

aufgeklärte Gesellschaft „das Ideal der Selbstreflexion der Wissenschaften viel ernster nehmen“ (104), und dabei könne die Wissenschaftstheorie eine wichtige Rolle spielen.

T.s Einführung besticht durch die Klarheit ihrer Sprache, die Differenziertheit der Argumentation und die Ausgewogenheit des Urteils. Eine Anfrage hätte ich nur an T.s Kritik, das sogenannte „Wunderargument“ für den wissenschaftlichen Realismus sei fehlschlüssig (112 f.). Dies trifft tatsächlich zu, wenn man – wie T. – den fraglichen Argumentationsschritt folgendermaßen als *fallacia consequentis* rekonstruiert: Wenn x dann y, y ist der Fall, also x. Wenn man die Argumentation aber als einen Schluss auf die beste Erklärung versteht, d. h. als Schluss vom hohen Erklärungswert von x für die (bekannte) Existenz bzw. Beschaffenheit von y auf die Wahrheit von x, dann liegt kein Fehlschluss vor, sondern ein zwar nicht deduktives, aber trotzdem gutes Argument. – Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine hervorragende Einführung in grundlegende Fragen der Wissenschaftstheorie, das keine philosophischen Kenntnisse voraussetzt, in einer verständlichen Sprache geschrieben ist und trotzdem an keiner Stelle ungebührlich simplifiziert. Zwei besondere inhaltliche Stärken liegen darin, dass T. sich erstens zwar auf die Naturwissenschaften im engen Sinn konzentriert, aber den Begriff der Wissenschaften nicht auf den der Naturwissenschaften reduziert, und er zweitens, ohne in Wissenschaftsskepsis zu verfallen, immer wieder auf Grenzen der (Natur-)Wissenschaften und der Wissenschaftstheorie hinweist – etwa wenn er konstatiert, dass die Begriffe der wissenschaftlichen Erklärung und des wissenschaftlichen Fortschritts vage sind. Die Lektüre dieser Einführung ist eine gute Vorbereitung zur Beschäftigung mit komplizierteren Werken zur Wissenschaftstheorie. – In der Fußnote 44 auf Seite 111 muss es wohl anstatt „Wobei die Tatsachen W“ heißen: „Wobei in W“. O. J. WIERTZ

ZAGZEBSKI, LINDA TRINKAUS, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press 2012. XIII/279 S., ISBN 978–0–19–993647–2.

Das Buch geht zurück auf die Wilde Lectures in Natural and Revealed Religion, die Zagzebski (= Z.) im Trinity Term 2010 in Oxford gehalten hat. Der Begriff der epistemischen Autorität finde in der philosophischen Literatur praktisch keine Beachtung. Die praktische Philosophie konzentrierte sich auf die Autorität über Handlungen; wenn in der Epistemologie einmal von epistemischer Autorität die Rede ist, dann sei damit der Experte gemeint, aber man finde selten eine Erklärung, worauf die Autorität eines Experten beruhe. Für viele Philosophen, so vermutet Z., sei der Begriff verdächtig. Dafür lassen sich historische Gründe nennen. Die Reformation, die politischen Unruhen der frühen Neuzeit und der Aufstieg der modernen Wissenschaft haben ihren Beitrag dazu geleistet, die Idee der Autorität zu zerstören, und davon ist auch die Epistemologie betroffen. Aber Philosophen können sich für ihr Misstrauen nicht auf historische Gründe berufen. Eines der am meisten charakteristischen Merkmale der modernen Epistemologie sei die Entwicklung der Idee der Autonomie. Eine philosophische Verteidigung des Misstrauens gegenüber epistemischer Autorität, so die These des Buches, sei jedoch unvereinbar mit der Autonomie. Z. will die epistemische Autorität mit Gründen verteidigen, die fast alle modernen Philosophen akzeptieren würden. Sie geht aus von der Perspektive des Subjekts. Ist es, so die Frage, für eine Person, die ihre Urteile kritisch reflektiert, vernünftig, sich von einer Autorität bestimmen zu lassen? „Ich werde argumentieren, dass, wenn wir einige minimale Annahmen über das Selbst machen, wir alle verpflichtet sind, epistemische Autorität zu akzeptieren, und dass Autorität in religiösen Gemeinschaften in derselben Weise verteidigt werden kann“ (2 f.).

Die beiden wichtigsten theoretischen Gründe für die Ablehnung epistemischer Autorität sind nach Z. deren Unvereinbarkeit mit zwei grundlegenden Werten der Moderne: dem Egalitarismus und der Autonomie. Wenn jeder mit demselben Erkenntnisvermögen ausgestattet ist, dann ist keiner auf eine epistemische Autorität angewiesen. Autonomie wird gleichgesetzt mit epistemischer Selbstsicherheit (*self-reliance*); die intellektuell autonome Person braucht keine Autorität. Z. weist auf eine Spannung zwischen beiden Gründen hin: „If the powers of other persons are equal to mine, on what grounds can I be more skeptical of beliefs obtained from them than from myself?“ (7) Sie hält grund-

sätzlich an beiden Werten fest, aber sie interpretiert sie anders. Der Wert der Autonomie besteht darin, dass sie „selbst reflektierendes Bewusstsein“ (*self-reflective consciousness*) ist. „The method of this project is to explore the implications of self-reflective consciousness“ (3). Die sich selbst-reflektierende Person ist verpflichtet, an Autorität zu glauben, und epistemisches Selbstvertrauen ist inkohärent.

Sich seiner selbst bewusst zu sein, impliziert das Bewusstsein einer Vielfalt von mentalen Zuständen: Überzeugungen, Wünsche, Emotionen, Sinneseindrücke, Einstellungen, Urteile, Entscheidungen. Sie können einander widersprechen; wir empfinden den Konflikt zwischen unseren mentalen Zuständen als Dissonanz. Sie wird oft dadurch beseitigt, dass das Selbst automatisch einen der einander widersprechenden Zustände aufgibt, etwa eine Überzeugung, der eine Wahrnehmung widerspricht. Dieser eben beschriebene Vorgang vermittelt uns ein erstes Modell von Rationalität. „To be rational is to do a better job of what we do in any case – what our faculties do naturally“ (30). Z. gebraucht hier einen weiteren Begriff von Rationalität, der nicht nur die kognitiven, sondern auch die anderen mentalen Fähigkeiten umfasst. Das zweite Modell ist die Erfahrung des bewussten Selbst, das eine Dissonanz auflöst. „It is rational to trust when it is needed to solve dissonance, and epistemic self-trust is rational in this sense.“ Dieses Selbstvertrauen ist ein Grund (*reason*) für eine Überzeugung (*belief*), aber ein Grund besonderer Art. „It is in virtue of self-trust that I believe everything that I believe [...]. Self-trust is an interesting kind of reason because not only does it have an affective component, it is first personal; it is a reason only I can have“ (50 f.).

Aber wie steht es mit dem Vertrauen auf andere? Wenn wir epistemisch auf uns selbst vertrauen, so Z.s These, dann verhalten wir uns inkonsistent, wenn wir nicht auch auf andere vertrauen. Wir müssen nicht nur annehmen, dass sie vertrauenswürdig sind, sondern wir müssen sie tatsächlich als vertrauenswürdig behandeln, und in vielen Fällen müssen wir ihnen dasselbe Vertrauen schenken wie uns selbst. „Epistemic self-reliance is not a coherent ideal“ (52). Das Argument beruht auf dem apriorischen Prinzip, dass gleiche Fälle gleich zu behandeln sind. Ich vertraue auf meine epistemisch reflektiert gebildeten Überzeugungen, d. h. auf die Überzeugungen, die ich gebildet habe, indem ich meine Fähigkeiten so gebrauche, dass mein Verlangen nach Wahrheit erfüllt wird. Wenn ich verantwortungsbewusst bin, dann gehe ich davon aus, dass die anderen normalen erwachsenen Menschen dasselbe natürliche Verlangen nach Wahrheit und dieselben Fähigkeiten wie ich haben. Wenn ich ein generelles Vertrauen zu mir selbst habe und wenn ich das Prinzip akzeptiere, dass gleiche Fälle gleich zu behandeln sind, dann folgt daraus, dass ich verpflichtet bin, auch zu ihnen ein generelles Vertrauen zu haben. Hingewiesen sei auf die für Z.s Argumentation wichtige Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gründen (63–65). Theoretische Gründe für p sind Tatsachen, die mit der Wahrheit von p verbunden sind. Sie können auf den Tisch gelegt, d. h. mit anderen Personen geteilt werden; sie sind sie „third personal“. Dagegen haben deliberative Gründe eine wesentliche Beziehung zu mir und nur zu mir in meinen Überlegungen, ob p der Fall ist. Sie verbinden *mich* mit der Wahrheit von p , während theoretische Gründe Tatsachen der Welt mit der Wahrheit von p verbinden. „They are irreducible first personal.“ Ein Beispiel ist die Erfahrung; „you and you alone had the experience“. Auch Intuitionen und Emotionen können deliberative Gründe sein, ebenso Selbstvertrauen und Vertrauen auf andere.

Die praktische Philosophie hat gezeigt, dass politische Autorität und Autonomie miteinander vereinbar sind. Entsprechend will Z. zeigen, dass Autorität im epistemischen Bereich ausgehend von der natürlichen Autorität des Selbst gerechtfertigt werden kann. Das wichtigste Merkmal des Begriffs der epistemischen Autorität ist in der „Preemption Thesis for epistemic authority“ formuliert: „The fact that the authority has a belief p is a reason for me to believe p that replaces my other reasons relevant to believing p and is not simply added to them“ (107). Wie wird epistemische Autorität begründet? Wenn ich der Art und Weise, wie eine andere Person eine Überzeugung (*belief*), ob p der Fall ist, bildet, mehr vertraue als der Art und Weise, wie ich eine Überzeugung, ob p der Fall ist, bilde, dann habe ich einen Grund (*reason*) „to take her belief on authority“ (112).

Z. wendet diese Überlegungen auf den religiösen Glauben an. Sie unterscheidet drei Positionen. (a) „Extreme religious epistemic egoism“ (182): Die Tatsache, dass eine andere Person einen bestimmten religiösen Glauben (*belief*) hat, ist für mich niemals ein

Grund, diesen zu glauben. Ich sollte die Existenz Gottes und die Überzeugungen einer bestimmten Religion nur annehmen, wenn ich einen Beweis dafür habe, der Prämissen gebraucht, die ich selbst akzeptiere. Z. bezweifelt, ob irgendeine Religion diese Bedingungen erfüllen kann. (b) "Standard religious epistemic egoism" (183): Die Tatsache, dass jemand einen religiösen Glauben hat, ist für mich ein Grund zu glauben, aber nur, wenn ich Beweise (*evidence*) für die Zuverlässigkeit der Quelle habe. Z. antwortet mit ihrem Argument gegen die epistemische Selbstsicherheit. "I assume that the natural desire for truth extends to a desire for truth about religious matters" (183). Sie selbst vertritt Position (c) "Religious epistemic universalism" (185): Die Tatsache, dass eine andere Person einen bestimmten religiösen Glauben hat, gibt mir einen *prima facie*-Grund, ihn zu glauben. Im Zusammenhang der religiösen Autorität geht Z. auf die Bedeutung der Gemeinschaft für den religiösen Glauben ein. „Das Vertrauen in eine Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Tugend der intellektuellen Demut [...]. Vertrauen in eine Gemeinschaft, die seit vielen Jahrhunderten besteht, ist oft verantwortungsbewusster, als auf eine Gemeinschaft meiner Zeitgenossen zu vertrauen, und weit verantwortungsbewusster, als auf mich allein zu vertrauen“ (199). Wenn Tradition die „Demokratie der Toten“ ist (G. K. Chesterson), dann ist sie zu ignorieren ein Egoismus der jetzt Lebenden. Die Gemeinschaft ist ein ausgedehntes Selbst, und Vertrauen in die Gemeinschaft ist ein Zuwachs an Selbstvertrauen.

F. RICKEN SJ

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 5. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2014. IX/262 S., ISBN 978–0–19–870476–8 (hbk.); ISBN 978–0–19–870477–5 (pbk.).

Themen der zehn Beiträge des Bandes sind das Handeln Gottes in der Welt; die Freiheit des Menschen und ihre Vereinbarkeit mit dem Vorherwissen und der Gnade Gottes; das Theodizeeproblem. – (1.) Nach dem in der analytischen Religionsphilosophie vorherrschenden Begriff ist Gott eine Person ohne einen Körper, die Schöpfer und Erhalter von allem ist, was außer ihm existiert, und die allmächtig, allwissend und gut ist ("omnipotent, omniscient and omnibenevolent"). "We call this the conception the conception of God as *the personal omniGod*" (1). Das Argument aus dem Übel, so wenden *John Bishop* und *Ken Perszyk* ein, zeige jedoch, dass Gott nicht der "personal omniGod" sein könne, und sie fragen nach Alternativen. Grundlegend für den Begriff des theistischen Gottes ist, dass Gott handelt; er schafft und erhält das Universum und bringt es zur Vollendung. Die Autoren entwerfen den Begriff eines nicht-personalen Gottes als des letzten Ziels und höchsten Gutes, um dessentwillen das Universum existiert. "This euteleological conception of the divine allows a novel interpretation of the doctrine of creation *ex nihilo*" (3). Das Universum existiert um eines höchsten Gutes willen, "though it lacks any ultimate producer" (19). – (2.) Viele zeitgenössische Philosophen sind klassische Theisten und zugleich Libertarianer (*libertarian*). Als klassische Theisten behaupten sie, Gott habe ein unfehlbares Vorherwissen von den freien Handlungen der Menschen; als Libertarianer lehnen sie, dass eine Handlung nur dann frei ist, wenn die Person in derselben Situation auch hätte anders handeln können. Wie ist beides miteinander zu vereinbaren? Die Lösung erfordert "an account of the *mechanics* of infallible divine foreknowledge" (22). Die klassische Lösung ist der Molinismus. *T. Ryan Byerly* entwickelt eine Alternative. Gott kennt die Zukunft dadurch, dass er die Zeit ordnet. Gott beginnt mit dem Wissen jeder möglichen Zeit; er weiß unfehlbar alles, was zu jeder Zeit geschieht. Dann will Gott für einige dieser Zeiten, dass sie so geordnet werden, dass sie die Geschichte der wirklichen Welt bilden. – (3.) Nach Thomas S. Kuhn halten Wissenschaftler auch angesichts von Anomalien und offensichtlichen Gegenbeispielen an ihren Theorien fest. *Trent Dougherty* und *Alexander R. Pruss* wenden dies auf das Theodizeeproblem an und fragen: "Can one epistemically rationally avoid abandoning theism in light of apparently unjustified evil? If so, how?" (67). Für den Wissenschaftler sind Anomalien ein Anstoß zu weiterer Forschung; er kann auf verschiedenen Ebenen nach Lösungen suchen. Dasselbe gilt für den theistischen Philosophen; zumindest bestimmte Typen von Anomalien sind Aufgaben für die Forschung, und er kann auf verschiedenen Ebenen Lösungen finden. – (4.) Anselm von Canterbury fragt: Woher kommt das Übel, wenn Gott die Schöpfung gut geschaffen hat?