konzept der praktischen Vernunft auf eine empirische Untersuchung, statt auf eine apriorische Analyse gründet. Um dennoch Tatsachen und Werte klar

auseinanderzuhalten, besteht er darauf, schon am Anfang die zentralen Begriffe – besonders Moralität und Religion – durch eine Rekonstruktion aus dem „normalen Gebrauch“ im soziohistorischen Kontext des Theoretikers sorgfältig zu definieren (9). Während also die Analyse der praktischen Vernunft empirisch vorgehen will, sind die fundamentalen Begriffe schon vor dem Beginn des Vergleichs festgelegt. Zwar beanspruchen die Autoren keine Universalität für diese Definitionen, sie glauben aber, daß man irgendwo anfangen müsse und daß die beste Art der Vermeidung von unpassendem Ethnozentrismus darin bestehe, seinen Ausgangspunkt offenzulegen, statt ein universelles Gerüst zu behaupten (vgl. 69 und LITTLE 1981, 221).

Die Moralität antworte auf den Bedarf an menschlicher Kooperation in einer endlichen Welt und konzentriere sich auf das „Wohl“, das als ganz konkret und objektiv verstanden wird (29, 37). Die Religion befasse sich mit den „Problemen der Deutbarkeit“, um mit der Unerklärbarkeit des Universums, des Leidens usw zurechtzukommen (54). Moralische „Handlungsrichtlinien“ orientierten sich am Mitleidenden, während religiöse „Handlungsrichtlinien“ sich am Heiligen orientierten. Obwohl moralische und religiöse Rechtfertigungen analytisch auseinandergelassen werden sollten, hätten sie ähnliche Argumentationsstrukturen, die in allen Kulturen gefunden werden könnten: Das Rechtfertigungsverfahren gehe letztlich auf eine basale Norm zurück (etwa den kategorischen Imperativ), von der aus dann einzelne Urteile abgeleitet würden. Diese Norm sei durch einen „metapraktischen“ Grund begründet, weshalb wir sie akzeptieren sollten.

David LITTLE:

The Present State of the Comparative Study of Religious Ethics

in: *Journal of Religious Ethics* 9 (1981) 2, S. 210–227

Robin W. LOVIN /

Frank E. REYNOLDS:

In the Beginning

in: DIES. (Hg.): *Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, S. 1–35

Alasdair MACINTYRE:

Whose Justice? Which Rationality?

Notre Dame, IN: University of Notre Dae Press, 1988

Alasdair MACINTYRE:

Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues in: Eliot DEUTSCH (Hg.): *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, S. 104–122

polylog
89
Nr. 2 (1998)



Douglas MANSAGER /
John Braisted CARMAN /
Mark JUERGENSMAYER (Hg.):
*A Bibliographic Guide to the
Comparative Study of Ethics*
Cambridge: Cambridge University
Press, 1991

Martha C. NUSSBAUM:
*Non-Relative Virtues.
An Aristotelian Approach*
in: DIES. / Amartya SEN (Hg.):
The Quality of Life, Oxford:
Clarendon Press, 1993,
S. 242–269

John P. REEDER, Jr.: Foundations
without Foundationalism, in: Gene
OUTKA / DERS. (Hg.): *Prospects
for a Common
Morality*, Princeton:
Princeton University
Press, 1993, 191
–214.

Russel F. SIZEMORE:
*Comparative Religious Ethics as
Field: Faith, Culture, and
Reason in Ethics*
in: DERS. / Donald K. SWEARER
(Hg.): *Ethics, Wealth, and
Salvation. A Study in Buddhist
Social Ethics*, Columbia, SC:
University of South Carolina
Press, 1990, S. 87–99

Verschiedene Traditionen bzw. Denker böten verschiedene Rechtfertigungen für ihre Ansprüche. Sie unterschieden sich außerdem in ihren Begründungen, von denen einige auf Konsens und andere auf Kosmologien basierten. Ein Vergleich sei möglich, weil alle Traditionen eine allgemeine Rechtfertigungs- und Begründungsstruktur zeigten; er sei interessant und fruchtbar, weil diese Struktur mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt sei.

LITTLES und TWISS Interesse, empirische Arbeit ernst zu nehmen, ist ein wichtiger, über den apriorischen Formalismus hinausgehender Schritt. Sie betonen weiterhin, daß sich die ergiebigsten Vergleiche eher zwischen Untertraditionen oder bestimmten Figuren als zwischen „ganzen“ Traditionen wie Christentum oder Buddhismus anstellen ließen (19). Man kann jedoch fragen, ob LITTLE und TWISS hier weit genug gegangen sind. Sie behaupten, daß ihr Muster der Rechtfertigung und Begründung in allen Traditionen zu finden sei. Dagegen vertritt Jeffrey STOUT die Ansicht, daß tatsächliche praktische Argumentation fast nie so deduktiv sei, wie LITTLE und TWISS zu behaupten scheinen. Oft hielten wir an sehr spezifischen Urteilen viel stärker fest, als an den angeblich zugrundeliegenden allgemeinen Prinzipien. Rechtfertigung bewege sich dialektisch zwischen unterschiedlichen Niveaus, anstatt „ein Zurückführen auf Grundnormen“ zu sein (STOUT 1980, 292). LITTLE hat darauf geantwortet, daß ihr Ansatz ein solches dialektisches Verständnis nicht ausschließe (1981, 219). Die Analyse in der früheren Arbeit scheint jedoch von der Rechtfertigung durch Berufung auf allgemeineren Prinzipien abzuhängen (1978, 102). Alternative Formen der Recht-

fertigung – ob in „unserer“ Tradition oder einer anderen – erscheinen innerhalb ihres Gerüsts nicht vernünftig. Aber nur auf der Grundlage ihres engen Rechtfertigungsbegriffes können sie den Unterschied zwischen moralischen und religiösen Rechtfertigungen bewahren.

Eher an ARISTOTELES als an KANT angelehnt, vertritt Martha NUSSBAUM die Ansicht, daß man an Vergleiche zwischen Traditionen am besten über „nicht-relative“ Tugenden herangehe (1993). Sie lehnt den Relativismus vieler zeitgenössischer Aristoteles-Lesarten ab und behauptet, daß ARISTOTELES Ansatz darin bestanden habe, „eine Sphäre menschlicher Erfahrung zu isolieren, die in mehr oder weniger jedem menschlichen Leben vorkommt und worin mehr oder weniger jeder Mensch eine gewisse Wahl statt einer anderen treffen und auf eine gewisse Weise statt einer anderen handeln muß“ (1993, 245; Hervorhebung im Original). Alle menschlichen Wesen müßten sich mit der Verteilung von begrenzten Ressourcen, der Sterblichkeit usw. befassen. Die entsprechenden Tugenden bezögen sich auf die angemessenste Handlung innerhalb dieser Sphäre, wobei der Name der Tugend als ein Platzhalter fungiere. „Gerechtigkeit“ zum Beispiel beschreibe die angemessenste Handlung in der Sphäre der Verteilung von begrenzten Ressourcen. Leute divergieren hinsichtlich der Frage, was es bedeute, gerecht zu sein; aber das, worüber sie streiten, sei die beste Handlungsweise in bezug auf diese Sphäre. Daher gelte, daß „verschiedene kulturelle Ansichten der guten Wahl innerhalb der je fraglichen Sphäre jetzt nicht als unübersetzbar verschieden, sondern als konkurrierende Antworten auf eine einzige allgemeine Frage über einen Satz von gemeinsamen

menschlichen Erfahrungen zu sehen sind“ (251). Es gebe keine Garantie, daß nur eine einzige beste Wahl in jeder Sphäre existiere, aber die gemeinsamen Erfahrungen von menschlicher Existenz seien konkret genug, um sich zu vergewissern, daß die Pluralität eher gering sein werde.

Durch die Konzentration auf gelebte Erfahrungen gründet NUSSBAUM ihre Position auf empirische Ansprüche und nicht auf apriorische Argumentation. Gleichzeitig bedeutet die Allgemeinheit der Grundcharakteristika der menschlichen Existenz, daß wir nicht unbedingt andere Kulturen anschauen müssen, um sie zu bestimmen. Die Liste bleibt für Revisionen immer offen, aber sie ist nicht wesentlich eine Folge des Vergleichs von Traditionen. Da die Autorin keinen universellen Rechtfertigungsprozeß postuliert, kann sie Traditionen mit sehr unterschiedlichen Ansichten über die Verteidigung ethischer Ansprüche vergleichen. Durch zu große Konzentration auf die Urteile selbst statt auf die Rechtfertigungsverfahren läuft sie jedoch Gefahr, die Aufmerksamkeit von potentiell fruchtbaren Vergleichen verschiedener Begriffe der praktischen Vernunft abzulenken.

AD-HOC-ANSÄTZE

Jede der oben erwähnten Ansichten entwickelt eine Art universeller Grundlage für den Vergleich, ob dieser auf Vorstellungen von einer apriorischen praktischen Vernunft, einer empirisch-universellen praktischen Vernunft

oder allgemeinen Sphären von menschlicher Erfahrung gründet. Die nächste Gruppe von Positionen ist eher durch einen Ad-hoc-Ansatz zum Vergleich und seinen Möglichkeiten charakterisiert. Obgleich optimistisch im Hinblick auf den interkulturellen Dialog über ethischer Fragen, gründen sie diesen nicht auf eine einzige Universalie.

Charles TAYLOR kritisiert die Vorstellung von praktischer Vernunft, die einen in sich geschlossenen, durch Berufung auf erste Prinzipien gerechtfertigten Glaubenssatz voraussetzt.⁵ „Mit einem Gegner konfrontiert, der unbeirrt und ungeteilt von seiner Ansicht überzeugt ist, kann man tatsächlich bloß hoffen, ihn durch ein vernünftiges Argumentieren von Grund auf zu bewegen.“ (1993, 209 Hervorhebung im Original). Dies sei aber so gut wie nie der Fall. In den meisten Fällen sei die produktivste Argumentation *ad hominem*, die von der aktuellen Position des Gegners ausgehe und versuche, ihn zu überzeugen, daß ein Aspekt unserer Ansicht seinen tiefsten Überzeugungen (sei es als sehr abstrakten Prinzipien oder ganz konkreten Urteilen) angemessener entspreche, als seine eigene Ansicht. Wir könnten versuchen, jemand von der Gerechtigkeit der allgemeinen Gesundheitsfürsorge auf Grund seines Glaubens an menschliche Gleichheit zu überzeugen und jemand anderen von einer bestimmten Ansicht über menschliche Gleichheit, aufgrund seines fast instinktiven Widerstands gegen Sklaverei. TAYLOR bekennt sich dazu, daß es keine Garantie gebe, daß alle Uneinigkeiten der Argumentation *ad hominem* zugänglich seien, denn „radikale Klüfte könnten existieren“ (225). Trotz-

Jeffrey STOUT:
Weber's Progeny, Once Removed
in: *Religious Studies Review* 6
(1980) 4, S. 289–295

Jeffrey STOUT:
The Rhetoric of Revolution. Comparative Ethics after Kuhn and Gunnemann
in: Frank E. REYNOLDS / David TRACY (Hg.): *Religion and Practical Reason. New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, Albany: State University of New York Press, 1994, S. 329–362

Charles TAYLOR:
Understanding and Ethnocentricity
in: o. Hg.: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, S. 116–133

Charles TAYLOR:
Comparison, History, Truth
in: Frank E. REYNOLDS / David TRACY (Hg.): *Myth and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1990, S. 37–55

polylog
91
Nr. 2 (1998)

⁵ Obwohl viele von TAYLORS Werken einen Bezug zur philosophischen Komparatistik haben, sind die drei hier behandelten Artikel die relevantesten (1985, 1990, 1993).



Charles TAYLOR:

Explanation and Practical Reason
in: Martha C. NUSSBAUM /
Amartya SEN (Hg.): *The Quality of*
Life, Oxford: Clarendon Press,
1993, S. 208–231

Sumner B. TWISS:

Four Paradigms in Teaching
Comparative Religious Ethics
in: DERS. / Bruce GRELLÉ (Hg.):
Explorations in Global Ethics.
Comparative Religious Ethics and
Interreligious Dialogue, Boulder:
Westview Press, 1998, S. 11–33

Lee H. YEARLEY:

Mencius and Aquinas.
Theories of Virtue
and Conceptions of
Courage
Albany: State
University of New
York Press, 1990

dem könnten wir die weitreichende Rolle einer solchen Argumentation erkennen, sobald wir bemerkten, daß sehr wenige Konflikte zwischen voll ausgearbeiteten, geschlossenen Positionen stattfänden.

Interkultureller Dialog ist aber nicht eine Frage der Veränderung des Anderen. TAYLOR ist hier stark von GADAMERS Begriff der *Horizontverschmelzung* beeinflusst. Während LITTLE und TWISS ihre Kategorien auf der Basis ihrer eigenen Tradition schaffen und durch das ganze Vergleichsverfahren hindurch benutzen, stimmt TAYLOR darin zu, daß wir dort anfangen müßten. Aber er bestreitet, daß wir dort stehenbleiben müßten. Vielmehr würden die Kategorien durch den Vergleichsprozess selbst transformiert. Das Ergebnis sei, daß wir durch den Versuch, das Andere zu verstehen, unvermeidbar unsere Kategorien und dadurch auch uns selbst veränderten. Deswegen sei „*Andere verstehen ... immer irgendwie vergleichend*“ (1990, 41). In der Verschmelzung sei eine gewisse Bestimmtheit überwunden, aber das Resultat sei kein archimedischer Punkt. Sie mag ein gemeinsamer Raum für zwei Traditionen werden, bleibe aber partikular in bezug auf andere Traditionen: „*Das einzige mögliche Ideal von Objektivität in dieser Domäne ist das der Einschließung. Die einschließende Perspektive ist nie de jure erreicht. Sie kommen nur de facto dort an, wenn alle an Bord sind*“ (42).

Wie TAYLOR beansprucht auch Lee YEARLEY keine universelle Grundlage für Vergleiche, sondern behauptet, daß die produktivsten Vergleiche von den verglichenen Einzelheiten abhängen. Sein *Mencius and Aquinas* ist eine von wenigen Arbeiten, die sich ausführlich mit

methodologischen Themen befassen und zudem einen gründlichen Vergleich liefern: hier von den Begriffen der Tugend des Mutes bei MENZIUS und THOMAS VON AQUIN. Während sich viele methodologischen Diskussionen auf dem Niveau der epistemologischen Metafragen bewegen, bietet YEARLEY konkretere Vorlagen für eine vergleichende Arbeit. Um den fruchtbarsten Bereich für Vergleiche zu lokalisieren, diskutiert er drei Arten von Theorie. Er zehrt dabei von Robin HORTONS Begriff von primärer und sekundärer Theorie. Primäre Theorien seien sehr konkret, oftmals interkulturell verbreitet, und befaßten sich mit alltäglichen Ereignissen – etwa: Pflanzen brauchen Wasser, um zu wachsen. Sekundäre Theorien seien abstrakter, variierten radikal zwischen Kulturen, und befaßten sich mit außerordentlichen Ereignissen: zum Beispiel der Relativitätstheorie oder dem Glauben an einen ungesesehenen (unsichtbaren) Gott. Zwischen diesen beiden führt YEARLEY die „*praktische Theorie*“ ein. Das Denken über das menschliche Gedeihen auf diesem Niveau ziele „*auf eine begrifflich präzisere Anordnung von menschlicher Erfahrung, als die primäre Theorie; aber sie bleiben viel näher als die sekundäre Theorie an den besonderen, oft trüben Phänomenen, die viel vom menschlichen Leben ausmachen*“ (177). Praktische Theorie erzeuge einen produktiven Bereich für Vergleiche, weil sie zwischen den oft oberflächlichen Ähnlichkeiten von primären Theorien und den radikalen Diskrepanzen von sekundären Theorien liege.

Zugleich werden praktische Theorien besonders in der religiösen Ethik oft durch Berufung auf sekundäre Theorien gerechtfertigt; ethische Ansichten sind oft nur vor

dem Hintergrund der Kosmogonien verständlich.⁶ Deswegen werden sich Fälle ergeben, wo der Vergleich von praktischen Theorien, ohne Bezug zu sekundären Theorien, verzerrend wäre. Aber dies hängt vom behandelten Fall ab und läßt sich nicht durch generalisierende Betrachtungen klären.

In bezug auf Vergleichskategorien vertritt YEARLEY die Meinung, daß Traditionen am besten durch Konzentration auf „*primäre Bedeutungen*“ sowie analogische Erweiterungen dieser Bedeutungen verglichen werden könnten. Zwar fingen Interpreten mit primären Bedeutungen aus ihrer eigenen Sprache an, diese würden jedoch im Laufe des Vergleichsverfahrens modifiziert. Diese Vorstellung ist TAYLORS „Verschmelzung“ sehr ähnlich, aber YEARLEY ist weniger zusehends hinsichtlich des Grades der Fusion. Die Spannung werde gewahrt, so daß das Ziel weder „*einfache Eindeutigkeit [noch] Zweideutigkeit*“ sei (195).

Trotz dieses Unterschiedes stehen sich die Positionen von YEARLEY und TAYLOR recht nahe.⁷ Beide lehnen ein Modell ethischer Ansicht als nahtloser Totalität. Es gebe keine universelle Betrachtung der praktischen Vernunft; und fruchtbare Vergleiche, die mehr über zwei Traditionen sowie die Sache selbst enthüllen, hingen von der Lokalisierung spezifischer „*Ähnlichkeiten innerhalb der Unterschiede und Unterschiede innerhalb der Ähnlichkeiten*“ ab (YEARLEY 1990, 173).

RELATIVISTISCHE ANSÄTZE

Mit Alasdair MACINTYRE bewegen wir uns einen Schritt weiter dem relativistischen Ende des Spektrums der methodologischen Ansätze entgegen. Gleichzeitig kommen wir zum Vergleich großen Stils zurück, der ganze Traditionen – wie Aristotelismus und Konfuzianismus – statt einzelne Figuren vergleicht. MACINTYRE formuliert seine Position als direkte Antwort auf Ansätze wie etwa den von NUSSBAUM, die Vergleiche auf eine universelle Beschreibung der Grundcharakteristika des menschlichen Lebens gründen wollen (1991, 104, 122 n. 1). Sein Einwand ist nicht, daß universelle Beschreibung unmöglich, sondern daß eine solche Beschreibung zu dünn sei, um eine bestimmte moralische Sicht zu stützen (105). Die detaillierten Beschreibungen, die für die Rechtfertigung einer ethischen Theorie notwendig sind, seien immer von bestimmten Traditionen abhängig und diese Traditionen seien zusammenhängende Systeme, die von einer „*großen Zirkularität*“ charakterisiert seien (108). Diskurs, ethische Ansprüche und Lebensweise bildeten zusammen ein kohärentes Ganzes mit eigenen Erfolgskriterien. Praktische Vernunft selbst sei traditionsgebunden. Was nicht bedeute, daß alle Spannungen innerhalb eines solchen Ganzen bestritten werden, diese Spannung biete aber keine Öffnung für das Gespräch mit anderen Traditionen.

⁶ Dies weist auf einen anderen möglichen Schwerpunkt in der vergleichende Ethik hin: die Untersuchung der Kosmogonie einer Tradition, um ihre Ethik tiefer zu verstehen. Vgl. LOVIN & REYNOLDS 1985.

⁷ John REEDER entwickelt eine ähnliche Position basierend auf neopragmatischen Einsichten (1993).



Gleichfalls von
Thomas A. LEWIS:

*Hegelian roots of
Gustavo Gutiérrez's
liberationist anthropology*
in: F. Brinkhuis & S. Talmor (ed.):
*Memory, History and Critique:
European Identity at the
millenium. Proceedings of the
fifth Conference of the
International Society for the
Study of European Ideas.*
Utrecht: University for Humanist
Studies, 1998

Dieser monolithische Holismus schließt Konversation aber nicht völlig aus. Anstelle eines Verschmelzungsmusters spricht MACINTYRE vom Lernen einer zweiten ersten Sprache. Statt von unserer jetzigen Position aus vorzurücken, fingen wir wieder von vorne an und lernen, Zugehöriger einer anderen Tradition zu sein oder dieser wenigstens nahezu kommen (111; 1988, 349–69). Nur dann könnten wir anfangen, von Übersetzen zu sprechen. Auch wenn ein Übersetzen möglich sei, bedeute es nicht unbedingt Vergleichbarkeit. Konfuzianistische Tugenden in einen aristotelischen Kontext übersetzt „werden unausweichlich von den dieses Gerüst prägenden Maßstäben als falsch beurteilt werden“ (112). Die produktivste interkulturelle Konversation versuche deshalb, eine Geschichte der anderen Tradition aus unserer Perspektive zu schreiben, die das Scheitern der anderen Tradition nach deren eigenen Maßstäben erklärt. Nur so, nicht durch eine dünne allgemeine Beschreibung, sei vernünftiges Debattieren möglich.

Jenseits der Position MACINTYRES liegt ein extremer Relativismus, der vergleichende Arbeit überhaupt abweist und eine so tiefe Durchdringung der menschlichen Existenz von den je eigenen begrifflichen Schemata behauptet, daß wir nicht sagen könnten, ob Leute, die sich in verschiedenen Schemata bewegen, über die gleiche Sache

redeten. Diese Perspektive unterminiert jede Rechtfertigung für die Entwicklung einer Theorie des Vergleichs.

Die Bewegung vom universalistischen zum relativistischen Ende des vorgeschlagenen Spektrums hat uns zum Ausgangspunkt zurückgebracht. MACINTYRES Betonung von Traditionen als einem kreisförmigen Ganzen weist bedeutende Ähnlichkeiten zu den Formalisten auf. Beide sind in ihren eigenen Traditionen eingeschlossen – der eine sich dessen bewußt, die anderen nicht. Die Formalisten, die Moralität auf eine sehr spezifische Vorstellung der praktischen Vernunft begrenzen, sind kaum „vergleichend“ zu nennen; sie suchen das Gleiche überall. Extreme Relativisten sehen nur die Verschiedenheit und bleiben ebenso gefangen. Die vielversprechendsten Strategien liegen irgendwo dazwischen. Der angemessenste Respekt vor der Vielfalt – der die Unterschiede anerkennt und auch ernst nimmt – findet sich in den Ad-hoc-Ansätzen, wie denen von TAYLOR und YEARLEY, die in erster Linie von den Details bestimmter Traditionen, statt einem Allgemeinen der Vernunft oder der menschlichen Erfahrung abhängen.

polylog

94

Nr. 2 (1998)

