

Johannes Buridan

Über Freiheit und Glück

**Heders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 47

Johannes Buridan
Über Freiheit und Glück

Johannes Buridan

Über Freiheit und Glück

Untersuchungen zum 10. Buch
der Nikomachischen Ethik des Aristoteles

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von
Rolf Schönberger

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Rolf Schönberger, geb. 1954, Dr. phil., Professor für Geschichte der Philosophie mit Schwerpunkt mittelalterliche Philosophie an der Universität Regensburg



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38097-6

Inhalt

Einleitung	9
I. Leben und Werk des Johannes Buridan	9
1. Die Gestalt in ihrer historischen Situierung	9
2. Das Werk	12
II. Freiheit	20
1. Grundzüge der Theorie des Aristoteles	20
2. Die Alternative im Augustinismus	25
3. Grundlinien der mittelalterlichen Diskussion vor Buridan	27
4. Buridans Theorie der Freiheit	31
5. Buridans Befreiung von ›Buridans Esel‹	43
a) Die Konstellation des Problems	43
b) Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus	47
c) Buridans Konzeption freier Alternative	50
III. Glück	56
1. Vorbemerkungen zu Wort und Begriff	56
2. Positionen der Antike und Spätantike	57
a) Aristoteles	57
b) Die Stoa	60
c) Augustinus	60
3. Wichtige Konzeptionen der Scholastik	62
a) Thomas von Aquin	62
b) Boethius von Dacien	64
c) Duns Scotus	68
IV. Buridans Konzeption der Glückseligkeit	70

Text und Übersetzung

1. Frage: Ist der Wille freier [als der Verstand]?	83
[Vorrede]	83
[A. Argumente zugunsten der These]	83
[B. Argumente gegen die These]	89
[C. Antwort]	91
[Begriffe der Freiheit]	93
[1. Freiheit und Unfreiheit bei verschiedenen Dingen]	93
[2. Freiheit und Unfreiheit in einem Zugrundeliegenden]	105
[3. In eigener Sache]	109
[4. Das Verhältnis von Verstand und Wille]	109
[5. Kritische Diskussion]	111
[(1.) Erster Einwand]	111
[(2.) Erwiderungen]	113
[(3.) Zweiter Einwand und Erwiderung]	117
[(4.) Die Freiheit von Verstand und Wille]	117
[(5.) Abschließende Zweifelsfragen]	117
2. Frage: Bringt die Seele den Akt des Wollens freier als den Akt des Erkennens in sich hervor?	123
[A. Argumente]	123
[B. Klärung der Fragestellung]	123
[Zwei Begriffe der Freiheit]	125
[1. Die Freiheit der Zweckbestimmung]	125
[2. Die Freiheit der Alternative]	129
[Die Freiheit der Alternative beim Willen]	131
[1. Die Stufen der Willensalternativen]	131
[2. Sieben Thesen]	137
[Die Freiheit der Alternative beim Verstand]	137
[1. Gliederung der Verstandesakte]	137
[2. Zweifelsfragen]	139
[3. Die Freiheit des Verstandes]	143
[Auflösung der Zweifel]	155
[Die Freiheit der Zweckbestimmung]	157
[Festlegung der Antwort]	161

3. Frage: Bringt die Seele jenen Akt freier hervor, sofern sie Verstand als sofern sie Wille genannt wird? . . .	169
[A. Vorrede]	169
[B. Frage]	169
[I. Argumente]	169
[II. Beantwortung der Frage]	171
[1. Voraussetzungen]	171
[2. Thesen]	173
[3. Beantwortung der Frage]	183
[4. Zu den Eingangsargumenten]	185
4. Frage: In welchem Akt bzw. in welchen Akten besteht die menschliche Glückseligkeit?	187
[A. Argumente und Gegenargumente zu verschiedenen Thesenvarianten]	187
[1. Argumente dafür, Glückseligkeit bestehe in einem einzigem Akt, dem der Vernunft]	187
[2. Argumente für die alternative These, Glückseligkeit bestehe in einem einzigen Akt, der Vernunft oder des Willens]	189
[3. Argumente gegen die These, Glückseligkeit bestehe in einem einzigen Akt, der Vernunft oder des Willens]	189
[4. Einwände dagegen, die Glückseligkeit bestehe überhaupt nur in einem einzigen Akt]	195
[5. Gegeneinwände]	195
[B. Antwort]	201
[1. Buridans eigene These]	201
[2. Unterscheidung im Begriff des Besten: das Beste als allumfassendes und als vergleichsweise Bestes]	203
[3. Entgegnungen auf die Gegenargumente zur 2. These]	205
[4. Eine zweite Unterscheidung: die Glückseligkeit des Ganzen und die Glückseligkeiten der Teile]	209
[5. Anwendung der zweiten Unterscheidung auf den Begriff ›Glückseligkeit‹]	213
[6. Auflösung der Fragen zu den körperlichen und äußeren Gütern]	219

Inhalt

[C. Ergänzende Fragen]	221
[1. Auflistung der Fragen]	221
[2. Die Fragen im Einzelnen]	223
[1. Frage: Kann ein alter Mensch glücklich sein?]	223
[2. Frage: Kann jemand, während er sich im Schlaf befindet, glücklich sein?]	227
[3. Frage: Kann ein glücklicher Mensch elend werden?]	231
[4. Frage: Bedeutet ein schlimmes Schicksal im späteren Leben, dass derjenige niemals glücklich war?]	233
[5. Frage: Kann jemand glücklicher sein als jemand, der glücklich ist?]	233
5. Frage: Besteht die Glückseligkeit des Menschen in einem Akt des Verstandes oder in einem Akt des Willens?	237
[A. Argumente]	237
[Verschiedene Positionen]	237
[1. These: Glückseligkeit ist ein Akt des Willens]	237
[2. These: Glückseligkeit ist ein Akt des Verstandes]	241
[3. These: Glückseligkeit ist ein Akt der Seele selbst]	243
[4. These: Glückseligkeit ist ein Akt der Sinnlichkeit]	243
[B. Antwort]	245
[I. Klarstellungen zum Sprachgebrauch]	245
[II. Aufstellung der Thesen]	247
[1. These]	247
[2. These]	249
[3. These]	255
[4. These]	261
[C. Erwiderungen]	265
[I. Erwiderungen auf Einwände in der 1. Frage]	265
[II. Erwiderungen auf die anfänglichen Einwände in dieser 5. Frage]	275

Anhang

Literaturverzeichnis	287
Personenregister	305

Einleitung

I. Leben und Werk des Johannes Buridan

1. Die Gestalt in ihrer historischen Situierung

Johannes Buridan ist eine der wichtigsten Gestalten des »ausgehenden Mittelalters«, der sog. Spätscholastik. Die Liste der zitierbaren Berühmtheiten, die Elogen auf Buridans philosophische Leistung artikuliert haben, ist lang. Insbesondere seine Beiträge zur Naturphilosophie haben ihn zu einem »Vorläufer Galileis« gemacht oder doch als einen solchen erscheinen lassen. Dies gilt für seine Teleologiekritik, seine Impetuslehre und anderes. Seine Werke wurden viel gelesen, allerdings ist die Rede von einer Buridan-Schule, zu der angeblich Nikolaus Oresme, Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen gehören, eine völlig irrige Vorstellung.¹ Buridan wurde vor allem in den neuen Universitäten zum Referenzautor, manche seiner Werke zu Schultexten. Diese Wirksamkeit, die über die Denkform und die Epoche der Scholastik hinausführt, ist erstaunlich, denn der äußere Lebensgang ist eher unauffällig und ohne alles Spektakuläre.

Buridan stammt, so deutlich spätere Quellen, aus Béthune, ein im Übrigen nicht mehr existierender Ort in der Nähe von Arras, der Hauptstadt der Picardie, und ist dort in nicht eben begüterten Verhältnissen aufgewachsen. Er ging als Jugendlicher nach Paris, in die größte Stadt Europas, und hat dort an der Artes-Fakultät – benannt nach den sog. ›Sieben Freien Künsten‹ – studiert. Buridan ist seit den

¹ J. M. M. H. Thijssen, »The Buridan School Reassessed. John Buridan and Albert the Saxony«; B. Michael, »Von der Lehre zur Lehrrichtung: Johannes Buridan, der ›Buridanismus‹ und die spätmittelalterliche Schulphilosophie«, hier S. 166–168; W. J. Courtenay, »The University of Paris«, S. 8.

1320er Jahren Magister an der Artes-Fakultät.² Diese ist nicht als eine Einrichtung in einem einzigen Universitätsgebäude vorzustellen. Die Artes-Magistri lehrten in der Vico stramininum, Rue du Fouarre. Doch war diese Fakultät wiederum in vier Nationen gegliedert: natio Gallicorum, Picardorum, Normanorum et Anglicorum,³ deren Mitglieder wiederum in verschiedenen Kollegien untergebracht waren. Daneben sind auch noch die Studienhäuser der Orden zu berücksichtigen. Abgesehen von der korporativen Verfassung war dies eine weit verzweigte Bildungsinstitution von beachtlicher Größe. William J. Courtenay, der wohl beste Kenner der mittelalterlichen Universitätsgeschichte, schreibt: »We know the names of over 200 secular masters teaching in the arts faculty at some time in the 1330s, a number that does not include advanced students in theology and medicine who may also have been lecturing in arts.«⁴

Buridan etwa war zuerst Mitglied am Collège du Cardinal Le moine (eingerrichtet für unterstützungsbedürftige Studenten), später am Collège de Navarre.⁵ Das Studium an dieser Fakultät war als eine Art studium generale gedacht und daher für alle Studenten verpflichtend. Ein Abschluss mit Examen war hingegen nicht nur nicht erforderlich, sondern sogar selten. Aber erst nach einem Abschluss an dieser Fakultät konnte man in eine »höhere« aufsteigen und dort das Studium fortsetzen: Theologie, Medizin und Jurisprudenz. Buridan gehört nun zu den ganz wenigen, die nicht in eine »höhere« Fakultät aufgestiegen sind. Er ist immer sozusagen Philosophieprofessor geblieben. Die viel zitierte, aber in keinem Dokument belegbare Regel *non est consensendum in artibus*⁶ – »man soll bei den freien Künsten nicht alt werden« – hat er nicht befolgt. Warum er dies nicht getan hat, dazu sagt Buridan kein einziges Wort. Dies ist umso be-

² Die rohen Daten aus den amtlichen Dokumenten der Universität finden sich zusammengestellt bei W. J. Courtenay, *Parisian scholars in the early fourteenth century*, S. 169.

³ Der hier verwendete Begriff »natio« hat nichts mit dem modernen Begriff der Nation zu tun, sondern umfasst jeweils Regionen Europas von unterschiedlicher Größe.

⁴ W. J. Courtenay, »Arts and theology at Paris, 1326–1340«, hier S. 23.

⁵ Courtenay bietet verschiedene Karten von den Bezirken des Quartier Latin, so dass man sich eine Vorstellung von den räumlichen Verhältnissen machen kann (*Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century*, S. 60–63).

⁶ Vgl. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, S. 79.

merkenswerter, als er gar nicht so selten von sich spricht,⁷ was bei Magistri, die ihre Tätigkeit allein durch die Zugehörigkeit zu einer Institution definieren, sonst kaum der Fall ist. Daher bleibt alles, was man sich dazu überlegen mag, reine Vermutung, die es lediglich zu einer gewissen Plausibilität bringen kann. Dies gilt zumal deswegen, weil Buridan entgegen der häufig zu lesenden Behauptung nicht die einzige Persönlichkeit in dieser Zeit war, die so verfahren ist.⁸

Noch eine zweite Besonderheit lässt sich vermerken: Buridan wurde bereits 1328 Rektor dieser Fakultät und damit der gesamten Universität. Diese ehrenvolle, wenn auch rein repräsentative Aufgabe, ist ihm im Herbst 1340 nochmals übertragen worden – die Amtszeit des Rektorats betrug regulär nur drei Monate. Dies ist die Zeit, in der wegen des Hundertjährigen Krieges die Mobilität zwischen den Universitäten in Frankreich und England nicht mehr so ohne weiteres möglich war. Gleichwohl kann man in den 1330er Jahren den allmählichen Einfluss des Wilhelm von Ockham in Paris bemerken. Auch Buridan wird als »Nominalist« bezeichnet, er folgt aber in verschiedenen Auffassungen Ockham gerade nicht.⁹

Die Theorien Ockhams sind schon in Oxford von manchen als problematisch angesehen worden – daher der noch zu erwähnende Aufenthalt zur Verteidigung seiner Lehren in Avignon, dem Sitz der Kurie während dieser Zeit. Aber auch die Rezeption Ockhams an der Pariser Universität ist nicht bloß auf theoretische Kritik, sondern auch auf institutionelle Maßnahmen gestoßen. Sowohl im September 1339 als auch am 29. Dezember 1340 ist von der gesamten Artes-Fakultät ein Statut erlassen worden, das interpretatorische wie inhaltliche Auffassungen der Ockhamisten zurückweist. Was die genaue Zielrichtung und dementsprechend auch das Verhältnis Buridans dazu – er hat an der Entstehung des Dokuments ohne Frage mitgewirkt – angeht, so ist in der umfangreichen universitätsgeschichtlichen Forschung noch (?) kein Konsens hergestellt.¹⁰ Man hat von einer veritablen Krise der Pariser Universität gesprochen,

⁷ Belege bei R. Schönberger, *Relation als Vergleich*, S. 243 f.

⁸ W. J. Courtenay, »The University of Paris at the Time of Jean Buridan and Nicole Oresme«, nennt S. 16 noch sieben weitere Namen; er sagt in diesem Zusammenhang übrigens auch: »We cannot say with complete assurance that he never studied theology.«

⁹ Th. Dewender, »Responses to Ockham: John Buridan«.

¹⁰ Hier ist insbesondere auf die einschlägigen, im Literaturverzeichnis auf-

denn in die 1340er Jahre fallen auch die Verurteilungen des Nikolaus von Autrecourt und des Johannes von Mirecourt. Der Text des Statuts wurde zum Text eines Eides, den die angehenden Magistri fortan abzulegen hatten.

Außerhalb der akademischen Welt ist von Buridan nur in Form von amourösen Abenteuern – sogar mit Königinnen – die Rede, selbst bei François Villon.¹¹ Die Geschichtswissenschaft ist sich freilich darin völlig einig, dass es sich um bloße Legenden handelt.¹²

2. Das Werk

Ein Magister der Artes hatte über diejenigen Texte Vorlesungen zu halten, die in der Studienordnung der Artes-Fakultät vorgesehen waren. Dies waren nicht nur, aber im Wesentlichen die Schriften des Aristoteles. Wie zu erwarten, hat Buridan über dieselbe Schrift im Laufe der vielen Jahre seiner Lehrtätigkeit mehrfach Vorlesungen gehalten. Aus diesen Lehrverpflichtungen ist eine Fülle von Werken hervorgegangen, die daher zu großen Teilen Kommentare sind. Diese haben eine unterschiedliche Form: Es sind zum einen interpretatorische Texte, die den Text des Aristoteles erläutern, zum anderen aber sog. Quaestionenkommentare, die anhand aristotelischer Aussagen ausführliche Erörterungen anstellen. Vielfach stammen diese Kommentare aus verschiedenen Vorlesungen – sie sind aber in aller Regel den letzten beiden Jahrzehnten seiner Lehrtätigkeit zuzuweisen, also der Periode, in der Buridan die größte Strahlkraft als akademischer Lehrer entfaltet hat.¹³

Der Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* allerdings liegt »nur in einer einzigen Redaktion vor.«¹⁴ Die ihm mitunter zugeschriebenen

geführten Arbeiten von Z. Kaluza, J. M. M. H. Thijssen und insbesondere W. J. Courtenay zu verweisen.

¹¹ Der Refrain der *Ballade des dames du temps jadis* ist weithin bekannt: »Mais où sont les neiges d'antan?«: F. Villon, *Œuvres complètes*, hg. v. J. Cerquiglini-Touledavec, Paris 2014, S. 53; Étienne Gilson ist den Quellen dieses Textes nachgegangen: »De la Bible à François Villon«, in: ders., *Les idées et les lettres*, S. 9–38.

¹² Vgl. B. Michael, *Johannes Buridan*, I, S. 287–293.

¹³ B. Michael, »Von der Lehre zur Lehrrichtung«, S. 161 f.

¹⁴ B. Michael, *Johannes Buridan*, II, S. 871.

interpretatorischen Kommentare zu diesem Werk sind, wie Christoph Flüeler gezeigt hat, nicht authentisch.¹⁵ Das gewaltige und daher auch ziemlich unübersichtliche Werk seines Ethik-Kommentars ist bislang nur in bestimmten thematischen Hinsichten erschlossen. Erst recht sind die Beziehungen zu Zeitgenossen und Vorgängern allenfalls punktuell aufgeklärt. Im 20. Jahrhundert wurde Buridan zuerst als Naturphilosoph wiederentdeckt, dann hat die Orientierung an der Analytischen Philosophie die Aufmerksamkeit auf Themen der Logik und Semantik gelenkt. Trotz einzelner verdienstvoller und auch eindringlicher Beiträge ist der Moralphilosoph Buridan, wie er in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* entgegentritt, noch immer in vieler Hinsicht nicht wirklich erschlossen.

Der hier übersetzte Text ist diesem gewaltigen Kommentarwerk entnommen. Sowohl mit dem Text wie mit Buridans ›Kommentar‹ dazu hat es freilich eine ganz besondere Bewandnis. Die *Nikomachische Ethik* ist ein herausragendes Werk des Aristoteles und ein klassischer Text der Ethik überhaupt. Sie ist der Repräsentant der Tugendethik und gleichzeitig die Grundlegung und systematische Entfaltung dieses Typus der Ethik. Wenn in den vergangenen Jahrzehnten die Tugendethik eine gewisse Renaissance erfahren hat, so geht das nicht zufällig mit einer intensiven Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik einher.

Im Mittelalter war das Schicksal dieses klassischen Werkes der Ethik zwar in vieler Hinsicht ein Teil der sog. Aristoteles-Rezeption, aber die *Nikomachische Ethik* hatte darin doch eine gewisse Sonderstellung. Am Anfang mit großem Misstrauen beäugt und in Paris mit dem Versuch konfrontiert, manche der Texte des Aristoteles entweder um die im christlichen Kontext inakzeptabel scheinenden Passagen zu kürzen oder die Werke zur Naturphilosophie, die ohne Schöpfungsbegriff operieren, am besten ganz aus dem universitären Unterricht auszuschließen, sind sie am 19. März 1255 ganz offiziell zum Gegenstand des universitären Unterrichts geworden. Damit ist aber eigentlich zu wenig gesagt: Diese Werke sind nicht Beiträge innerhalb einer bestimmten Disziplin. Auf Grund ihrer besonderen Qualitäten haben sie Lehrbuchcharakter gewonnen, man kann sagen, sie sind jeweils diese Disziplin.

¹⁵ Ch. Flüeler, »Buridans Kommentare zur Nikomachischen Ethik: Drei unechte Literalkommentare«.

Aber die Stellung der *Nikomachischen Ethik* ist damit noch nicht genau genug gekennzeichnet. Die *Nikomachische Ethik* ist nicht der letzte Text des Aristoteles, der im Mittelalter ins Lateinische übersetzt wird. Sie ist aber längst auch nicht der erste. Zunächst nur in Teilen bekannt, hat erst Robert Grosseteste 1247 Texte – sogar zusammen mit einigen griechischen Kommentaren zu einzelnen Büchern – vollständig ins Lateinische übertragen.¹⁶

Die *Nikomachische Ethik* wird wie die anderen durch Übersetzung zugänglich gewordenen Werke des Aristoteles zum Universitätstext. Sie wird nicht nur wie andere Texte des Aristoteles zum Lehrbuch, es wird in jenem Statut auch festgelegt, wie lange man sich diesem Text zu widmen hat, nämlich sechs Wochen. Das ist nicht überaus viel, denn für viele kleinere Texte war ein ähnliches Pensum vorgesehen, doch mussten die Studenten nicht das ganze Werk »hören«. Es kommt noch hinzu, dass darüber nur an Sonn- und Feiertagen gelesen wurde, immerhin aber nicht nur *cursorie*, soll heißen in relativ raschem Durchgang durch den Text, sondern *ordinarie*, ›ordentlich‹ im Sinne von ›gründlich‹.

›Kommentar‹ heißt im Mittelalter weniger die Erläuterung eines Textes als seine Aneignung. Interpretation war nicht nur die Durchdringung fremder Gedanken, sondern eine Bestimmung des jeweiligen Sinnes, in dem der Text akzeptabel und zustimmungsfähig war – so lesen Philosophen andere Philosophen gar nicht selten. Dass dies keine Entfesselung der interpretatorischen Beliebigkeit sein konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass andere ebenfalls solche Kommentare geschrieben haben, man sich also der Kritik ausgeliefert hätte, wäre man mit dem Text allzu gewaltsam verfahren. Die ersten vollständigen Kommentare stammen übrigens nicht von Magistri der Artes-Fakultät, sondern von zwei eminenten Theologen: Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Aber nicht nur aus dem akademischen Unterricht sind solche Kommentare entstanden. Wenn Albertus Magnus diesen Text kommentiert – und er tat dies sogar zweimal – und wenn auch Thomas von Aquin das tut, dann sicherlich nicht im Kontext ihrer Lehrveranstaltungen.

¹⁶ Ediert: Eustratius de Nicea, *Enarratio in primum Aristotelis moralium ad Nicomachum*; zum Corpus dieser Kommentare vgl. Ch. Barber / D. Jenkins, *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, hier S. 23.

Die mittelalterlichen Magistri waren aber bei der Aneignung dieser Texte nicht ganz auf sich gestellt. Frühere Kommentare aus der Spätantike und aus Byzanz lagen ihnen seit der zweiten Hälfte der 1240er Jahre teilweise in lateinischer Übersetzung vor, ebenso wie der sog. ›mittlere Kommentar‹ des Averroes.

Auch später war die Auseinandersetzung mit dem grandiosen Text des Aristoteles nicht bloß das Interesse eines Faches. Unter den weiteren Kommentarern sind zumindest die folgenden hervorzuheben: Anonymus,¹⁷ Petrus von Alvernia,¹⁸ Radulphus Brito.¹⁹ Aus dem 14. Jahrhundert, das eine Vielzahl von Kommentaren hervor gebracht hat, seien wenigstens die folgenden genannt: Richard Kilvington,²⁰ Walter Burley,²¹ Geraldus Odo.²²

Mit Letzterem hat es eine besondere Bewandnis. Geraldus Odo (Guiral Ot)²³ hat Michael von Cesena als Ordensgeneral 1329 ersetzt (Amtszeit von 1316–1328), als dieser zusammen mit Bongratia von Bergamo, Wilhelm von Ockham und Franciscus von Marchia aus Avignon in der Nacht vom 26. auf den 27. Mai 1328 aus Avignon geflohen ist. Aber er war vor allem ein Denker von großen Gnaden. Keine Geringere als Anneliese Maier hat ihn gerühmt: Nach ihr war Odo »einer der originellsten, geistreichsten und auch mutigsten Philosophen des 14. Jahrhunderts, der sich nicht gescheut hat, Ansichten auszusprechen, die den herkömmlichen diametral entgegengesetzt waren und

¹⁷ *Lectura in Ethicam novam*: R.-A. Gauthier, »Le cours sur l'ethica nova d'un maître dès arts de Paris (1235–1240)«; mehrere andere anonyme Kommentare hat herangezogen G. Wieland, *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*.

¹⁸ A. J. Celano, »Peter of Auvergne's Questions on Books I and II of the *Ethica Nicomachea*«, S. 32–110; zu diesem Kommentar die Gesamtübersicht: L. Lanza / M. Toste, »A Census of Peter of Avergne's Works«.

¹⁹ I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull' 'Ethica Nicomachea': Introduzione e testo critico*.

²⁰ Richardus (de Kilvington), *Quaestiones super libros Ethicorum: a critical edition with an introduction*.

²¹ Gualterus Burlaeus, *Expositio in Aristotelis Ethicam Nicomacheam*.

²² Geraldus Odo, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis*.

²³ L. M. de Rijk (Hg.), *Giraldus Odonis O.F.M., Opera philosophica*, I, S. 1 Anm. 1: »The spelling ›Giraldus‹ is more consonant with the original name ›Guiral‹ and should be preferred to ›Gerardus‹, which is mostly found in our manuscripts.«

eine dementsprechende Kritik erregen mussten. Diese Charakteristik passt schlecht zu dem Bild, das die Anhänger Wilhelms von Ockham und Michaels von Cesena von ihm gezeichnet und das die Chroniken der Zeit fast einstimmig überliefert haben.«²⁴ Zu seinem ansehnlichen Werk gehört nun auch ein Ethik-Kommentar – er ist wohl der erste Kommentar eines Franziskaners zur Ethik und vermutlich vor 1329 entstanden. Schon vor längerer Zeit hat James Walsh entdeckt, dass Buridan daraus eine ganze Reihe von Fragen übernimmt und dort zu findende Argumente anführt.²⁵ Ein Artes-Magister übernimmt Fragen und einzelne Argumente von einem Franziskanertheologen? Das ist höchst verwunderlich, aber eben eine Tatsache.

Buridans Text hat aber noch weitere Besonderheiten. Nicht so sehr der Umfang von 900 Spalten – auch Odos Kommentar ist auf 1000 Seiten in einer modernen Ausgabe geschätzt worden.²⁶ Buridans gewaltiges Werk hat eine ausnehmend große Verbreitung gefunden. Bernd Michael, der in seiner Dissertation²⁷ eine ganz ungewöhnliche Menge an Material zusammengetragen hat, hat in einem späteren Beitrag die handschriftliche Überlieferung kurz zusammengefasst: »Buridans Quaestiones zu den Ethica sind nach gegenwärtigem Kenntnisstand in 91 Codices bis heute erhalten geblieben; davon überliefern das Werk 54 Handschriften vollständig oder fast vollständig, 27 Handschriften zu großen Teilen, also meist Buch I–V oder Buch VI–X, und zehn Handschriften nur Fragmente und Exzerpte.«²⁸ Er verweist zum Vergleich darauf, dass der bereits kritisch edierte Kommentar des Albertus Magnus *Super Ethicam* in 30 Handschriften und der des Thomas von Aquin in 126 Handschriften (voll-

²⁴ A. Maier, »Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die Visio Beatrix Dei«, hier S. 329. De Rijk fand das etwas übertrieben: »Although Anne-liese Maier's esteem of Girald as ›one of the most original and most brilliant, and also one of the most courageous philosophers of the fourteenth century who did not shrink from defending very unconventional views‹ may be somewhat out of proportion, Girald's philosophical and theological works surely deserve a lot more attention than they have been given so far« (L. M. de Rijk, *Giraldus Odonis O. F. M.*, S. 4).

²⁵ J. J. Walsh: »Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's ›Ethics‹«.

²⁶ J. J. Walsh, »Some Relationships«, S. 245.

²⁷ B. Michael, *Johannes Buridan*.

²⁸ B. Michael, »Buridans moralphilosophische Schriften, ihre Leser und Benutzer im späten Mittelalter«, hier S. 142.

ständig oder unvollständig) überliefert wird. Im Jahre 1637, in dem Descartes' *Discours de la méthode* erschien, ist Buridans Ethik nochmals in London gedruckt worden.

Zur Entstehungszeit des Textes lässt sich bisher Folgendes sagen: Schon Anneliese Maier, die durch eine Vielzahl profunder Studien zu zeigen vermocht hat, dass das späte Mittelalter nicht als eine Epoche des Verfalls, sondern als eine mit beachtlicher Innovationskraft zu verstehen ist, hat geurteilt, der Text sei »eine seltsame Mischung von früh und spät«.²⁹ In seiner monumentalen Dissertation hat Michael geurteilt, dass es keine »seltsame Mischung«, sondern vielmehr das Produkt einer langjährigen Arbeit an diesem Werk ist, das bereits früh begonnen, aber wegen des Todes Buridans nicht mehr ganz zum Abschluss gebracht worden ist.³⁰ Im 10. Buch wird die letzte Vorlesung über die aristotelische Seelenschrift (*tertia sive ultima lectura*) zitiert, die um die Mitte der 1350er Jahre oder etwas später zu datieren ist.³¹ Nun wird in diesem Werk auch der Ethik-Kommentar zitiert, also gehören die in Frage stehenden Textpartien derselben späten Zeit an. Die ersten Bücher des Ethik-Kommentars aber sind, das macht Bernd Michael plausibel, um etwa anderthalb Jahrzehnte früher entstanden. Es wird nicht nur ein sicher frühes polemisches Werk zitiert, sondern in dem Prolog, von dem noch zu reden sein wird, »ein Ton der Bescheidenheit« angeschlagen, der doch eher von einem »relativ ›jungen‹ Magister« als »von einem allgemein als Autorität anerkannten Magister«³² stammen dürfte, zumal ja auch eine Selbstkritik zu verzeichnen ist. »Der Beginn der Ethica-Vorlesung könnte demnach kurz vor oder kurz nach 1339/40 liegen.«³³ Er hat also die aristotelischen Bücher der *Nikomachischen Ethik* vielen Studentengenerationen zu erschließen versucht.

²⁹ A. Maier, »Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts«, hier S. 393 Anm. 50.

³⁰ Spätere Kommentare, die an den Universitäten von Prag und Wien entstanden sind und sich an Buridans Text orientiert haben, haben sich kurioser Weise auf fünf bzw. sechs Fragen beschränkt: vgl. B. Michael, »Von der Lehre zur Lehrrichtung«, S. 164 Anm. 60; für Einzelbelege verweist Michael auf seinen Beitrag »Buridans moralphilosophische Schriften«, S. 148.

³¹ B. Michael, *Johannes Buridan*, II, S. 872.

³² B. Michael, *Johannes Buridan*, II, S. 874. Buridan spricht von seiner Unerfahrenheit (»propter meam inexperientiam«); allerdings nennt er dort seinen monumentalen Kommentar ein »opusculum«, was nur Selbstironie sein kann.

³³ B. Michael, *Johannes Buridan*, II, S. 874.

Der vorliegende Text endet unfertig und abrupt. Einige Handschriften bezeugen, dass Buridan vor dem Abschluss seines Kommentars gestorben ist. Da eine von Buridans Pfründen im Sommer 1361 auf eine andere Person übergegangen ist, muss Buridan zuvor gestorben sein. Bernd Michael datiert den fraglichen Zeitraum »zwischen Herbst 1358 und Herbst 1360«³⁴.

Neben den historischen Besonderheiten darf aber keinesfalls vernachlässigt werden, dass Buridan selbst seinem Kommentar eine besondere Stellung verleiht. Buridan selbst gibt dem Text eine programmatische Richtung. Er schreibt offenbar nicht im Bewusstsein, zu den vielen bereits vorliegenden Erschließungsversuchen nun noch einen weiteren hinzuzufügen.

Er nimmt zu Beginn seines Prologes die Bestimmung auf, durch die Aristoteles die Ethik von den theoretischen Wissenschaften unterschieden hatte: Die Ethik dient nicht der Erkenntnis, sondern dem Handeln.³⁵ Im Anschluss daran macht er eine generelle Bemerkung:

»In diesem kleinen Werk orientiere ich mich wegen meiner Unerfahrenheit beim Urteil mehr an den Aussagen und anerkannten Sätzen der alten Lehrer als neuen Begründungen – wie sehr sie mir auch einleuchten. Mehrfach fand ich mich durch neu aufgebrachte Argumente getäuscht, von den Aussagen der Alten hingegen niemals – insbesondere nicht in Fragen der Ethik.«³⁶

³⁴ B. Michael, »Von der Lehre zur Lehrrichtung«, S. 155; da man noch im 15. Jahrhundert jeweils am 11. Oktober eine Messe für Buridan gelesen hat, muss er wohl an einem 11. Okt. gestorben sein. Dass das Grab dieses bedeutenden Kopfes völlig unbekannt ist, veranlasst Michael zu dem bemerkenswerten Seitenblick, S. 155: »Welch' ein Unterschied zu den pompösen Grabmälern der wirklich reichen Mediziner und Juristen in Bologna und Padua!«

³⁵ *Nik. Eth.* I, 1; 1095 a 3–6.

³⁶ *Eth.*, prol. (2ra): »In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam mei iudicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus etiam quantumque mihi apparentibus adhaerebo. Pluries inveni deceptum rationibus novis emergentibus, antiquorum autem sententiis nunquam, specialiter in moralibus«; die starke Berücksichtigung der Autoritäten begründet Buridan mit Aristoteles selbst; er fährt an der zitierten Stelle nämlich fort: »Rationes autem in hac scientia ex actionibus humanis sumuntur, quorum notitia non habetur sine experientia multa. Propter quod dicit Aristoteles sexto Ethicorum: oportet »attendere expertorum et seniorum prudentium in demonstrabilibus enuntiationibus non minus demonstrationum propter habere enim experientiam visum vident principia«.

Was zunächst wie ein konservatives³⁷ Bekenntnis klingt – immerhin wird das Alte gegen das Neue, die Autorität gegen Argumente gestellt –, hat in Wahrheit wohl einen anderen Sinn. Denn Buridan beruft sich für diese Ausrichtung auf den Autor des kommentierten Textes selbst:

»Darum muss man die ohne Beweise vorgetragene Behauptungen und Meinungen der Erfahreneren, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.«³⁸

Welches sind denn die »neu aufgebrauchten Argumente«? Es scheint mir wenig wahrscheinlich, dass es sich um den sog. »Averroismus« handelt. Zwar werden an einigen Stellen Sätze aus dem Syllabus von 1277 zitiert, aber als gewichtiger sind wohl die moraltheologischen Eskapaden auf der Basis einer Kontingenzsteigerung aller Geltungen zu anzusehen, die Buridan ebenso unvernünftig erscheinen wie der theologisch motivierte Skeptizismus.

Zudem ist in der Forschung der Versuch gemacht worden, diese Aufwertung der Rhetorik – Buridan spricht in der Einleitung von einer zweifachen Logik, also einer eignen für die praktische Philosophie – auf verwandte Tendenzen der in Italien aufkommenden Renaissance zu beziehen.³⁹

Von Buridan ist bislang ausgesprochen wenig ins Deutsche übersetzt worden. Zu nennen ist nur die Übertragung des Prologs zu Buridans Ethik-Kommentar von Sabrina Ebbesmeyer sowie die Übersetzung

³⁷ Mit dieser Mahnung, sich an die traditionellen Lehren in Philosophie und Moral zu halten, verbindet der in seiner Zeit so überaus einflussreiche und als eine Gestalt von erstem Rang geltende Johannes Gerson eine Lobrede auf Johannes Buridanus, *Ep.* 29.4.1408 (*Ceuvres complètes*, Bd. II, ed. P. Glorieux, S. 32): »Propter quod memorandum est dictum viri qui multa vidit, legit atque conscripsit, Buridanum loquor, qui in egregii scripti sui super *Ethicam* prohemio ingenue fatetur se novis rationibus nunquam adhaesurum quantumcumque apparentibus quoniam ab illis pluries deceptus est; ex antiquorum autem dictis nunquam, praesertim in moralibus«; über puren Traditionalismus mokiert sich Buridan, *Qu. De an.* III, q. 11 (ed. J. Zupko, S. 118).

³⁸ *Nik. Eth.* VI, 12; 1143 b 13–14: »Weil sie ein durch Erfahrung [geschärft]es Auge bekommen haben, sehen sie richtig« [Übers. U. Wolf]; auch etwa zitiert bei Thomas von Aquin, *Sum. theol.* I-II, q. 95, a. 2, ad 4; II-II, q. 49, a. 3.

³⁹ Vgl. S. Ebbesmeyer, *Homo agens*, S. 47–68.

eines Textes zur Selbstbeziehung durch Dominik Perler.⁴⁰ Ins Englische ist deutlich mehr übersetzt worden. Auch von dem hier übersetzten Text gibt es eine englische Übersetzung, die John Kilcullen angefertigt hat. Das Bemerkenswerte daran ist vor allem, dass seine Übersetzung auf einem verbesserten lateinischen Text beruht. Von den nahezu hundert Manuskripten hat Kilcullen etwa zehn herangezogen und einen korrigierten Text erstellt.⁴¹ Nach langem Überlegen habe ich mich entschlossen, im Wesentlichen bei dem Text der Pariser Ausgabe von 1513 zu bleiben. Zum einen ist die reichhaltige Überlieferung immer noch in ihrer Gesamtstruktur unüberschaubar, zum anderen werden auch alle anderen zitierten Texte aus dem Ethik-Kommentar ohnehin nach der Pariser Ausgabe zitiert. Dass mitunter der Sinn des Pariser Textes eine Korrektur erforderlich gemacht hat, versteht sich. Diese Korrekturen sind aber selbstverständlich immer angegeben. Die Schreibweise des lateinischen Textes ist normalisiert.

II. Freiheit

1. Grundzüge der Theorie des Aristoteles

Die mittelalterliche Diskussion um den Begriff der Freiheit bietet kaum einen Anhaltspunkt für das Vorurteil, scholastische Diskussionen seien von einer unbegrenzten und daher im Extremfall redundanten Subtilität, aber eben durch die dogmatischen Vorgaben auch frei von wirklicher konzeptueller Bewegung. Das Gegenteil ergibt sich schon daraus, dass im Mittelalter verschiedene Konzeptionen aufeinandertreffen – und zwar erstmals aufeinandertreffen. Und es handelt sich dabei nicht um das, was eine oberflächliche Beschreibung als einen der vielen Dauerkonflikte Intellektualisten versus Vo-

⁴⁰ Iohannes Buridan, *Quaestiones in De anima* III, q. 9: *Utrum intellectus humanus potest se intelligere*, D. Perler, / S. Schierbaum, *Selbstbezug und Selbstwissen*, S. 498–511.

⁴¹ Der verbesserte Text ist nicht gedruckt, aber im Internet unter verschiedenen Adressen veröffentlicht. Leider ist er dort aber nur sehr unzuverlässig zugänglich. https://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_buridan_collation/

luntaristen vorstellt. Die Sache selbst ist viel interessanter, als solche Etikettierungen auch nur ahnen lassen.

Dazu kommt noch, dass es sich gar nicht um klare Alternativen handelt, die durch gründliches Nachdenken entschieden oder doch mit einem originellen Vorschlag zugunsten einer Entscheidung vorgebracht werden könnten. Die Diskussion und die darin artikulierten Ansprüche erzeugen selbst semantische Verschiebungen und machen konzeptionelle Neuansätze erforderlich. Diese stehen unter einer wesentlichen Voraussetzung: Alle philosophischen Umbrüche in der Wissenschaft haben im 13. Jahrhundert mit der Aristoteles-Rezeption zu tun. Dieser auch. Es werden die für das Thema einschlägigen aristotelischen Texte bekannt, die freilich gar nicht unmittelbar oder gar vollständig in die bisherige Denkgeschichte des Mittelalters integrierbar erscheinen.⁴² Einige der Grundelemente müssen genannt werden, bevor die einzelnen Alternativen zur Sprache kommen.

Aristoteles ist der Auffassung, dass der Mensch ein freies Wesen ist. Er ist nämlich Ursprung seines Handelns. Ursprung kann er deshalb sein, weil es zum Wesen der Praxis gehört, dass sich die Dinge auch anders verhalten können und der Mensch sich daher sein Handeln überlegen und dann eine Entscheidung treffen muss. Die berühmten Anfangskapitel des 3. Buches der *Nikomachischen Ethik* handeln nun von etwas, was offensichtlich mit dem allgemeinen Thema ›Freiheit‹ zu tun hat, aber nicht schlechthin dasselbe ist. Aristoteles spricht erstens vom Freiwilligen bzw. Unfreiwilligen (gr.: ἐκούσιος / hekoúsios; ἀκούσιος / akoúsios) und er spricht zweitens dieses Prädikat offensichtlich Handlungen zu. Die *Handlung* ist das Subjekt des Freiwilligen. Und nur weil dem so ist, gibt es die Grenzfragen, ob man in Situationen wie Erpressung oder Not, aber auch in affektiven Bestimmtheiten wie Furcht und Begierde noch Handlungen vollzieht, die man in dem Sinne als freiwillig ansehen kann, dass man sie gern oder von sich aus tut.

Dieses Wollen ist eingebettet in eine Struktur des Lebendigen, zu dem es gehört, auf etwas aus zu sein: das Streben (ὄρεξις; órexis; lat.

⁴² Allerdings hat Nemesius von Emesa aus dem späten 4. Jahrhundert in seiner Schrift *De natura hominis* – von Burgundius von Pisa 1165 ins Lateinische übersetzt – Gedanken des Aristoteles aufgegriffen, so dass man nach Bekanntwerden der *Nikomachischen Ethik* vermeintliche Konvergenzen mit einem christlichen Autor vermerken zu können meinte.

appetitus). Dieses gehört zur Innerlichkeit des Lebewesens, denn das Streben kann sich nur durch Konkretisierung realisieren, aber latent vorhanden muss es immer schon sein. Das Wollen ist nur eine, wenn auch die höchste Form des Strebens, so dass Aristoteles sagen kann, das Wollen sei »in der Vernunft« (ἐν τε τῷ λογιστικῷ; *in ratione*).⁴³

Die Rationalität und Einsichtsfähigkeit der Wissenschaft scheint auch für Aristoteles eine bestimmte Verfassung der Wirklichkeit vorauszusetzen. Wenn es Wissenschaft geben soll, kann das, worauf sie sich bezieht, nicht als beliebig, aber eben auch nicht in beliebiger Weise gedacht werden. Die Unbeliebigkeit ist im Gedanken des Wesens gefasst: Dinge haben notwendige und miteinander notwendig verknüpfte Eigenschaften. Stehen dann die Dinge ihrerseits aber auch in einem notwendigen Zusammenhang miteinander? Dies trifft zwar zu, denn wiederum gilt das Argument: Wenn die Ursachen beliebig wirken würden, wäre die Inanspruchnahme der Kategorie der Ursache ein völliger Leerlauf. Wir hätten sie zur Verfügung, könnten sie aber niemals anwenden. Dies wird dadurch ausgeschlossen, dass es offenkundig spezifische und also gerade nicht beliebige Zusammenhänge gibt – *ein* Moment im Begriff der Natur. Daraus folgt aber nicht, dass es ausschließlich spezifische Zusammenhänge gibt. Aristoteles gibt ein markantes Beispiel: Ein Mensch wird Opfer einer Gewalttat. Dies deswegen, weil er unterwegs war (und nicht durch sein Haus geschützt). Auch dafür, dass er sein Haus verlassen hat, gibt es einen Grund: Er hatte Durst und nichts zu trinken zu Hause. Aber warum der große Durst? Er hat extrem scharf gegessen. Aber die Aufnahme einer extrem scharfen Speise scheint nun beliebig: »Das ist entweder der Fall oder nicht.«⁴⁴ Dies kann er auch umkehren: Körper, die aus Gegensätzen aufgebaut sind, müssen auch wieder zerfallen. Es ist also ein mit Notwendigkeit eintretendes Ereignis vorgezeichnet. Aber eben nur vorgezeichnet: »Doch ob er durch Krankheit oder durch Gewalt sterben wird, ist noch nicht (entschieden), sondern (erst), wenn das und das geschieht.«⁴⁵ Die Begründung lässt sich leicht nachvollziehen: Die Dinge haben we-

⁴³ *De an.* III, 8; 432 b 5: »in dem Begriffsfähigen entsteht ja der Wille« [Übers. Th. Buchheim]; »im vernünftigen (Seelenteil) entsteht das Wünschen« [Übers. K. Corcilius]; »im überlegenden Teil gibt es den Willen« [Übers. W. Theiler].

⁴⁴ *Met.* VI, 3; 1027 b 5 [Übers. Th. A. Szlezák].

⁴⁵ *Met.* VI, 3; 1027 b 10–11 [Übers. Th. A. Szlezák].

sentliche Bestimmungen, sie haben aber auch nicht-wesentliche, rein faktische Bestimmungen (Akzidentien). Also ist es begründet, dass die Wirksamkeit der Dinge ebenfalls diese Doppelung aufweist. Wohl gemerkt: Das ist für Aristoteles kein Gedanke, der einen Frei- raum für die menschliche Freiheit schaffen soll. Es ist vielmehr eine Unbestimmtheit, die in der Natur ebenso wie in der menschlichen Praxis vorkommt. Bei der Frage in der *Physik*, ob es in der Natur ausschließlich notwendig wirksame Ursachen gibt, nimmt er unver- mittelt Beispiele aus dem Handeln des Menschen: der Einkaufsgang auf den Markt, bei dem man auf einen Schuldner trifft; das Graben im Garten, bei dem man einen Schatz findet. Die Welt ist also be- stimmt, sie ist aber nicht vollständig bestimmt. Die Handlungsfolgen sind ebenfalls nicht immer die beabsichtigten.

Im berühmten Seeschlachtkapitel von *Peri hermeneias* gibt es einen praktischen Einwand gegen die Unterstellung einer univer- salen Notwendigkeit, der gerade aus der Lebenspraxis genommen ist, welche also als Argumentationsbasis für weitere Überlegungen über die Verfassung der Natur genommen wird und nicht umge- kehrt:

»(Es ergäbe sich) nämlich, (wie gesagt), daß überall dort, wo etwas ge- schieht, nichts je nachdem, wie es sich gerade träfe, (so oder nicht so) wäre, sondern daß alles mit Notwendigkeit der Fall wäre und geschähe, so daß wir weder Überlegungen anzustellen noch in der Erwägung tätig zu sein bräuchten, es werde, wenn wir das und das tun, das und das der Fall sei, wenn wir es aber nicht tun, nicht.«⁴⁶

Auch der Text über die zwei Arten der Vermögen in der *Metaphysik* spielt in der Freiheitsdiskussion eine zumindest orientierende Rolle.

Im 9. Buch seiner ›Metaphysik‹ spricht Aristoteles vom Mög- lichen und vom Wirklichen. Im 2. Kapitel unterscheidet er zwei ver- schiedene Bedeutungen des Möglichen, von dem also, was etwas oder was jemand vermag. Aristoteles unterscheidet zwischen vernunftfreien Vermögen und solchen mit Vernunft (*ἄλογοι* [álogoi] / *μετὰ λόγου* [metá lógou]). Diese beiden unterscheiden sich darin, dass ein Vermögen ohne Vernunft, also ein bloß natürliches Ver- mögen, nur eine Wirkung hat: Warmes wärmt. Das vernunft- bestimmte Vermögen ist hingegen nicht nur durch eines bestimmt,

⁴⁶ *Peri herm.* 9; 18 b 29–33 [Übers. H. Weidemann].

sondern durch einen Gegensatz. Es liegt nämlich hierbei ein Begriff vor, der sich auch negieren lässt: Der Logos eröffnet die Alternative und Gründe sind es auch, welche zur Bestimmtheit führen.

Es geht hier, das ist auf den ersten Blick ersichtlich, darum, dass nicht einzelne Entscheidungen das Thema sind, sondern die Ambivalenz des Könnens. Solange das Können nur eine Kompetenz ist, bleibt ihre Anwendung offen. Sie kann daher nicht wieder durch eine Kompetenz zur Bestimmtheit kommen. Aber dass ein ausgebildeter Mediziner sehr viel kunstvoller einen Giftanschlag verüben könnte als irgendein amateurhafter Giftmischer, liegt auf der Hand. Obwohl diese Ambivalenz auf der Hand liegt,⁴⁷ ist sie aber nach Aristoteles doch keine völlige Unbestimmtheit, da die beiden Alternativen nicht vollständig äquivalent sind, denn der Gegensatz ist ein privativer.

Die Alternative dazu kann nicht irgendetwas Anderes sein, denn dazu könnte es gar kein bestimmtes Verhältnis geben. Freilich ist auch eine Privation keine vollständig bestimmte Relation. Das Sehenkönnen hat vielfältige Beeinträchtigungen sowohl der Art wie der Schwere nach. Aber was da jeweils vorliegt, kann doch ohne den Bezug auf das Sehenkönnen gar nicht angegeben werden. Der eine Pol des Gegensatzes setzt nämlich den anderen voraus, so dass die Ausrichtung eine ungleiche ist.⁴⁸ Dadurch scheint es eine gewisse Vorzeichnung zu geben, freilich keinerlei Notwendigkeit.

Aber ist mit einer solchen Konzeption die Freiheit wirklich verständlich zu machen? Die Aufgabe zu heilen, ist für Aristoteles – ohne die zitierte Stelle überinterpretieren zu wollen – keine Sache eines höheren Wissens oder eines Ethos (wie der Eid des Hippokrates), sondern der Vernunft selbst. Was zu tun ist, muss dem Begriff der Kunst entsprechen und nicht irgendeiner seiner möglichen Einschränkungen.⁴⁹ Die Kunst ist ein ausweisbares und daher auch lehrbares Wissen.

⁴⁷ Dass in dieser ein Ambivalenz-Problem liegt, hat erstmals Platon gesehen und hat den Lehrern der Rhetorik vorgehalten, dieses entweder völlig zu erkennen oder es entgegen dem erhobenen Rationalitätsanspruch durch eine schlichte Dezision zu lösen.

⁴⁸ *Met.* IX, 2; 1046 b 20–24.

⁴⁹ Die mittelalterliche Philosophie hat dieses Lehrstück vielfach benutzt, wenn auch manche, wie etwa Duns Scotus, sich gefragt haben, warum denn hier nirgends vom Willen die Rede ist: *Met.* IX, q. 15, n. 53 (OPh IV, S. 692): »Potest dici quod actus intellectus praeuius est communiter actui voluntatis et