

BUCHBESPRECHUNGEN

Miriam Schleifer McCormick: *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, 144 S., Routledge, London/New York 2015.

Wir bewerten nicht nur unser Handeln als gesollt, erlaubt, verboten, (un)moralisch, (un)gerechtfertigt oder (ir)rational, sondern auch unsere Überzeugungen. Wir sprechen davon, dass man dies oder jenes glauben *soll*, und etwas anderes nicht; wir *erwarten* von einer erwachsenen Person, dass sie Evidenzen – also epistemische Gründe oder Indizien – für beispielsweise das Stattfinden der Evolution anerkennt; wir *empören* uns darüber, dass jemand rassistische Ansichten hat; und vielleicht fühlen wir manchmal selbst *Reue* dafür, dass wir Schlechtes von jemandem gedacht haben.

McCormicks Buch geht von solchen Beobachtungen aus. Die Autorin fragt sich, wie wir überhaupt für unsere Überzeugungen verantwortlich sein können. Denn Überzeugungen kontrollieren wir anscheinend nicht so, wie paradigmatische Fälle von Handlungen, für die wir verantwortlich sind (wie das Heben unseres Armes, um beispielsweise eine Stimme abzugeben). Wenn aber Kontrolle eine notwendige Bedingung für Verantwortung ist, dann gäbe es keine doxastische Verantwortung, falls wir Überzeugungen nicht kontrollieren. Unsere Praxis des Verantwortlichmachens wäre nicht gerechtfertigt. Sätze wie „du sollst das nicht glauben“ wären vergleichbar

mit Sätzen wie „du sollst nicht größer als 1,80 sein“ – und insofern als Forderungen sinnlos.

McCormick entwickelt eine ausgefeilte Antwort auf das Problem doxastischer Verantwortung und Kontrolle im zweiten Teil ihres Buches (Kapitel 4–6). Der erste Teil (Kapitel 1–3) geht davon aus, dass wir unsere Überzeugungen in gewissem Maße kontrollieren, und stellt die Frage, welcher Gestalt unsere doxastischen Normen dann wären. Damit liefert der zweite Teil des Buches im Nachhinein eine Rechtfertigung für den Gedankengang des ersten, welchem die Grundlage entzogen wäre, falls wir Überzeugungen nicht kontrollieren. Während der ersten beiden Kapitel der Teile jeweils geläufige Positionen kritisieren, entfalten die jeweils letzten Kapitel McCormicks eigenen Ansatz. Beide Teile stützen ihre Hauptthese, dass die Normen des Handelns und die des Glaubens eine Einheit bilden. Auch was wir glauben sollen wird von praktischen Normen der Klugheit und der Moral bestimmt. Eine strikte Trennung zwischen theoretischer und praktischer Normativität wird damit hinfällig.

McCormick schlägt sich im ersten Teil auf die Seite eines *Pragmatismus* à la William James: Wenn es in einem Fall nicht gut ist, etwas Wahres zu glauben, dann gilt in diesem Fall auch nicht, dass wir nach Wahrheit streben sollen – ein Glauben wider die Evidenzen ist dann *erlaubt*. Dem steht der

Evidentialismus entgegen, der behauptet, dass doxastisches Sollen alleine von Evidenzen bestimmt wird. Sobald wir von evidentialistischen Normen abweichen, also *wider die Evidenzen glauben*, sind wir (epistemisch) tadelnswert.

Nach McCormick scheitert der Ansatz, demzufolge sich der Evidentialismus aus dem Begriff der Überzeugung ergibt. Dieser *begriffliche Evidentialismus* basiert auf der Idee, dass Überzeugungen *auf Wahrheit zielen*. So wie es innerhalb der Praxis des Schachspiels keinen Sinn hat zu fragen, wieso man den König matt setzen soll – wer dieses Ziel nicht akzeptiert, spielt kein Schach –, so hat es innerhalb unserer doxastischen Praxis auch keinen Sinn zu fragen, ob man gemäß den Evidenzen glauben soll – wer dies nicht akzeptiert, bildet keine Überzeugung (16).

In seiner extremen Variante – vertreten von Jonathan Adler – behauptet dieser Ansatz, dass wir gar nicht wider die Evidenzen glauben *können*. Dies ist nach McCormick falsch, da es erzwungene (*compelled*) Überzeugungen gibt: Manchmal urteilen wir, dass wir etwas nicht glauben sollen, und trotzdem bleibt die eigene Überzeugung hartnäckig bestehen (19). Dies ist womöglich irrational, aber dennoch möglich.

In seiner schwachen Variante behauptet der begriffliche Evidentialismus, dass es zwar möglich, aber nicht *korrekt* ist, wider die Evidenzen zu glauben. McCormick diskutiert und kritisiert Ansätze von Velleman, Wedgwood und Shah, die Eigenschaft der Korrektheit auszubuchstabieren. Hervorzuheben ist der Ansatz von Shah. Hier wird Korrektheit über das intrinsische Ziel theoretischen Überlegens

definiert (25–30). Wenn wir überlegen, was wir glauben sollen, überlegen wir nicht, ob es gut ist, p zu glauben, sondern *ob p wahr ist*. Nur Erwägungen, die in solchen Überlegungen relevant sind – also Evidenzen –, können Shah zufolge Gründe für Überzeugungen sein. Laut McCormick geht dies von einem zu engen und phänomenologisch inadäquaten Bild theoretischen Überlegens aus (28f.). Überlegungen haben nicht stets die Form von Syllogismen, sondern sind meist eher einer Pro- und Kontraliste ähnlich, auf der – im Gegensatz zu einem gültigen Syllogismus – auch praktische Gründe für eine Überzeugung auftauchen können, die diese rechtfertigen, indem sie dafür sprechen, dass es *gut* ist, sie zu haben.

Wir *können* also wider die Evidenzen glauben. Ist es womöglich trotzdem immer *besser*, gemäß den Evidenzen zu glauben? Dies behauptet der *normative Evidentialismus*. Für diesen formuliert McCormick ein Dilemma (38): Entweder er besagt, dass es *alles in allem betrachtet* stets besser ist, Wahres zu glauben. Dies stimmt nicht, da falsche Überzeugungen oft nützlicher sind (43). Oder er besagt, dass es stets *epistemisch* besser ist, etwas Wahres zu glauben. Dies mag zwar *per definitionem* wahr sein. Dann lässt sich jedoch nicht verständlich machen, wieso epistemischer Wert normativ ist, wieso wir also einen Grund haben, ihn zu fördern.

Dieses Dilemma wird untermauert mit der Analyse von Versuchen, epistemischen Wert so zu verstehen, dass er normativ ist – indem man etwa epistemische Güter wie Wahrheit, Rationalität oder Wissen als konstitutiv für das

gute Leben ansieht (40–43). Doch je mehr man epistemischen Wert an gewöhnlichen praktischen Wert annähert, desto leichter finden sich Beispiele, in denen es nicht immer besser ist, epistemische Güter zu fördern. Auch wenn Wahrheit, Wissen und Rationalität *meistens* besser sind, haben sie nach McCormick bloß *instrumentellen* Wert (46 f.).

McCormick erläutert ihren eigenen Ansatz durch den Verweis auf nützliche Überzeugungen: solche, die Dinge und Personen als bedeutungsvoll repräsentieren (53 f.); basale Überzeugungen, die höchstens durch das Reflektieren über skeptische Hypothesen hinterfragbar sind (58–60); Überzeugungen über Nahestehende (60 f.); und sinngebende Überzeugungen mit *vagem* Inhalt. Religiöse Überzeugungen mit *konkretem* Inhalt lassen sich nicht pragmatisch rechtfertigen (60–65). Ein Abweichen von den Evidenzen ist insbesondere erlaubt, wenn die Evidenzen weder *p* noch *non-p* begünstigen (56 f.). Solche Fälle erfordern kein für unsere doxastischen Praktiken verderbliches (*pernicious*) Unterdrücken von Evidenzen. Doch wenn *sehr viel* auf dem Spiel steht – wie das eigene Überleben, dessen Wahrscheinlichkeit in Extremsituationen durch Wunschdenken erhöht werden kann (55) – ist ein Unterdrücken sogar erlaubt. Im Anschluss an eine Kritik der Idee, dass sich Überzeugungen von Wünschen durch ihre „direction of fit“ (Anscombe) unterscheiden, hebt McCormick hervor, dass Überzeugungen nicht rein kognitiv sind, sondern durchaus auch konative und affektive Aspekte aufweisen (65–68).

Damit McCormicks Pragmatismus plausibel ist, muss sie im zweiten Teil einen Begriff doxastischer Kontrolle entwickeln, der stark genug ist, um doxastische Verantwortung sowie ein Glauben aus praktischen Gründen zu erlauben. McCormick kritisiert zunächst zwei Extrempositionen: *erstens* den Voluntarismus von Carl Ginet, der besagt, dass wir uns manchmal so dazu entscheiden können, etwas zu glauben, wie wir uns dazu entscheiden können, einen Arm zu heben (78–82). Diese Position scheitert, da etwas keine vollwertige Entscheidung ist, sobald Irrationalität im Spiel ist, und willentliches Glauben stets mit Irrationalität einhergeht (80). *Zweitens* wird die Position kritisiert, die besagt, wir hätten gar keine oder nur sehr selten doxastische Verantwortung (82–87, Letzteres behauptet Levy). Sie scheitert deshalb, weil wir mindestens indirekten Einfluss auf unsere Überzeugungen durch unser Handeln ausüben können, womit Verantwortung einhergeht (84, 86).

Im fünften Kapitel werden Ansätze behandelt, welche McCormicks Ansicht teilen, dass wir verantwortlich für unsere Überzeugungen sind, obwohl wir sie nicht so kontrollieren wie das Heben unseres Armes. Hier wird zunächst gezeigt, dass doxastische Verantwortung nicht auf Verantwortung für den Charakter zurückführbar ist: Wir können Überzeugungen auch tadeln, ohne viel über den Charakter zu wissen; und oft tadeln wir schlechte Überzeugungen einer Weisen *aufgrund ihres Charakters* mehr, wenn sie sich trotz ihrer Weisheit Fehler erlaubt (93 f., 103 f.). McCormick wendet sich anschließend der Kritik ein-

zelner Autoren zu. David Owens geht davon aus, dass die Gründesensitivität (*reasons responsiveness*) einer Überzeugung bestimmt, wann wir doxastisch verantwortlich sind. Wären wir jedoch für alle gründesensitiven Zustände verantwortlich, so wären wir für *viel zu viel* verantwortlich (101). Angela Smith meint, dass die Beeinflussbarkeit der eigenen Überzeugungen durch ein Urteil darüber, was man glauben soll, hinreichend für doxastische Verantwortung ist. Dies ist jedoch nach McCormick noch keine Form von Kontrolle. Denn es kann sein, dass wir uns dieses Urteils und dieser Einflussnahme gar nicht *bewusst* sind, was notwendig für Kontrolle ist (97). Bei Pamela Hieronymis Beschreibung einer Form vermeintlich direkter, aber nicht-willentlicher doxastischer Kontrolle zeigt sich, dass diese doch bloß *indirekt* ist – Hieronymi spricht von einer Kontrolle durch Nachdenken, was aber letztlich bloß eine Einflussnahme auf unseren Geist durch mentales Handeln ist („very indirect“ (100)). Und dies genügt McCormick nicht (69).

McCormicks eigener Ansatz stützt sich auf den von John Fischer und Mark Ravizza ausgearbeiteten Begriff der „guidance control“ (111 f.). Diese Art von Kontrolle haben wir McCormick zufolge sowohl über unsere Handlungen, wie auch über einige unserer Überzeugungen. Dadurch soll verständlich werden, wieso Handlungen und Überzeugungen denselben Normen unterliegen (122). Wir haben „guidance control“ über eine Überzeugung, wenn der Mechanismus, aus dem sie resultiert – Wahrnehmung, Erinnerung oder Überlegung (114–117) –,

gründesensitiv ist und uns zudem gehört (112 f.). Ob uns ein solcher Mechanismus gehört, macht sich daran fest, ob wir im Laufe unseres Lebens durch unser Verhalten gezeigt haben, dass wir für ihn Verantwortung übernehmen.

In diesem kurzen Buch stellt McCormick kompakt Gedanken vor, die sehr lange gereift sind. Einige davon müssten jedoch kritischer beleuchtet werden:

(a) Hat es Sinn zu sagen, wir kontrollierten manche unserer Überzeugungen wie Handlungen? Wir können die Entstehung einer Überzeugung *durch* unser Handeln beeinflussen – indem wir durch die Welt gehen, sie verändern oder über sie nachdenken. Was aber kann es heißen, dass die Überzeugungsbildung selbst wie eine Handlung kontrolliert ist, aber zugleich nicht mit mentalen Handlungen wie einer Überlegung identisch sein darf, da sonst der Einfluss auf die Überzeugungen nach McCormick ja *zu indirekt* wäre?

(b) Wenn wir aber Überzeugungen nicht so kontrollieren wie Handlungen, kann es dann überhaupt praktische Gründe für Überzeugungen geben? Was würde dann für den Pragmatismus folgen?

(c) Ist nicht McCormicks Begriff doxastischer Kontrolle selbst bloß eine Form *indirekter* Kontrolle? (121 f.) Schließlich kontrollieren wir lediglich durch unser Handeln, ob uns die Mechanismen *gehören*. Im Moment der Überzeugungsbildung selbst scheint keine weitere Kontrollausübung stattzufinden – der Überzeugungsbildung geht höchstens eine Art Reflexion oder Überlegung *voraus*, die aber deshalb eben nur indirekten Einfluss ermög-

licht. Die Diskussion zur „guidance control“ fällt insgesamt etwas kurz aus.

(d) Legt unsere Praxis des doxastischen Verantwortlichmachens wirklich nahe, dass doxastische Verantwortung nicht derivativ sein kann, dass wir also primär für Überzeugungen selbst verantwortlich sind, statt für Handlungen, durch die wir diese beeinflussen können? Dies nimmt McCormick an (94), argumentiert aber nicht dafür.

Trotz dieser kritischen Nachfragen: *Believing Against the Evidence* präsentiert einen innovativen Ansatz, der dem derzeitigen Mainstream entgegenläuft und dennoch gut nachvollziehbar sowie in weiten Teilen überzeugend ist. Viele Argumente – wie die Kritik des Evidentialismus, das Argument gegen willentliches Glauben, die Kritik an den Ansätzen im fünften Kapitel (siehe oben), sowie die Erläuterungen zum Zusammenhang theoretischer und praktischer Normativität – tragen einen Samen, der nur in den richtigen Boden gesetzt werden muss, um den Debatten zum Blühen zu verhelfen.

Sebastian Schmidt, Erlangen

Eva Schmidt: *Modest Nonconceptualism. Epistemology, Phenomenology, and Content*, 268 S., Springer Verlag, Heidelberg 2015.

Wer heute einen Beitrag zur Debatte um die Rolle von Begriffen in der Wahrnehmung leisten möchte, sieht sich einigen Herausforderungen gegenüber. Der Beginn dieser hitzigen Debatte zwischen Nichtkonzeptua-

listen und Konzeptualisten liegt zwar erst knapp zwanzig Jahre zurück, aber es gibt schier unendliche Mengen an relevanten Neupublikationen. Darüber hinaus herrscht in der Debatte Uneinigkeit über die Bedeutung der grundlegenden Begriffe und zentrale Protagonisten haben ihre Positionen und Argumente immer wieder modifiziert und verworfen. Hier einen Überblick zu liefern und die Debatte durch den eigenen Beitrag voranzubringen, ist das Ziel einer jeden gelungenen Neupublikation in diesem Themenfeld. Aus nichtkonzeptualistischer Perspektive erreicht Eva Schmidt beide Ziele in ihrer aufschlussreichen Monographie, die eine Überarbeitung ihrer Doktorarbeit ist. Schmidt entwickelt ihre Theorie unter dem Namen *Modest Nonconceptualism*, indem sie sowohl konzeptualistische als auch nichtkonzeptualistische Argumente und Beobachtungen sorgfältig diskutiert und bewertet. Im Folgenden werde ich Schmidts Theorie zusammenfassen und mit konzeptualistischen Nachfragen konfrontieren, um so Stärken sowie Schwächen ihrer Arbeit hervorzuheben.

Laut Schmidts *Modest Nonconceptualism* (nachfolgend: MNC) ist alle Wahrnehmung zumindest teilweise nichtbegrifflich (260), das heißt die konzeptualistische These, dass alle Wahrnehmung begrifflichen Gehalt hat (44), ist falsch. Begrifflichen Gehalt versteht Schmidt als konstituiert durch Frege'sche Propositionen, nichtbegrifflichen Gehalt hingegen als Peacocke'schen Szenariogehalt (C. Peacocke. *A Study of Concepts*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1992) und externen

Gehalt, das heißt dem externen Zustand der Welt. Diesen externen Gehalt finden wir sowohl in Wahrnehmungen als auch – und das ist entscheidend für Schmidts Theorie – in Überzeugungen über die Welt.

Eine Stärke von Schmidts Buch besteht in der genauen Analyse zentraler Begriffe der Debatte, zum Beispiel der Begriffe *Begriff*, *Begriffsbesitz* und *Gehalt*. Hier bietet sie einen aufschlussreichen Überblick über die verschiedenen Interpretationen, die sich in der Debatte finden. *Begriffsbesitz* definiert Schmidt als die Fähigkeit zu Re-Identifikation, die Fähigkeit, allgemeine Gehalte zu erfassen sowie die Fähigkeit zu Schlussfolgerungen (140).

Die Zusammenführung und Diskussion von sechs nichtkonzeptualistischen Argumenten gegen den Konzeptualismus bildet die argumentative Grundlage von Schmidts Position (4.1 Argument from Fineness of Grain, 4.2 Argument from Situation-Dependence and Inextricability, 5. Argument from Contradictory Contents, 6.1 Argument from Memory Experience, 6.2 Argument from Animal and Infant Perception, 6.3 Argument from Concept Acquisition). Sie argumentiert ferner dafür, dass MNC zwei zentrale konzeptualistische Überlegungen für eine konzeptualistische Position umsetzen kann (7. The Epistemological Objection, 8. The Objection from Objectivity).

Die Reaktion auf den epistemologischen Einwand führt Schmidt zu wichtigen Ausführungen bezüglich ihres MNC. Der epistemologische Einwand – ein Argument für den Konzeptualismus – besagt, dass nur diese Posi-

tion erklären kann, wie Wahrnehmung rechtfertigende Gründe für Überzeugungen liefern kann. Wahrnehmung und Überzeugungen haben jeweils begrifflichen Gehalt, und zwischen diesen können rechtfertigende Beziehungen bestehen. Dagegen stellt MNC die Theorie von *content-sensitive correctness-truth transitions* (191): Was wir wahrnehmen, führt direkt zu Überzeugungen mit demselben Gehalt. Der Übergang zwischen Wahrnehmung und Überzeugung ist einfach überzeugend („primitively compelling“) – Schmidt stützt sich hier wiederum auf Peacockes Theorie. Und da Wahrnehmung und Überzeugung zudem denselben externen (Welt-)Gehalt haben, gilt für Fälle veridischer Wahrnehmung, dass die wahrscheinliche Korrektheit der Wahrnehmung die Wahrheit der Überzeugung wahrscheinlich macht. Wahrnehmung und Überzeugung können in rechtfertigender Beziehung stehen, weil sie aufgrund des gemeinsamen externen Gehalts in semantischen Relationen stehen können (197).

Damit MNC tatsächlich besser ist als jede Art von Konzeptualismus, muss insbesondere diese Antwort auf das epistemologische Argument überzeugen. Doch kann Schmidts Theorie eine Konzeptualistin überzeugen? Dieser Frage möchte ich im Rest der Besprechung nachgehen.

Obschon Schmidt die konzeptualistische Position ernst nehmen möchte, wählt sie an mehreren Stellen unplausible Interpretationen der konzeptualistischen Argumente. Das lässt sich beispielhaft anhand ihrer Auseinandersetzung mit dem *Argument from*

Concept Acquisition zeigen. Im Zuge der Diskussion dieses Arguments überspitzt Schmidt den Konzeptualismus derart, dass sie die Konzeptualistin auf die These festlegt, ein Kind hätte von dem Befehl „Gib mir den Ball!“ weder auditives Bewusstsein vom Gesprochenen noch visuelles Bewusstsein von dem vor ihm liegenden Ball, weil es die entsprechenden Begriffe noch nicht besitze. Ein Kind mag aus konzeptualistischer Sicht kein begriffliches Bewusstsein von dem Ball und dem Befehl haben, aber keine Konzeptualistin vertritt die absurde These, dass das Kind keinerlei Bewusstsein von dem Ball oder dem Befehl hat. So betont etwa McDowell, Schmidts zentraler konzeptualistischer Gegner, explizit, dass Kinder Bewusstsein von der Welt haben, wenn auch kein begriffliches Bewusstsein. Derartige tendenziöse Rekonstruktionen von konzeptualistischen Argumenten finden sich häufiger in dem Buch und stören die Lektüre der informierten nichtkonzeptualistischen Ausführungen Schmidts.

Im Verlauf der Ausführungen zu *Begriffen* und *Begriffsbesitz* entscheidet sich Schmidt für ein striktes Verständnis der Aufgabe von Begriffen in der Wahrnehmung, das wiederum unangemessen für die Rekonstruktion der konzeptualistischen Thesen ist: Sie nimmt an, dass Begriffsanwendung ein willentlicher, bewusster und kontrollierbarer Vorgang ist. Es wird jedoch nicht klar, warum ein Konzeptualist dieser Interpretation zustimmen sollte. McDowell besteht etwa seit langem auf der Unterscheidung zwischen der Aktualisierung von Begriffen und der Ausübung von Begriff-

fen (J. McDowell. *Having the World in View*. Harvard University Press, Cambridge, Mass 2009. S. 12). Schmidt verweist auf die Unterscheidung, erwähnt knapp, dass sie diese Unterscheidung unklar finde, verwirft sie und bleibt bei der Annahme, dass Begriffsanwendung in der Wahrnehmung willentlich ist. Man kann sich einen Konzeptualismus vorstellen, der diese These teilt, aber es ist sicherlich nicht der Konzeptualismus McDowells oder Brewers, den Schmidt in ihrer Arbeit eigentlich kritisieren möchte.

Zugegebenermaßen machen McDowell und Brewer es den nichtkonzeptualistischen Kritikern auch nicht leicht, denn beide haben ihre ursprünglichen Positionen entweder stark modifiziert (McDowell) oder verworfen (Brewer). Schmidts Reaktion auf diese Schwierigkeit muss jedoch als zu einfach bewertet werden: Sie merkt an, dass sie die neue Position McDowells nicht verstehe, und ignoriert diese im Rest ihres Buches. Für Leser ihrer Thesen stellt sich dadurch die Frage, gegen wen Schmidt überhaupt argumentiert. Adressiert sie am Ende vielleicht doch nur einen Strohmann?

Erfreulicherweise erkennt Schmidt die epistemologische Motivation des Konzeptualismus an und zeigt, wie ihr MNC dieser Motivation auch gerecht wird. Wahrscheinliche Korrektheit von Wahrnehmung soll sich durch einfaches Überzeugendsein und den gleichen externen Gehalt auf wahrscheinliche Wahrheit von Überzeugungen übertragen. Allerdings ist aus konzeptualistischer Perspektive zu fragen, ob dieses Modell nicht zu wenig zeigt. Der Übergang zwischen Kor-

rektheit und Wahrheit geschieht trotz der Einführung der *content-sensitive correctness-truth transitions* verdächtig schnell. Schmidts Argument besagt: Weil Wahrnehmungsgehalt Korrektheitsbedingungen hat, das heißt korrekt oder falsch sein kann, ist Wahrnehmungsgehalt normativ. Und der Gehalt von Überzeugungen ist rational empfänglich für den Gehalt der relevanten Wahrnehmungen. Das wird durch die *content-sensitive correctness-truth transition* und den gemeinsamen externen Gehalt der Wahrnehmung und Überzeugungen erklärt (190). Nun bleibt jedoch unklar, woher die Rationalität überhaupt kommt. Die Korrektheit der Wahrnehmung hat Auswirkungen auf die Wahrheit der empirischen Überzeugungen, aber MNC kann nicht erklären, wie dadurch Rationalität ins Spiel kommt.

Schließlich gibt es einen Schatten, der sich über die gesamte Debatte um Begriffe in der Wahrnehmung ausbreitet: die relationistische Wahrnehmungstheorie. Relationisten vertreten die These, dass Wahrnehmung keinen Gehalt habe, sondern fundamental in einer Relation bestehe. Diese Theorie wendet sich gegen jede Theorie, die Wahrnehmung als gehaltvoll versteht, und betrifft somit auch Schmidts Position. Schmidt schließt diesen neuen Diskussionsstrang in einer Fußnote aus, es wäre jedoch interessant zu sehen, wie stabil MNC angesichts relationistischen Drucks bleibt.

Trotz der geäußerten konzeptualistischen Kritik ist der Wert von Schmidts Arbeit für die Debatte um Begriffe in der Wahrnehmung unbestreitbar. Sie bildet das sehr weite Feld

der beteiligten Autoren gut ab und erweitert es sinnvoll durch Verweise auf neue Publikationen. Auch Schmidts Analyse der nichtkonzeptualistischen Argumente ist sehr wichtig. Hier sticht besonders das Kapitel zum oft vernachlässigten *Argument from Contradictory Contents* hervor. Schmidts Arbeit ist zwar deutlich geprägt durch das nichtkonzeptualistische Projekt, bietet aber einen klaren Einstieg in den Nichtkonzeptualismus und fordert Konzeptualistinnen heraus, die Tragfähigkeit ihrer Position zu überdenken.

Nadja El Kassar, Zürich

Beatrix Himmelmann/Robert B. Louden (Hg.): *Why Be Moral?*, 278 S., Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2015.

Warum sollten wir moralisch sein? Obwohl diese Frage seit der Antike diskutiert wird, besteht auch heute noch keine Einigkeit darüber, wie mit ihr umzugehen ist. Während einige denken, es liege im Eigeninteresse von Handelnden, sich moralisch zu verhalten, und andere jedweder Moralbegründung skeptisch gegenüberstehen, sind wieder andere sogar der Auffassung, dass die Frage sinnlos ist und daher zurückgewiesen werden sollte. Entsprechend verfolgen Beatrix Himmelmann und Robert B. Louden mit ihrem Sammelband vor allem ein Ziel: Die Frage „Warum moralisch sein?“ soll aus einer Reihe von philosophischen Perspektiven unterschiedlicher Provenienz beleuchtet werden. Diesem Anspruch werden sie zweifel-

los gerecht. Die Vielfalt der versammelten Aufsätze ist beeindruckend. Von einem Aristoteles verpflichteten Beitrag (Hallvard J. Fossheim) über Abhandlungen zu hobbesianischen und kantianischen Ansätzen (Beatrix Himmelmann, David Sussman, Christoph Horn, Richard Eldridge) bis hin zu Beiträgen, die Kierkegaard (Roe Fremstedal), Nietzsche (Beatrix Himmelmann), Dewey (Erik Lundestad) oder Williams (David Sussman, Richard Eldridge, Alan Thomas) gewidmet sind, ist eine breite Palette philosophischer Traditionen darin vertreten. Dabei steht allerdings nur selten die reine Exegese im Vordergrund, vielmehr sind die meisten Autorinnen und Autoren bestrebt, das Problem der Moralbegründung einer Lösung zuzuführen.

Der Sammelband gliedert sich in zwei Teile: Nach einer hilfreichen Einleitung wird im kurzen ersten Teil die titelgebende Frage untersucht, während im wesentlich längeren zweiten Teil mögliche Antworten darauf geprüft werden. Deshalb möchte ich mich zunächst mit den Aufsätzen befassen, die primär um eine Klärung der Frage „Warum moralisch sein?“ bemüht sind, bevor ich auf einige Beiträge des zweiten Teils zu sprechen komme.

Wie also lässt sich die Frage danach, warum wir moralisch sein sollten, überhaupt verstehen? Sowohl Dieter Birnbacher als auch Peter Schaber denken darüber nach, ob sie in ein Dilemma führt, das H. A. Prichard in seinem bekannten Aufsatz „Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?“ beschrieben hat: Entweder sollten

wir, so scheint es, aus *moralischen* oder aus *nicht-moralischen* Gründen moralisch sein. Falls wir ersteres unterstellen, setzen wir lediglich voraus, was wir eigentlich zeigen sollten. Nehmen wir jedoch letzteres an, scheinen unsere Gründe einerseits von der falschen Art und andererseits zu wenig gut zu sein. Birnbacher meint daher tatsächlich, dass der Frage nach einer Moralbegründung ein unlösbares Scheinproblem zugrunde liegt, das keine weiteren philosophischen Anstrengungen verdient (13 f.). Für sämtliche Lösungsversuche gilt nämlich in seinen Augen, dass sie entweder unvollständig bleiben, weil sie von höherstufigen Moralprinzipien Gebrauch machen, oder die negativen Seiten amoralistischer Lebensweisen überschätzen und nur für diejenigen überzeugend sind, die bereits moralisch sozialisiert und motiviert sind.

Demgegenüber unterscheidet Schaber zwei Interpretationen der Frage „Warum moralisch sein?“ (31 f.): Wird sie als Frage danach verstanden, ob wir Gründe haben, das zu tun, wozu wir moralisch verpflichtet sind, dann ist sie ihm zufolge sinnlos. Wird sie dagegen als Frage danach verstanden, welche Gründe die Behauptung rechtfertigen, dass wir auf eine bestimmte Weise handeln sollten, dann ist sie durchaus sinnvoll. Denn solange unklar ist, ob ein vorgeschlagenes Moralprinzip korrekt ist, können wir auch nach den Gründen fragen, die das Prinzip rechtfertigen. Diese rechtfertigenden Gründe sind dann aber, so argumentiert Schaber, zugleich die Gründe, die dafür sprechen, das Prinzip zu befolgen. Deshalb ist es sinnlos zu fragen, ob

wir Gründe haben, ein Moralprinzip zu befolgen, das wir berechtigterweise für gerechtfertigt halten.

Überlegungen wie diese verdeutlichen, dass die Frage „Warum moralisch sein?“ präzisiert werden muss, bevor sie beantwortet oder zurückgewiesen wird. So kann der Ausdruck „moralisch“ etwa – wovon auch einige Aufsätze zeugen (17, 57, 65 f., 166, 176) – nicht nur auf moralische Pflichten, sondern auch auf moralische Normen, Werte, Tugenden oder Gründe verweisen. Wird eine moralische Handlungsweise einer eigennützigen gegenübergestellt, ist daher noch nicht klar, ob eine Pflichtverletzung auf dem Spiel steht. Entsprechend wäre es zur Vermeidung von Missverständnissen hilfreich gewesen, wenn sich die Beitragenden in dieser Hinsicht zuweilen um etwas mehr Klarheit bemüht hätten.

Doch wie wird die Frage im zweiten Teil des Bandes beantwortet? Robert B. Loudon und Ivar Russøy Labukt zufolge sollten wir aus nicht-moralischen Gründen moralisch sein. Während Labukt aber die klassische Antwort verteidigt, wonach es in unserem aufgeklärten Eigeninteresse liegt, moralisch zu handeln (81 f.), hält Loudon die Akzeptanz moralischer Normen für eine Ermöglichungsbedingung kognitiver Aktivität und rationaler Kommunikation (45 f.): Wer sich an solchen Tätigkeiten beteiligen möchte, der muss, wie er meint, versuchen, zumindest in einem minimalen Sinn moralisch zu sein. Unserem vernünftigen Dialog lägen bestimmte Normen zugrunde und manche davon seien moralischer Art. So sollten wir beispielsweise, was Tatsachen und Beweise anbelangt, aufrichtig

sein, andere als gleichberechtigte Diskussionspartner respektieren und bei der Begründung unserer Überzeugungen auf Gewalt verzichten. Wenn wir also die Welt verstehen und mit anderen kommunizieren wollen, dann kommen wir nach Loudon nicht umhin, uns moralisch zu verhalten.

Iddo Landau verknüpft die Frage „Warum moralisch sein?“ mit dem Sinn des Lebens (159 f.): Diejenigen, deren Leben sinnvoll sein soll, haben, so seine These, auch Grund, moralisch zu sein. Ein sinnvolles Leben zu führen, heißt für ihn dabei, es in ausreichendem Maße mit wertvollen Aspekten zu erfüllen. Unmoralischen Menschen kann dies, wie Landau meint, nicht gelingen, da sie ihr Leben durch ihre Taten entwerten. Wer nach Sinn strebt, darf sich deshalb keine schwerwiegenden moralischen Verfehlungen erlauben.

Weder Landau noch Loudon oder Labukt erheben allerdings den Anspruch, unsere moralischen Verpflichtungen in ihrer Gesamtheit auf ein nicht-moralisches Fundament zu stellen. Labukt räumt ein, dass seine egoistische Rechtfertigung nicht für alle Personen und Umstände gilt und nicht alle Bereiche der Moral umfasst (93 f.), Loudon tritt lediglich für eine Minimalmoral ein (51 f.) und Landau hält es nicht nur für vereinbar mit einem sinnvollen Leben, sich manchmal unmoralisch zu verhalten, sondern ist sogar der Ansicht, dass es Situationen gibt, in denen unser Wunsch nach Sinn dafür spricht, moralisch falsch zu handeln (167 f.): Verschafft uns eine kleine Lüge etwa Zugang zu einer Kunstakademie, trägt sie alles in

allem wahrscheinlich zu einem sinnvollen Leben bei.

Damit unterscheiden sich ihre Vorschläge sowohl wesentlich von der Antwort Beatrix Himmelmanns, für welche die menschliche Selbsterkenntnis als Quelle moralischer Verpflichtungen fungiert (103 f.), als auch vom kantianischen Ansatz einer Christine Korsgaard, wie ihn David Sussman darstellt und kritisiert (123 f.): Wenn sich aus der notwendigen Öffentlichkeit praktischer Gründe nämlich eine substantielle Universalisierbarkeitsbedingung ergibt, dann scheint eine umfassende Moralbegründung verfügbar zu sein. Kant selbst wäre Christoph Horn zufolge allerdings nicht einverstanden mit Korsgaards Lösung (141 f.). Er würde sagen, dass wir zwar durch das moralische Gesetz rational gezwungen werden, richtig zu handeln, aber darüber hinaus auch daran interessiert sein können, weil uns das moralische Gesetz zur einzig angemessenen Art des Glücks führt: zu derjenigen, die unter dem Vorbehalt unseres moralischen Werts steht.

Héctor Wittwer argumentiert schließlich gegen die *Overridingness*-These, wonach moralische Gründe anderen Gründen gegenüber insofern vorrangig sind, als es keine ausreichenden Gründe dafür geben kann, etwas nicht zu tun, was moralisch geboten ist (235 f.). Dabei möchte er deutlich machen, dass das Primat moralischer Gründe zum einen kein begriffliches Merkmal der Moral ist und zum anderen auch durch einen semantischen Konsens nicht bewiesen werden könnte. Wenn wir darauf achten, wie über Konflikte zwischen Eigeninteresse und Moral gesprochen wird, dann stellen

wir, so Wittwer, fest, dass der normative Vorrang nicht Teil der Bedeutung von Wörtern wie „Moral“ oder „sollte“ ist. Es ist nämlich, wie er ausführt, keineswegs widersprüchlich, jemandem zu raten, er solle aus Klugheitsgründen von einer Handlung absehen, obwohl er zu ihrer Ausführung moralisch verpflichtet sei. Selbst wenn sich kompetente Sprecher jedoch darin einig wären, dass moralische Gründe normative Priorität genießen, fände sich dafür nach Wittwer keine plausible Rechtfertigung. Da uns kein neutrales Kriterium zur Verfügung steht, um zwischen dem prudentiell und dem moralisch Gebotenen zu entscheiden, sind uns im Konfliktfall beide Handlungsweisen rational erlaubt: Es ist genauso rational, klug zu handeln, wie es rational ist, moralisch zu handeln. Warum also sollten wir uns moralisch verhalten? Falls Wittwer recht hat, dürfen wir dies zwar, müssen es aber nicht.

Insgesamt bietet der Sammelband eine vielfältige Auswahl an Beiträgen zur Frage „Warum moralisch sein?“, die sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht neue Einsichten und interessante Bezüge offenbaren: nicht nur zur naheliegenden *Overridingness*-Debatte (16 f., 60 f., 81 f., 199 f., 235 f.), sondern etwa auch zu Kants Moralphilosophie und der Tugendethik (141 f.), zur Frage nach dem Sinn des Lebens (159 f., 182 f.), zu Hobbes und Nietzsche (103 f.), zur Ethik des Pragmatismus (217 f.) oder zur *Demandingness*-Diskussion (26, 84, 116 f., 203 f., 250 f.). Was dagegen fehlt, sind Überlegungen dazu, inwiefern sich die Auseinandersetzung mit einer konsequentialistischen Perspekti-

ve im vorliegenden Kontext als fruchtbar erweisen könnte. Gleichwohl ist der Band aber mit Sicherheit für alle von Interesse, die sich mit Fragen der Moralbegründung beschäftigen.

Lukas Naegeli, Zürich

Michele Ciliberto (Hg.): *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini*, 2327 S., Edizioni della Normale, Pisa 2014.

Unter den Beiträgen, die in den letzten Jahrzehnten auf internationaler Ebene zur Erforschung der Philosophie Giordano Brunos geleistet worden sind, ragt das hier rezensierte Werk zweifellos als eines der bedeutendsten heraus. *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* kann als die reifste Frucht einer langjährigen Tradition der Studien zur Renaissance gelten, die – von Eugenio Garin und Cesare Vasoli herrührend – zur Zeit unter der wissenschaftlichen Leitung von Prof. Dr. Michele Ciliberto in Pisa an der Scuola Normale Superiore und in Florenz beim Nationalen Institut der Studien über die Renaissance fortdauert und lebendig ist. In Italien hat das Werk bereits großes Aufsehen erregt, ist aber in Deutschland noch unbekannt: Durch die folgende Rezension nehme ich mir demnach vor, dem deutschen Leser das Werk in seinen Grundzügen vorzustellen.

Formal stellt sich *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* als ein enzyklopädisches auf drei Bände angelegtes Werk dar, das aus der Zusammenarbeit von mehr als 40 Forschern hervorgegangen ist und 1200 Stich-

wörter umfasst, die sich über mehr als 2000 dichte Seiten in-octavo erstrecken. Der dritte Band enthält die Inhaltsverzeichnisse, die Quellenangaben und die Textapparate. Das Werk ist in erster Linie eine allumfassende, gemäß dem aktuellen Stand der Studien und den strengsten Maßstäben der philologisch-historischen Forschung durchgeführte Gesamtdarstellung von Brunos Philosophie, die anhand ihrer Grundbegriffe erschlossen wird. Die Stichwörter sind in alphabetischer Reihenfolge organisiert und weisen je nach ihrer Bedeutung drei unterschiedliche Längen auf: Neben längeren Stichwörtern (wie etwa Aristoteles, Plotin, Ficinus, Hegel, Macht, Seele, Materie etc.) sind auch kürzere und kleine Stichwörter zu finden. Die 40 Verfasser handeln dabei nicht nur einzelne Themen und Begriffe von Brunos Leben und Lehre, sondern auch deren sichtbare und unsichtbare Quellen ab, die mit großer Genauigkeit in die antike und mittelalterliche Philosophie sowie in die Religion, Kunst und Theologie zurückverfolgt werden. Große Aufmerksamkeit wird aber auch der modernen und zeitgenössischen Wirkung von Brunos Philosophie gewidmet, die also auf ihre Wirkungsgeschichte hin untersucht wird. Mit der *nolana filosofia*, wie der in Nola bei Neapel geborene Bruno sein eigenes Denken bezeichnete, haben sich nämlich in der Moderne bekanntlich nicht nur Philosophen wie Hegel, Jacobi und Ernst Cassirer, sondern auch Schriftsteller wie James Joyce, Italo Calvino und, in Deutschland, Bertolt Brecht auseinandergesetzt. In *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* werden die

Werke derselben so analysiert, dass das Bild von Brunos Philosophie, das diese Autoren sich jeweils verschafft haben, ersichtlich wird. Der Bruno- und Renaissance-Forscher kann demnach im rezensierten Werk ein imposantes historisches Material finden, das zum ersten Mal zu einer umfassenden Darstellung gelangt, die sich somit als unentbehrliche Grundlage für die künftigen Recherchen über die Renaissance darbietet.

Im Folgenden will ich auf das grundlegende methodologische Prinzip die Aufmerksamkeit richten, das die Bearbeitung des Materials und die konkrete Abfassung der Einträge geleitet hat, damit ersichtlich wird, wie sich das rezensierte Werk im Rahmen der vorliegenden Bruno-Forschung positioniert, was eine *sachliche*, wenngleich knappe Würdigung von *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* ermöglichen soll. Dieses Prinzip lässt sich im Kern auf eine entschiedene Absage an jedes hermeneutische Modell zurückführen, das einen teleologischen Ansatz heranzieht. Solcher teleologische Ansatz versucht, Brunos Denken und die Renaissance überhaupt in einen geschichtlich-genealogischen Entwicklungsprozess zu setzen, der eben von der Renaissance-Zeit zum modernen, am cartesianischen Wissenschaftsideal orientierten Vernunftbegriff hinführen sollte. Aufgrund dieses hermeneutischen Ansatzes erleidet dann die Figur von Bruno eine drastische Vereinfachung, die darauf hinausläuft, dass der Interpret die Philosophie Brunos restlos als ein für die kopernikanische Weltansicht wegberaubendes Denken ansieht. Demgegenüber stellt der He-

rausgeber in seinem Vorwort die These auf, es sei bei der Abfassung des Werks von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, die überlieferte Auffassung von Brunos Philosophie in Frage zu stellen und diese an die Erträge der neuesten Bruno-Forschung anzugleichen. Der Ausgangspunkt des Werks liegt nämlich in der Feststellung des „Überschusses“ der Figur Brunos – Überschuss, der in zweifacher Hinsicht zu begreifen ist. Historisch bedeutet dies, dass man in den letzten zwei Jahrzehnten einer neuen Würdigung der Philosophie Brunos und der Werke desselben beigewohnt habe, die sich unter anderem auf Schriften konzentriert habe, die zuvor kaum in Erwägung gezogen worden seien. Dies habe letztlich eine erhebliche Änderung des Bildes der *nolana filosofia* ergeben. Ziel des rezensierten Werks sei es also – so Ciliberto –, ein allumfassendes Werk zustande zu bringen, das als erschöpfende Synthese und letztgültiger Ausgangspunkt einer langjährigen Forschungstätigkeit gelten und das eben der neuesten Entwicklung der Bruno-Forschung Rechnung tragen könne: „Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich das gesamte Bild der Renaissance und Brunos erheblich verändert [...] Dies hat einerseits neue und zuvor ignorierte kritische Möglichkeiten eröffnet und andererseits Motive, Werke, vergessene beziehungsweise vernachlässigte Texte ans Licht gebracht, die vorher in die Welt des Aberglaubens verbannt wurden, als wären sie eben nur Aberglaube, von dem man sich erst befreien müsste, um die eigentlich modernen Aspekte der *nolana filosofia* fokussieren zu können“ (5; Übersetzung aus dem Italie-

nischen von F. L. S.). Darüber hinaus lässt sich Brunos Überschuss auch auf den Umstand zurückführen, dass Bruno in sich etwa den Helden des freien Denkens, den Zauberer, den Mnemotechniker, den Philosophen und den Literaten birgt und vereint, sodass Bruno in der Tat – so meint Ciliberto – einer eindeutigen und letztgültigen Kategorisierung sich entziehe. Dieser Überschuss drängt sich dem Historiker als ein unlösbares Gewirr auf und hat tatsächlich oft dazu verleitet, zur Entzifferung der *nolana filosofia* nur *vereinzelte* Aspekte derselben herauszuheben, um diese dann einem jeweils vorkonstituierten Schema eingliedern zu können. Nun, gerade mit diesem methodischen Ansatz räumt das rezensierte Werk auf, das sich dann dementsprechend zum Ziel setzt, hinter jede bequeme Kategorisierung zurückzugehen und somit den „eigentlichen“ Bruno in all seiner Komplexität und in seinen verzweigten Wirkungen, selbst in seiner schlichten *Andersheit* zu unserer Gegenwart, wiederzuentdecken. Konkret besagt dies, dass die schon angesprochene, verbreitete historiographische Meinung, wonach Bruno, der bekanntlich von zahllosen Welten und von einem unendlichen Universum gesprochen hatte, der Vorläufer der modernen kopernikanischen Weltansicht sei, fragwürdig gemacht wird, was dazu führt, dass in *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* auch die Schriften zur Mnemotechnik und Magie, die dem modernen und cartesianischen Vernunftbegriff am entferntesten liegen, zur Geltung kommen und tatsächlich vom Standpunkt der Totalität aus untersucht werden.

Der Bruch mit dem genannten teleologischen Ansatz bezeichnet aber nur noch die *pars destruens*, keineswegs die positive Vorgehensweise, die an Stelle des Teleologismus tritt und im rezensierten Werk konkret zur Anwendung kommt. Diese wird unter Berufung auf Aby Warburg vom Herausgeber wie folgend umrissen: „Hier drängt sich folglich das am schwierigsten zu lösende Hauptproblem auf [...] Es gilt, sich zusammen mit Bruno an eine Grenze zu begeben und zu Grenzwächtern zu werden. Indem man dies tut, soll man – wie in Tizianos Gemälde – auf Brunos Verhältnis zur Vergangenheit, auf die damaligen Debatten mit den Zeitgenossen und auch auf Brunos programmatische Projektionen in die Zukunft aufmerksam werden“ (11; Übersetzung aus dem Italienischen von F. L. S.). Dem Herausgeber ist demnach daran gelegen, Brunos Philosophie als einen „pensiero di confine“ (ein Denken an der Grenze) zu betrachten, die dementsprechend dem Interpreten die Aufgabe stellt, zu einem *Grenzwächter* zu werden, der – etwas bildlich ausgedrückt – deshalb zwei verschiedenen Ländern beziehungsweise Gebieten gleichzeitig angehöre, weil er gerade an der Grenze beziehungsweise an der Schwelle verharre, ohne den Schritt zu tun, der es ihm ermöglichen würde, das eine Gebiet mit Ausschluss des anderen zu betreten. Ciliberto zufolge kommt es infolgedessen darauf an, Giordano Bruno in jenem konstitutiven Spannungsverhältnis zwischen mehreren Welten – etwa zwischen der mittelalterlichen und der modernen Welt, zwischen einer noch magischen und einer cartesianischen Vernunft –

zu fassen, das von innen seine Figur gestalte und seine Philosophie durchziehe, ohne also Bruno ein ihm fremdes kategoriales Gefüge aufzudrücken. Damit bekennt sich Ciliberto offensichtlich zu einer Methode, welche die ausführlichste Mikroforschung nicht entbehren kann und die den neuesten historischen und philologischen Fortschritten der Forschung über Bruno und die Renaissance Rechnung trägt: „Es kommt darauf an, sich in den Horizont der Philosophie und der Kultur der Renaissance zu begeben, indem man alle für die „modernen“ Enzyklopädien eigentümlichen Bande unter den Disziplinen durchbricht und mit offenen Augen zu einer Welt vordringt, die anders ist als unsere. Hierzu bedarf es einiger hochentwickelter kritischer Instrumente, die sich zwischen Vergangenheit und Zukunft bewegen und die in einem einheitlichen Gewebe Geschichte, Mythos und Legende, antike Quellen, Wissenschaft, moderne Philosophie und Aberglauben der Renaissance, Hauptkategorien der europäischen philosophischen Tradition sowie Themen und Motive verschiedener Literaturen und auch der Volks- und Theaterkultur miteinander verflechten“ (14; Übersetzung aus dem Italienischen von F. L. S).

Der Absicht des Herausgebers nach soll *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* gerade kraft seines enzyklopädischen Aufbaus einen tiefen Einblick in die kleinsten Falten von Brunos Leben und Lehre ermöglichen und es gestatten, auf die ganze Epoche helles Licht fallen zu lassen. Das Werk zielt mithin darauf ab, dem Bruno- und Renaissance-Forscher ein Mittel

an die Hand zu geben, das eine Synthese darstellt, die sich jedoch auch im Detail als zuverlässig und erschöpfend erweisen kann. Im Hinblick hierauf bin ich schließlich der Auffassung, dass das rezensierte Werk seinen selbstgesetzten Zweck zweifellos erreicht. Obwohl die hermeneutischen Prinzipien des Werks, die ich hier auf eine deutliche Absage an jeden hermeneutischen Teleologismus zurückgebracht habe, dem Bruno-Kenner auch schon bekannt vorkommen mögen, behält *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* trotzdem doch deshalb seinen systematischen und historischen Wert, weil die Prinzipien der neuesten Bruno-Forschung hier zur breitesten Anwendung kommen und daher die erste allumfassende Darstellung der *nolana filosofia* ermöglichen. Gerade vermöge der methodischen Grundentscheidung, die wesentlich das rezensierte Werk kennzeichnet und aufgrund seines beträchtlichen Umfangs erschafft *Giordano Bruno. Parole Concetti Immagini* ein vollständigeres und facettenreicheres Bild von Brunos Philosophie wie nie zuvor.

Fabio La Stella, Berlin

Jason Stanley: *How Propaganda Works*, 353 S., Princeton University Press, Princeton 2015.

Jason Stanleys Anliegen ist es, Wesen und Wirksamkeit von Propaganda zu untersuchen sowie zu erklären, unter welchen Bedingungen Propaganda die Ideale einer freiheitlichen

Demokratie unterminiert beziehungsweise fördert.

In den ersten vier von insgesamt sieben Kapiteln entfaltet Stanley seine Theorie der Propaganda, wobei er den Fokus auf demokratische Staaten richtet und am Beispiel der USA plausibel zu machen versucht, wie Propaganda die Demokratie auszuhöhlen droht. Er erklärt, dass er sich lediglich für politische Propaganda interessiere, wenngleich er andeutet, dass seine Charakterisierung auch auf andere Bereiche, wie zum Beispiel Werbung, übertragen werden könnte.

Propaganda stellt laut Stanley einen Redebeitrag dar, der politische, ökonomische, ästhetische oder rationale Ideale für einen politischen Zweck mobilisiert und in zwei Formen auftreten kann. (1) Untergrabende Propaganda: Sie ist ein Beitrag zum öffentlichen Diskurs, der bestimmte Ideale verkörpern soll, aber so beschaffen ist, dass er diesen Idealen entgegenwirkt. (2) Unterstützende Propaganda: Sie ist ein Beitrag zum öffentlichen Diskurs, der zwar so beschaffen ist, dass er diese Ideale tatsächlich befördert, dies aber mit emotionalen oder nichtrationalen Mitteln erreicht. Beispiele für die erste Form sind das Betonen von Gleichheit bei gleichzeitiger Abwertung einer bestimmten Gruppe (zum Beispiel von Schwarzen) oder das Heranziehen falscher Expertenmeinungen im Namen der Wahrheit. Romantische Nationalerzählungen, die den Patriotismus stärken, sind ein Beispiel für die zweite Form.

Stanley führt „Propaganda“ als moralisch neutralen Ausdruck ein. Er erwägt zwar – unter Rückgriff auf die kantische Moraltradition –, dass etwas

prima facie falsch daran sein könnte, Propaganda zu betreiben, und zwar im Sinne eines Abbruchs rationaler Diskurse und der Missachtung anderer Personen, möchte dies aber nicht voraussetzen. Dessen ungeachtet beruht seine Untersuchung auf der Annahme, dass politische Propaganda stets „democratically problematic“ (58) sei, und so spielt „demagoguery“, das heißt Propaganda in einem „all-things-considered bad sense“ (38) eine zentrale Rolle in seinen Überlegungen. Propaganda sei schlecht, mithin Demagogie, wenn sie wertvolle Ideale der liberalen Demokratie wie „liberty, humanity, equality, and objective reason“ (68) untergräbt.

Stanley will jedoch nicht ausschließen, dass Propaganda in demokratischen Staaten akzeptabel, ja sogar notwendig sein kann. Notwendig sei sie insbesondere dann, „when there are undemocratic features of a state that need to be addressed“ (58). Akzeptabel sei sie, wenn sie etwa vor schlimmen Folgen des Zigarettenkonsums warne, aber nur dann, wenn davon auszugehen sei, dass eine stillschweigende Zustimmung vorliegt, die das Gesundheitsministerium zu solchen Schritten berechtigt. Für Propaganda, die mit emotionalen oder anderen nichtrationalen Mitteln gute, demokratische Ziele verfolgt, zum Beispiel das Ziel, die Vernünftigkeit einer Debatte zu befördern, führt Stanley den Ausdruck „civic rhetoric“ ein.

Eine große Gefahr für Demokratien stellt demagogische Propaganda vor allem deshalb dar, weil sie oftmals *unbemerkt* auftritt und zwar nicht nur auf Seiten derjenigen, die der Propaganda ausgesetzt sind, sondern auch

auf Seiten derjenigen, die sie hervorbringen. In diesem Zusammenhang weist Stanley die naheliegende Idee, dass es sich lediglich bei falschen oder auf unaufrichtige Weise vorgetragenen Argumenten um Propaganda handeln könne, zurück. Gegen „the *falsity condition* on propaganda“ (41) führt er folgendes Beispiel an: „Imagine, for example, a non-Muslim politician in the United States saying, »There are Muslims among us.« The assertion is true; there are Muslims in the United States. But the claim is clearly some kind of warning. The speaker is raising the presence of Muslims to the attention of his audience to sow fear about Muslims. Therefore, even demagogic claims can be true“ (42). Hierbei handelt es sich weder um eine falsche Aussage, noch wird seitens des Sprechers behauptet, dass Muslime gefährlich sind. Der Sprecher setzt lediglich darauf, dass seine Zuhörer diesen Schluss ziehen. Dass Leute mit rassistischen Vorurteilen diese Äußerung als Warnung auffassen sollen, mache diese Äußerung zu Propaganda. Auch die Forderung einer „*insincerity condition*“ (42) für das Vorliegen von Propaganda lehnt Stanley ab: „A true claim, uttered with sincerity, can be propaganda, and even demagoguery“ (42). Er erinnert daran, dass manche Politiker von den falschen beziehungsweise unvernünftigen Meinungen, die sie verbreiten, tatsächlich überzeugt sind: „Hitler was in fact an anti-Semite who sincerely believed that everything he said about the Jews was accurate“ (45). Stanley zufolge betreibt jemand auch dann Propaganda, wenn er wohlmeinend und ohne Hintergedanken ein Ideal verfolgt, es aber,

ohne es zu merken, unterläuft, etwa indem er eine Meinung kolportiert, die sich bei genauerer Analyse als fehlerhaft (als Stereotyp, Abwertung etc.) erweisen würde. Propaganda beziehungsweise Demagogie werde sowohl absichtlich als auch unabsichtlich betrieben mit dem Effekt „to cut off rational deliberation and discussion“ (47).

Im vierten Kapitel veranschaulicht Stanley mithilfe detaillierter semantischer und pragmatischer Analysen, wie es dazu kommt, dass falsche beziehungsweise unvernünftige Diskussionsbeiträge vernünftig erscheinen können und auch als solche behandelt werden, obwohl sie es bei genauer Betrachtung nicht sind, weil bestimmten Gruppen zum Beispiel durch sie indirekt der Respekt abgesprochen wird, auf den sie einen berechtigten Anspruch haben. Hier demonstriert Stanley geschickt, wie sich technische Unterscheidungen der Sprachphilosophie und der feministische Philosophie für eine Gesellschaftsanalyse fruchtbar machen lassen.

In den letzten drei Kapiteln argumentiert Stanley, dass Demagogie unter bestimmten sozialen Bedingungen entsteht und zur Aufrechterhaltung eben dieser Bedingungen beiträgt. Er geht der Frage nach, wie sich bestimmte Meinungen über längere Zeiträume hinweg halten können, obwohl bessere Gründe dafür sprechen, sie aufzugeben. Stanley will darauf hinaus, dass materielle und politische Ungleichheiten zu fehlerbehafteten Ideologien („*flawed ideologies*“) führen, die besonders zählebig sind. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf „*beliefs that tend to arise in conditions of stark inequality,*

such as belief in the inferiority of other groups, or one's own" (221). Solche Überzeugungen sperren sich gegen Veränderung, zum einen, weil sie Motiven wie Geltungsdrang, Besitzstreben, Neid oder Angst vor Exklusion entspringen, und zum anderen, weil es epistemische Hindernisse gibt und selbst die benachteiligten Gruppen, ohne es zu bemerken, häufig die Erzählung privilegierter Gruppen übernehmen. Die durch Ungleichheit bedingten Überzeugungen verhindern, dass man Wissen erwirbt „about [otherwise obvious] features of reality, including social reality“ (198). Sie verschleiern, dass gewisse Auffassungen, Institutionen und politische Programme parteilich, ja unvernünftig sind. Praktiken und Strukturen, zu denen auch das Bildungssystem und die Medien gehören, halten die fehlerbehafteten Ideologien aufrecht und vice versa. Diese Situation betrachtet Stanley als den eigentlichen Nährboden für demokratiegefährdende Propaganda.

Stanley zieht mit seiner Wesensbestimmung von Propaganda nicht nur erfolgreich die vermutlich starke Intuition in Zweifel, nach der „Propaganda“ ein Tun bezeichnet, das wesentlich absichtlich und unaufrichtig ist. Vor allem macht seine Begriffsbestimmung ein ernstzunehmendes Problem deutlich, das innerhalb freiheitlich organisierter Gesellschaften auftreten kann: Die demokratische Kultur kann durch fehlerbehaftete Ideologien bedroht werden, die durch Sprechakte verbreitet und verfestigt werden, deren Funktionsweise oftmals selbst von ihren Urhebern nicht durchschaut wird.

Die begriffliche Festlegung darauf,

dass Propaganda selbst dann vorliegt, wenn derjenige, der sie betreibt, vollkommen aufrichtig ist und ganz ohne Absicht dazu beiträgt, Ideale, wie sie für Demokratien erforderlich sind, zu untergraben, scheint mir tatsächlich unproblematisch, weil damit die Möglichkeit einer Binnenunterscheidung zwischen absichtlichen und unabsichtlichen Formen von Propaganda nicht versperrt wird, das heißt der Unterschied in der Art von Verantwortung, die mit einem demokratiegefährdenden Tun einhergehen kann, nicht systematisch eingeebnet wird. So steht es uns offen, engere Begriffe, wie Aufrichtigkeit oder Manipulation, in die Analyse der absichtlichen Formen von Propaganda einzubringen.

Dennoch gewinnt man den Eindruck, dass Stanleys Vorstellung von Propaganda zu weit gefasst ist und auch auf Dinge zutrifft, bei denen nicht ganz klar ist, warum es sinnvoll sein sollte, sie so einzuordnen. Warum sollten etwa Äußerungen, die Ideale auf reizvolle Weise verbreiten – wie durch einen klugen politischen Witz – Propaganda sein? Jedenfalls liegt es nicht auf der Hand, dass ein politischer Beitrag, der durch emotionale Mittel überzeugen will, per se zusammen mit jenen Paradenfällen von Propaganda klassifiziert werden sollte, die Stanley im Blick hat. Hier hätte er deutlicher machen müssen, was er unter „emotional and nonrational means“ verstanden wissen möchte. Auch hätte er das Verhältnis zwischen rhetorisch geschicktem Überzeugen, das propagandistisch ist, und solchem, das es nicht ist, genauer beleuchten müssen.

Eine andere Frage, die sich stellt, ist,

ob Stanley nicht eigentlich auf die These verpflichtet ist, dass es zum Wesen der Propaganda gehört, das Ideal der Vernünftigkeit zu unterminieren – wobei dieses Kriterium näher zu erläutern wäre. Dies liegt nahe, weil Stanley sich nicht nur in seiner Explikation der unterminierenden, sondern auch in seiner Explikation unterstützender Propaganda implizit auf Kriterien der Vernünftigkeit bezieht. Das zeigt sich erstens in der Annahme, dass ein Diskursbeitrag, der demokratische Ideale verkörpern soll, aber so beschaffen ist, dass er diese Ideale unterläuft, die Gefahr mit sich bringe, vernünftiges Denken zu unterbinden; zweitens in der Problematisierung fehlgeleiteter Ideologien; drittens in der Bezugnahme auf „emotional and nonrational means“, deren Verwendung zumindest stillschweigende Zustimmung verlange; viertens betont er, dass die zentralen Ideale einer Demokratie Ideale öffentlicher politischer Rede seien, von denen „reasonableness“ das Wichtigste sei, „which requires [...] to take the perspectives of others into account“ (124). Hierin liegt eine gewisse Spannung, da Stanley gleichzeitig behauptet, dass seine Theorie der Propaganda inhaltlich nicht auf

konkrete demokratische Ideale und mit ihnen auf ein bestimmtes Konzept öffentlicher Vernunft festgelegt sei. Dabei scheint seine Argumentation durchaus ein solches normatives Konzept vorauszusetzen, das systematisch zu erörtern wünschenswert gewesen wäre.

Ohne Zweifel werden einige von Stanleys Thesen Widerspruch herausfordern. Aber das Buch führt vor, wie analytische Philosophie durch ein geschärftes Bewusstsein für bestimmte Begriffe zu einem geschärften Bewusstsein gesellschaftlicher Zusammenhänge beitragen kann. *How Propaganda Works* ist ein gelungenes Beispiel dafür, dass sich analytische Philosophie und kritische Gesellschaftsanalyse gegenseitig bereichern können. Mit bewundernswerter Leichtigkeit lässt Stanley Ideen aus verschiedenen Bereichen der Philosophie (vor allem Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie) sowie aus den Einzelwissenschaften (vor allem Kognitionswissenschaften und Soziologie) in seine Argumentation einfließen. Sie wird durch vielfältige Beispiele illustriert und durch Ergebnisse empirischer Forschungen untermauert.

Christiane Turza, Leipzig