

und Biologen – etwas, das gleichsam als ein Ergebnis der komplizierten Nervenschaltungen unseres Gehirns gesehen werden muss“ (49). Dem Ziel des Lebens („Es geht darum, schlichtweg glücklich zu sein“ [54]) ist das Kap. ‚Heilung der Seele‘ (54–78) gewidmet. Die *hedoné* interpretiert E. als Lebensfreude, obwohl er in den entsprechenden Texten „*hedoné* mit ‚Lust‘ übersetzt. Anhand der Frage, ob es richtig ist, mit dem Rauchen zu beginnen, obwohl es das Leben verkürzen könnte, schildert E. das Lustkalkül und arbeitet den Unterschied zwischen katastematischer und kinetischer Lust heraus. E. setzt sich mit den Einwänden auseinander, Epikurs Ethik sei egozentrisch und unmoralisch. Die detailliertere Diskussion des Einwandes wird zwar auf den zweiten Hauptteil verschoben; im ersten Hauptteil weist E. aber auf sozialetische Überlegungen, vor allem auf die Bedeutung der Freundschaft und der Gerechtigkeit, hin.

Im zweiten Teil überträgt E. die Ethik Epikurs auf unsere Zeit. E.s Überzeugung ist, daß der „Grundgedanke der epikureischen Philosophie, nämlich das Leben auf eine reflektierte und kalkulierte Lustempfindung hin auszurichten, [...] durchaus ein zeitgemäßer [sei], wenn nicht der moderne Grundgedanke schlechthin, der keineswegs [...] unmoralisch sein muß“ (81). Zunächst setzt er sich (u. a. im Anschluß an Hadot) mit der wissenschaftstheoretischen Frage auseinander, ob es überhaupt eine Wissenschaft vom guten Leben geben kann. E. zieht Parallelen zwischen Stegmüllers Wissenschaftstheorie und Epikurs Philosophie und kommt zu dem Ergebnis, „dass man gute Gründe dafür hat anzunehmen, daß Epikurs philosophisches Konzept den modernen Anforderungen nach Wissenschaftlichkeit entspricht“ (92). Im Abschnitt ‚Zur Lebensfreude egoistischer Schweine‘ (93–112) rehabilitiert E. u. a. den Begriff der Spaßgesellschaft. Empirisch sei Epikur kaum zu widerlegen. In der Diskussion der Ethik bringt E. den Fall der Tötung auf Verlangen. E. bringt Einwände für und gegen die Tötung auf Verlangen; sie könne nur dann erfolgen, wenn der Patient ein Freund des Arztes sei, d. h. wenn beide „identische Bewußtseinsinhalte“ (103) hätten. Wenn zweifelsfrei feststünde, daß der sterbende Freund keinerlei Nutzen von seinem Leiden haben könne (z. B. durch das Leiden innerlich wachse), sei es richtig, das Leiden des Freundes zu beenden (vgl. 105). Überlegungen zum Lebensglück und dem Gottesglauben schließen die Monographie ab. Hier setzt sich E. mit Einwänden gegen das Lustkalkül auseinander und meint, hinsichtlich des Gottesglaubens, daß sich Epikureismus gewinnbringend auch mit den Hochreligionen verbinden lasse, die einen personalen Gott annehmen: Sowohl bei Epikur als auch in den Religionen habe Gott Vorbildcharakter.

Wer der Auffassung ist, es helfe zum Verständnis antiker Philosophie, auf viele Parallelen zur heutigen Zeit hingewiesen zu werden, wird E.s Darstellung der Philosophie Epikurs mit Freude lesen. Wer meint, daß solche Überlegungen wenig helfen und kaum etwas zum Wahrheitswert der antiken Theorien beitragen können, wird an der Popularisierung Anstoß nehmen. Daß Epikurs Philosophie in einem Kontext mit anderen antiken Philosophenschulen steht und vielleicht auch von der Auseinandersetzung mit den Stoikern verstanden werden muß, wird in der Darstellung viel zu wenig deutlich (Ausnahme: 92). Der zweite Teil des Buches ist durchaus kreativ, erreicht allerdings an keiner Stelle die Differenziertheit, die beispielsweise Studien von Pierre Hadot zu ähnlichen Themen aufweisen. In der Diskussion zahlreicher ethischer Beispiele orientiert sich E. oft am *common sense* und an Überlegungen im Bereich der abwägenden Vernunft, ohne daß aber deutlich wird, inwiefern die Diskussion tatsächlich auf epikureischen Prämissen beruht. Was heißt es beispielsweise genau, daß der Arzt im Fall der Tötung auf Verlangen ein Freund des Patienten ist? Was bedeutet es, daß beide identische Bewußtseinsinhalte haben? So wirft das Buch an vielen Stellen mehr Fragen auf, als es beantwortet, was an vielen Stellen weniger an Epikur, sondern am Verf. liegen dürfte.

M. BORDT S. J.

Bos, A. P., *The Soul and Its Instrumental Body*. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature (Brill's Studies in Intellectual History; 112). Leiden/Boston: Brill 2003. X/429 S., ISBN 90-04-13016-0.

1923 erschien Werner Jaegers epochemachendes Aristotelesbuch, das in der philosophischen Entwicklung des Stagiriten drei Phasen unterschied. Jaegers Hypothese wurde

von F. J. C. J. Nuyens (1939) übernommen und auf einen speziellen Bereich, die Lehre von der Seele, angewendet, wo Nuyens eine frühe platonisch-dualistische, eine mittlere instrumentalistische und eine späte hylemorphistische Periode unterschied. Die gelehrte und weit ausholende Untersuchung von A. P. Bos (= B.) wendet sich gegen Nuyens und damit gegen Jaegers entwicklungsgeschichtliche Deutung. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich die nach Jaeger und Nuyens frühe platonisch-dualistische Seelenlehre des Dialogs *Eudemos* zu der nach diesen Autoren späten hylemorphistischen Seelenlehre von *De anima* verhält. Die These des Buches lautet: Die Seelenlehre des *Eudemos* und von *De anima* stimmen im wesentlichen überein. Beide Schriften lehren, daß die Seele ein immaterielles Eidos ist, das mit einem vom äußeren Körper unterschiedenen und unabhängigen instrumentellen Körper verbunden ist. B. ist der Auffassung, daß die Definition der Seele in *De anima II 1* seit Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) falsch verstanden wurde; in den ersten vier Jhdtn. nach Aristoteles' Tod finde sich dagegen kein eindeutiges Zeugnis dafür, daß Aristoteles eine hylemorphistische Auffassung der Seele vertreten habe. B. entfaltet seine These auf einem breiten Hintergrund. Zur Sprache kommen u. a.: die Diskussion in der Aristoteles-Literatur von 1923–1995 (Kap. 2); die Theorie des *pneuma* in *De motu animalium* (Kap. 3); Aristoteles' Kritik am Dualismus Platons und der Pythagoreer in *De anima I 3* (Kap. 4); der Vergleich der Seele mit dem Steuermann in *De anima II 1* und den verlorenen Schriften (Kap. 6 und 15); die Rolle der Lebenswärme, des *pneuma* und des fünften Elements (Kap. 8, 9, 10, 14); die Bedeutung der Neuinterpretation von *De anima* für die Frage nach den sog. exoterischen Schriften des Aristoteles (Kap. 12, 13, 16).

Die These, daß die Seelenlehre des *Eudemos* und von *De anima* im wesentlichen übereinstimmen, setzt (außer der Rekonstruktion des *Eudemos*, auf die hier nicht eingegangen werden soll) eine bestimmte Interpretation der Definition der Seele in *De anima II 1* voraus. Das traditionelle Verständnis lautet: Die Seele ist die erste Entelechie des gesamten, mit Organen ausgestatteten sichtbaren Körpers eines Lebewesens oder einer Pflanze. Dagegen interpretiert B.: „the soul is the first *entelecheia* of the subtle, fine-material *physikon sôma* which as *organon* (instrument) of the soul is active and present throughout the gross-material, visible body of man, animal and plant. This instrumental body could be *pneuma* [...] or ‚natural fire‘ or ‚vital heat“ (12). Die These des Buches steht und fällt mit dieser Auffassung der Definition der Seele in *De anima II 1*. Sie wird in dem zentralen Kap. V (69–122) begründet. Die traditionelle Interpretation von *De anima II 1*, so soll dort gezeigt werden, beruht auf einem falschen Verständnis von drei Wörtern: (a) (*sômata physika* (412a11), (b) *organikon* (412a28; b6) und (c) *ta mere* (412b18). Leider hat mich keines dieser Argumente überzeugt.

(a) Aristoteles definiert die Seele als „die erste Entelechie eines natürlichen Körpers (*somatos physikou*), der dem Vermögen nach Leben hat. Dies letzte bedeutet, daß er mit Organen ausgestattet (*organikon*) ist“ (412a27–412b1). Nach dem traditionellen Verständnis ist der natürliche Körper der gesamte Organismus. Dagegen versucht B. zu zeigen, daß der Ausdruck *somata physika* ausschließlich die vier Elemente bezeichnet. Wenn *De anima 412a13* unterscheidet zwischen natürlichen Körpern, die Leben haben, und solchen, die es nicht haben, dann seien mit ersteren das *Pneuma* oder die Lebenswärme, die Instrument der Seele sind, gemeint. Diese Interpretation überzeugt deswegen nicht, weil der Begriff des *soma physikon* weiter ist als der des Elements im Aristotelischen Sinn. Jedes der vier Elemente ist ein *soma physikon*, aber nicht nur die vier Elemente sind *somata physika*; zu den *somata physika* zählen auch die Organismen. *De anima 412a13* ist von *Physik II 1* her zu interpretieren. Danach ist ein von Natur aus Seiendes ein Seiendes, das den Ursprung der Ruhe und Bewegung in sich hat. Das trifft auf die Elemente, aber nicht nur auf sie zu; auch die Organismen haben den Ursprung der Prozesse, die sich an ihnen vollziehen, in sich selbst.

(b) Die traditionelle Interpretation versteht unter *soma organikon* einen Körper, der mit Organen ausgestattet ist. An allen anderen Stellen, die der Index von Bonitz bringt, hat *organikon* nach B. jedoch nicht diese Bedeutung; es werde vielmehr gebraucht für Dinge, die instrumental sind, d. h., die als Mittel oder Werkzeug dienen. Das mag zutreffen, schließt jedoch nicht aus, daß Aristoteles das Wort in *De anima II 1* anders gebraucht. Daß das der Fall ist, wird aus den unmittelbar folgenden Zeilen (412b1–4) deut-

lich, die ausführen, daß auch die Teile der Pflanzen (etwa Blatt und Wurzel) Organe sind. Diese Zeilen, so antwortet B. auf den Einwand (112), seien mit dem Vorhergehenden in einer sehr elliptischen Weise verbunden oder sie seien das Ergebnis einer Interpolation durch einen Leser, der den Ausdruck *organikon* falsch, d. h. im Sinne der hylemorphismischen Deutung des Alexander von Aphrodisias, verstanden habe. B. gibt selbst zu, daß diese Antwort wenig überzeugend ist.

(c) Aristoteles erläutert seine Definition der Seele durch den Vergleich des ganzen Organismus mit einem seiner Organe. „Wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre seine Seele das Sehvermögen“ (412b18f.). Der Vergleich zeigt, daß mit dem Terminus ‚natürlicher Körper‘ in der Definition der Seele der gesamte Organismus und nicht das Pneuma gemeint ist; er ist also ein Einwand gegen die Interpretation von B. Der Satz, der zum Vergleich überleitet, lautet: „Man muß das Gesagte aber auch im Licht der Teile (*merôn*) betrachten“ (412b17f.). Es gehe hier nicht, so löst B. diesen Einwand, um Teile des Körpers, sondern um Teile der Seele. „Aristotle is concerned here with sensation as ‚part of the soul‘, and the way in which it is inseparable from an instrumental body“ (103). Das ist schwer nachzuvollziehen, denn als Beispiel für die Teile, von denen die Rede sein soll, wird doch das Auge, also ein Teil des Körpers, und nicht ein Teil oder Vermögen der Seele genannt.

F. RICKEN S. J.

NIEDERBACHER, BRUNO. *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 194 S., ISBN 3-17-018530-6.

Die Renaissance metaphysischer Fragestellungen in der analytischen Philosophie hat auch der Religionsphilosophie neuen Auftrieb gebracht. Allerdings steht diese vielfach nicht mehr im Kontext einer konkreten Religion, deren Komplexität und Mannigfaltigkeit aus den Augen gerät. Das läßt sich oft in einer Verengung der erkenntnistheoretischen Perspektive auf die Diskussion um die Kriterien von kognitivem Wissen und deren Problemen (z. B. Gettier cases) beobachten. Als alternative Strategie der rationalen Rechtfertigung wird daher von einigen Philosophen vorgeschlagen, auf die Tugendethik zurückzugreifen und eine Tugendepistemologie zu entwickeln. Im Kontext dieser Fragestellung siedelt Niederbacher (= N.) seine Arbeit an. Daß der Glaubenstraktat des Thomas von Aquin nicht nur eine brauchbare und differenzierte Position in der gegenwärtigen Debatte enthält, sondern auch zur Überwindung der Engführungen beitragen kann, ist seine These im vorliegenden Werk.

Eine erste Stärke des Buches kündigt sich im Einleitungskap. an. N. legt weder eine philosophiegeschichtliche Studie zum Mittelalter vor noch benutzt er Thomas einfach als Steinbruch, sondern läßt die Probleme der gegenwärtigen religiösen Erkenntnistheorie und das Werk des großen Theologen sich auf sehr fruchtbare Weise gegenseitig beleuchten. Die drei Hauptkap. nähern sich dem Wesen des Glaubens unter den drei Aspekten Glaubensgegenstand, Glaubensakt und Glaubenshaltung (Tugend).

Thomas beginnt den zweiten Teil der *Summa Theologiae* mit der Frage nach dem höchsten Gut. Daher läßt sich der Glaubensgegenstand als Beschreibung des letzten Zieles menschlichen Lebens interpretieren (Kap. 2). Daß es ein solches Ziel gibt, wird von N. als zumindest plausible Annahme herausgearbeitet. Um dieses Ziel anzustreben, muß der Mensch in der Lage sein zu erkennen, worin es besteht. Der Gottesbegriff erfüllt die Kriterien für das höchste Gut. Damit ist aber noch nicht das Wissen gegeben, das dem Menschen das Erreichen dieses höchsten Gutes ermöglicht. Dieses Wissen kann nicht aus bloßen Vernunftbegründungen erschlossen werden, sondern verdankt sich einer Offenbarung.

Der Glaubensakt wird unter den Erkenntnisakten durch die Rolle, die der Wille bei der Zustimmung spielt, spezifiziert (Kap. 3). N. geht in diesem Zusammenhang ausführlich auf das Problem des impliziten Glaubens ein und deutet ihn als Disposition, einer Konklusion aus den expliziten Glaubensinhalten zuzustimmen. Impliziter Glaube setzt daher die explizite Zustimmung zu einer ausreichenden Anzahl von Axiomen voraus, aus denen sich dann die übrigen Propositionen entwickeln lassen. Der Wille richtet sich zwar nicht auf die Proposition, sondern auf die Sache selbst, die gewollt wird. Er ermög-