

# Die Tugend und der gute Wille: Wilhelm von Auvergnés Auseinandersetzung mit der aristotelischen Ethik

Von Gabriel JÜSSEN (Bonn)

## *I. Einleitende Bemerkungen*

1. Die Entwicklung der Ethik im 13. Jahrhundert ist nach einer Formulierung von Georg Wieland durch einen doppelten Bezug gekennzeichnet, negativ durch „die Ablösung von der Bildungsvorstellung des 12. Jahrhunderts und positiv (durch) die Zuwendung zu Aristoteles“. <sup>1</sup> Einer der bedeutenden Initiatoren und auch Mitgestalter dieser Entwicklung am Beginn des 13. Jahrhunderts ist Wilhelm von Auvergne. Ausmaß, Intensität und Bedeutung seiner Aristoteles-Rezeption werden in der neueren Forschung mehr und mehr deutlich. <sup>2</sup> Wenngleich dies stärker für die theoretische Philosophie, vor allem für seine Erkenntnis- und Wissenschaftslehre sowie die philosophische Psychologie gilt, <sup>3</sup> so gibt es auch im Bereich der Moralphilosophie durchaus beachtenswerte Ansätze zur Rezeption und kritischen Diskussion der aristotelischen Ethik auf dem Hintergrund der maßgeblich durch Augustinus und die lateinische Stoa bestimmten Bildungsvoraussetzungen der Tradition.

Diese Ansätze sollen im folgenden vor allem durch eine Untersuchung zu Wilhelms Traktat ‚De virtutibus‘ herausgearbeitet werden. Dabei ist davon auszugehen, daß ihm im wesentlichen als Textgrundlage nur die aus dem 12. Jahrhundert stammende ‚Ethica vetus‘, also die Bücher II–III (bis 1119 a), vorlag.

2. Wilhelm will den Gegenstand seines Traktats, die Tugenden, in ihrem ersten, grundlegenden Teil (Kap. 1–9) erklärtermaßen in Form einer kohärenten wissenschaftlichen Theorie (scientia) behandeln, die sich maßgeblich nicht auf die Autorität der Schrift, sondern auf rationale Argumentation stützt (per vias probationum).

Inhaltliches Ziel der Abhandlung ist es, dem Leser dazu zu verhelfen, sich einen sicheren Standpunkt bezüglich der früheren und gegenwärtigen Positionen und Probleme (opinionēs et quaestiones) in dieser Frage zu verschaffen. <sup>4</sup> Metho-

---

<sup>1</sup> G. Wieland, *Ethica – scientia practica* (Münster 1981) 7.

<sup>2</sup> G. Jüssen, *Wilhelm von Auvergne*, in: G. Fløistad, *Contemporary Philosophy 6, Philosophy and Science in the Middle Ages*, Part 1, 177–187.

<sup>3</sup> Vgl. G. Jüssen, *Wilhelm von Auvergne und die Transformation der scholastischen Philosophie*, in: J. Beckmann u. a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter* (Hamburg 1987) 141–164.

<sup>4</sup> *De virtutibus, Opera Omnia* (Paris–Orleans 1674) I 102, 2.

disch setzt Wilhelm sich zum Ziel, den Lernenden (*studiosi*) Gelegenheit und Material zur Übung im disputatorischen Wettstreit, den Fachleuten (*sapientes*) zur Erweiterung ihres Wissens zu geben.<sup>5</sup> Da der Traktat ‚*De virtutibus*‘ zu den Schriften Wilhelms gehört, die vor seiner Ernennung zum Bischof im Jahr 1228 verfaßt sind, kann man in der vorgenannten Bemerkung durchaus eine Beziehung auf seine Lehrtätigkeit an der Universität sehen. Dies um so mehr, als er in unmittelbarem Zusammenhang damit sein Eingehen auf die *philosophi*, die nicht-christliche Philosophie, folgendermaßen näher differenziert. Wenn auch hier die vollständige Wahrheit nicht zu finden ist, will er ihnen doch insofern ein gutes Stück weit folgen, als dadurch die Wahrheitssuche erheblich gefördert wird.<sup>6</sup> Wenn er dabei das, was von den Philosophen zu lernen ist, vor allem als eine Art propädeutischer Grundlegung qualifiziert (*philosophorum rudimenta et initialia*), so kann man darin, neben der Perspektive des Magister in *theologia*, der Wilhelm von 1223–1228 war, auch eine Beziehungnahme auf die prekäre Stellung der Ethik in der Artistenfakultät sehen. Wie wir aus dem Dekret des päpstlichen Legaten Robert von Courçon wissen, ist die Ethik um 1215, also im gleichen Jahr, als Wilhelm Magister artium dieser Fakultät wurde, zwar offiziell als Disziplin legitimiert, hat aber „unter allen legitimerweise gelesenen oder gar empfohlenen Texten die schwächste Position“ inne.<sup>7</sup> Daß er sich mit seinem Eingehen auf die Erkenntnisse der Philosophen nicht nur Freunde macht, dessen ist sich der Auvergnate durchaus bewußt. Den Denkfaulen unter seinen Kritikern, die ihren begrenzten Kenntnisstand mit der Forschung im Bereich der Ethik überhaupt zu verwechseln scheinen, empfiehlt er als heilsames Gegenmittel die Einstellung der theoretischen Neugierde (*curiositas*).

## II. Zum Begriff der Tugend

1. Unmittelbar im Anschluß an diese methodischen Vorüberlegungen geht Wilhelm nun, nach kurzer Behandlung der gängigen ciceronianischen Definition (*virtus est habitus mentis bene constitutae*), ausführlich auf die aristotelische Bestimmung der Tugend im Sinne des Gattungsbegriffs ein, als das, was seinen Träger und dessen Werk gut macht: „*omnis virtus cujuscunq̄ fuerit virtus id bene habet et perficit et ejus opus bonum reddit*“.<sup>8</sup> Im Sinne dieser Definition deutet er auch die bei Aristoteles unmittelbar folgenden Beispiele von der *virtus* des Auges oder des Pferdes. Bei der Übertragung dieser Analogien auf den Menschen bemerkt Wilhelm zu Recht im Aristoteles-text einen leisen methodischen Vorbehalt (*temperans sermonem*) in der Formulierung „*si utique hoc in hominibus sic habet*“, der für seine eigenen kritischen Überlegungen eine wichtige Rolle spielen wird. Auf die Frage, worin das „*opus hominis*“ bestehen könnte, geht Wilhelm an

<sup>5</sup> Ebd. 129, 2.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 1, a. a. O. 41.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 4, a. a. O. I 103, 1.

dieser Stelle, wohl auch durch eine gewisse Ambiguität der Formulierung, vor allem des Singulars sowohl bei *virtus* wie bei *opus* im folgenden aristotelischen Kontext, nicht ein. Aristoteles verweist unmittelbar nach der angeführten Stelle darauf, die Möglichkeit und das Wie des Zusammenhangs von Tugend und Werk des Menschen schon behandelt zu haben.<sup>9</sup> Die Referenz ist freilich bei den Auslegern seit jeher umstritten. Aufgrund der unmittelbar vorhergehenden begrifflichen Opposition von *virtus* und *malitia* stellt Wilhelm bei Aristoteles eine Gleichsetzung von *virtus* und *bonitas* fest. Er sieht dies bestätigt durch die Feststellung in N. E. II 4, wonach die Menschen gut und schlecht aufgrund ihrer *virtutes* bzw. *malitiae* genannt werden (*aperte etiam dicit, quoniam secundum virtutes et malitias boni et mali dicuntur*).

2. An diese Aristoteles-Interpretation knüpft der Auvergnate nun eine Reihe von kritischen Fragen, von denen auf folgende eingegangen werden soll.<sup>10</sup>

a) Wenn „*virtutes*“ nicht als Inbegriff, sondern als Gattungsbegriff aufgefaßt wird, dann muß ein Mensch aufgrund jeder beliebigen Tugend gut genannt werden. Dann könnte aber derselbe Mensch zugleich gut und schlecht, z. B. keusch und habgierig sein. Dem widerspricht neben der Logik auch unser Sprachgebrauch, wonach wir einen Menschen nicht in uneingeschränktem Sinne zugleich gut und schlecht, sondern nur in bestimmter Hinsicht nennen. Aufgrund dieser Überlegung kritisiert Wilhelm die Formulierung des Aristoteles als ungenau, weil sie nahelege, daß eine bestimmte Tugend das Gutsein schlechthin ausmache. Er berührt die systematische Frage nach der *connexio virtutum*, auf die er später in einem eigenen Kapitel eingeht (c. 22). Danach kann der Grundsatz, daß der Besitz *einer* Tugend zugleich den aller anderen einschließt (*qui habet unam, habet omnes*), den er mit der stoischen und patristischen Tradition teilt, nur von den Tugenden im eigentlichen Sinne (*virtutes veri nominis*), nämlich den gnadenhaft geschenkten, gelten, weil nur diese ihren Träger schlechthin und vollkommen gut machen.<sup>11</sup>

b) Mit der vorhergehenden Thematik verbunden ist ein weiterer Kritikpunkt Wilhelms, der dahin geht, daß Aristoteles überhaupt nur einen bestimmten Typus von Tugend (und Gutsein) erfaßt und definiert habe, nämlich einzig den der moralischen oder bürgerlichen Tugend (*moralis vel civilis*), nicht aber ihren generellen Begriffsgehalt (*intentio generalis*). Inspiriert und unterstützt durch die Übersetzung von *arete ethike* durch *virtus consuetudinalis* in der ‚*Ethica vetus*‘, interpretiert Wilhelm diese als jenen Typus (Form) von Tugend, aufgrund welcher sich die breite Masse oder überhaupt eine Gemeinschaft von Menschen gewöhnt habe, bestimmte Menschen gut zu nennen, d. h. sie deshalb zu loben oder wegen des gegenteiligen Verhaltens zu tadeln. Als von der aristotelischen Definition nicht erfaßt nennt er zum einen die *bonitas naturalis*, das zur Natur des Menschen gehörige Gutsein als Quelle von Tugend (die freilich *pro statu isto ver-*

<sup>9</sup> *Ethica Nic.* 1106 a 24, 26.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 4, I 103.

<sup>11</sup> Ebd. I 184f.

schüttet ist und erst wieder freigemacht werden muß), sowie das gnadenhaft geschenkte Gutsein der theologischen Tugenden. Ersteres ist nur wenigen Philosophen zugänglich, letzteres ausschließlich aufgrund der Offenbarung.<sup>12</sup>

Mit dieser Deutung hat Wilhelm auf seine Weise ein zentrales Problem der aristotelischen Ethik klar erfaßt, nämlich die Frage, ob das Normative nur relativ zu einem gegebenen Ethos zu bestimmen ist, oder anders gewendet, ob nur „das gut ist, was dem Guten als gut erscheint, indem es als Norm präsent ist in den Entscheidungen und in der sittlichen Verfassung derer, die unter den Menschen als gut gelten“.<sup>13</sup>

Auf welche Weise der *spoudaios* bzw. *bonus*, der Repräsentant des ethisch richtigen Handelns, als Paradigma dienen kann, dafür gibt Wilhelm etwas später im selben Kapitel ein anschauliches Beispiel.

Jemand sieht, wie ein anderer eine sittlich wertvolle Handlung verrichtet, und wegen ihres Gutseins und ihrer Schönheit beginnt er diesen anderen Menschen liebzugewinnen. So entsteht und wächst in ihm zunächst der Wunsch, daraus der entschiedene Wille, ähnliche Handlungen zu vollziehen, der dann zu ihrer Verwirklichung führt.<sup>14</sup> Damit bleibt gleichwohl die methodische Frage nach der zirkulären bzw. tautologischen Bestimmung des Normativen ungelöst.

c) Eng verknüpft mit dem vorhergehenden Problem ist das der Genese der Tugend bzw. des *Habitus*. Wilhelm gesteht Aristoteles zu, daß wir sittlich gut oder schlecht werden können, indem wir Gutes oder Schlechtes tun. Aber wichtiger ist für ihn die Frage nach dem Grund, weshalb wir überhaupt allererst so oder so handeln, auf die er bei Aristoteles keine Antwort findet. Seine eigene Lösung geht dahin, daß wir nur aufgrund eines vorauf- und zugrunde liegenden Gut- oder Schlechtseins in uns gut oder böse handeln können (*jam mali, mala facimus*), welches letztlich auf der entsprechenden inneren Orientierung des Willens beruht.<sup>15</sup>

Unter dieser Voraussetzung räumt Wilhelm jedoch ein, daß es zusätzlich Gutsein bzw. Tugend auch in Form der Stabilisierung des *Habitus* gibt. Er geht hier auf die bei Aristoteles kaum, dagegen bei Albert und Thomas ausführlich diskutierte Frage ein, auf welche Weise der *Habitus* durch Akte zustande kommt: Reicht eine Handlung aus oder sind mehrere erforderlich, ist entscheidend die erste oder letzte Handlung aus der Reihe, oder die Reihe als ganze?<sup>16</sup> Während Wilhelm bezüglich der Tugend der aristotelischen Auffassung zustimmt, wonach eine durch wiederholte Übung gewonnene Konstanz zu ihrem Wesen gehört, stellt er diese bezüglich des Lasters in Frage, weil er hier eine Asymmetrie sieht.

Methodisch ganz der aristotelischen Linie folgend, wonach das Laster oder die Schlechtigkeit (*kakia, malitia*) der Grund ist, weshalb wir jemand sittlich schlecht nennen, fragt er, wie es dann mit dem oben angeführten ordinary-language-Argu-

<sup>12</sup> Ebd. I 104.

<sup>13</sup> H. Flashar, in: Die Philosophie der Antike Bd. 5, hg. von H. Flashar (Basel–Stuttgart 1983).

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 4, I 107, 2.

<sup>15</sup> Ebd. I 282, 2.

<sup>16</sup> Ebd. I 104.

ment bei Handlungen wie Blasphemie, Mord oder Landesverrat steht. Ist hier schon der allgemeine Sprachgebrauch als Beleg problematisch, so widerspricht derjenige der Gesetze und Gesetzgeber eindeutig der aristotelischen Auffassung.<sup>17</sup>

Hinsichtlich eines weiteren Charakteristikums bei der Entstehung der Tugend, nämlich der Reflexivität und Wechselwirkung zwischen Handlungen und Haltungen, stimmt Wilhelm dagegen Aristoteles weitestgehend zu, wobei er ausdrücklich die von diesem nicht verwendeten Termini *reflexio* bzw. *reflecti* gebraucht. Der Habitus ist mehr und etwas anderes als nur die Summe der voraufgegangenen Akte bzw. der dadurch erfolgten Dispositionen; sonst könnte er nicht mehr und Besseres hervorbringen als das, worauf er sich gründet. Dennoch bleibt die Frage, wie eine immaterielle und unteilbare Entität aus einzelnen diskontinuierlichen Akten entstehen soll. Ein kontinuierliches Werden analog zu dem von Lebewesen lehnt Wilhelm ab. Dann hält er eher noch eine instantane Entstehung des Habitus (*in uno solo instanti*) für möglich.

d) Schließlich geht Wilhelm im 1. Kapitel von ‚De virtutibus‘ auch auf das zentrale Kriterium der Bestimmung der Tugend als Mitte zwischen zwei Extremen ein, die als jeweils konträre Formen der Schlechtigkeit bestimmt werden, nämlich als Zuviel und Zuwenig (bzw. Überfluß und Mangel). Daß diese Charakterisierung „vielfache Fragen und Zweifel hervorbringt“ (*quaestiones multas et dubitationes*),<sup>18</sup> wie Wilhelm sagt, gilt seit jeher. Die *opinio communis* heutiger Aristoteles-Interpretation in Beziehung auf die Verwendung des Mesotes als *differentia specifica* zur Begriffsbestimmung der Tugend faßt F. Ricken gut zusammen. „Die Mitte zu treffen, besagt nicht mehr, als das unter den gegebenen Umständen Richtige zu finden. Es handelt sich um eine Leerformel, die Aristoteles bewußt gebraucht, um aufzuzeigen, daß was hier und jetzt zu tun richtig ist, nicht aus Prinzipien deduziert werden kann.“<sup>19</sup>

Wilhelms kritische Anfragen an Aristoteles dienen vor allem der Klärung jenes Mißverständnisses des Begriffs der Mitte, das nach Thomas von Aquin darin besteht, das „medium rationis“ mit einem „medium rei“ zu verwechseln.

Erstens: Wenn die Extreme als konträre Gegensätze im Sinne der Kategorienschrift oder der Metaphysik verstanden werden sollen, ergibt sich folgende Konsequenz: Die Tugend, die Form des Guten, hätte als Mitte geringeren Abstand von den beiden konträren Formen von Schlechtigkeit als diese jeweils voneinander.<sup>20</sup> Das widerspricht aber der logischen Charakterisierung von gut und schlecht in moralischem Sinne als konträre Gegensätze, die nach Aristoteles zueinander in maximaler Distanz stehen. Wilhelm bestreitet, daß in diesem Falle die entsprechende Voraussetzung gegeben ist, wonach solche Gegensätze nur innerhalb derselben Gattung und derselben Materie angenommen werden können. Das aber ist nicht gegeben bei so verschiedenen Gattungsbereichen von Phäno-

<sup>17</sup> Ebd. I, 123, 1.

<sup>18</sup> Ebd. I, 108.

<sup>19</sup> F. Ricken, *Philosophie der Antike* (Stuttgart 1988) 147.

<sup>20</sup> Vgl. *Ethica Nic.* 1108b 26 ff.

menen wie dem Treffen oder Verfehlen der Mitte einerseits als einer eher formalen Bestimmung und dem Zuviel und Zuwenig in den verschiedenen inhaltlichen Bestimmungen der *passiones animae*.

Zweitens: Wenn die Tugend und damit das Gutsein als Mitte zwischen zwei Extremen aufgefaßt wird, ist dann nicht das sittlich Gute von Natur aus später und nachgeordnet zum Schlechten, da doch jedes Mittlere zwischen zwei im eigentlichen Sinne konträren Gegensätzen diese logisch (und sachlich) schon voraussetzt?<sup>21</sup>

Wilhelms Lösungsversuch stützt sich auf folgende Überlegungen. Zum einen kann die Tugend als Form des Gutseins nicht im eigentlichen Sinne als Mitte oder Vermittlung zwischen zwei Formen der Schlechtigkeit (*non est vere medium inter duas malitias*) verstanden werden, da es seiner Auffassung nach hier kein Kontinuum geben kann. Wohl gibt es einen kontinuierlichen Übergang zwischen den beiden inhaltlich bestimmten Extremen von Zuviel und Zuwenig.

Im analogen Sinne weist Wilhelm ein weiteres notorisches Mißverständnis der aristotelischen *Mesotes* zurück, und zwar die Auffassung der Mitte als Kompromiß, Mischung oder Synthese (*compositio*) der beiden Extremformen, wie etwa bei Farben (Grau im Verhältnis zu Weiß und Schwarz) oder Tastqualitäten (Lauwarm zu Heiß und Kalt). Der Grund liegt nach Wilhelm in folgendem:

Man muß unterscheiden zwischen dem Gutsein als solchem und den ganz unterschiedlichen Inhalten, an und in denen es sich jeweils realisiert (*res circa quas bonitates sunt*). Zwar gibt es einen gleitenden Übergang auf der inhaltlichen Skala zwischen Mangel und Übermaß, nicht aber, aufgrund des kategorialen Unterschiedes, von Gut zu Böse (als dem Treffen oder Verfehlen der Mitte). Auf die weiteren Differenzierungen der aristotelischen *Mesotes*-Lehre geht Wilhelm so gut wie gar nicht ein, vor allem nicht auf die Unterscheidung des rein quantitativ Mittleren vom Mittleren in Beziehung auf uns sowie den Ausschluß der Mitte für Handlungen, die in sich schlecht sind. Ferner bestreitet er die Anwendbarkeit der Mitte als Kriterium für den Zustand des ursprünglichen Gutseins des Menschen vor dem Sündenfall.

Andererseits macht er einen ausgiebigen Gebrauch von der *Mesotes*-Lehre bei seiner eigenen Klassifikation der Tugenden, obwohl er sich in inhaltlicher Hinsicht vorwiegend an der patristisch-stoischen Tradition orientiert.<sup>22</sup>

e) Schließlich formuliert der Auvergnate eine Kritik grundsätzlicher Art an der aristotelischen Tugendkonzeption, die auch innerhalb der weiteren Diskussion innerhalb der mittelalterlichen Philosophie eine zentrale Rolle spielt. Es geht um die Frage, ob angesichts der christlichen Existenz Erfahrung die in den Tugenden sich realisierende Sittlichkeit nicht nur die notwendige, sondern zugleich auch hinreichende Bedingung für das Gelingen des menschlichen Daseins im ganzen ist. Angesichts der Kürze des menschlichen Lebens und der Schwachheit der menschlichen Natur hält Wilhelm schon bei einer einzelnen Tugend die faktische

<sup>21</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>22</sup> Vgl. H. Borok, *Der Tugendbegriff des Wilhelm von Auvergne* (München 1979) 39.

Vollendbarkeit aufgrund von Einübung und Gewöhnung in einem individuellen Lebenslauf für fraglich.<sup>23</sup> Daß sich aber die ganze Fülle der Tugenden, wie sie nach Aristoteles den sittlich guten Menschen kennzeichnen, in einem einzelnen Individuum realisieren bzw. antreffen läßt, scheint ihm gänzlich ausgeschlossen. Damit wäre eine sittliche Existenz in vollem Sinne faktisch unmöglich. Wenn aber das in der menschlichen Natur angelegte Streben nach dem vollendet Sittlich-Guten (*naturalis appetitus honestatis*) nicht in sinnwidriger Weise zum Scheitern verurteilt werden soll, erfordert es seiner eigenen Tendenz nach eine Erfüllung und Vollendung, die nicht vom Menschen selbst stammen, sondern nur gnadenhaft geschenkt werden kann.<sup>24</sup>

### *III. Der Wille, sein Verhältnis zur Vernunft und die moralisch-ethischen Konsequenzen*

1. Wilhelm beginnt eine erste Erörterung des Willens im Zusammenhang mit seiner Interpretation und Diskussion des aristotelischen Tugendbegriffs am Anfang des Traktates ‚*De virtutibus*‘.<sup>25</sup>

Die Anknüpfung dieser Thematik an das 2. Buch der ‚*Nikomachischen Ethik*‘ (Kap. 4) wird verständlich durch einen Blick in die lateinische Fassung der aristotelischen Terminologie in die ‚*Ethica vetus*‘. Dort heißt es an der entscheidenden Stelle:

*Virtutes aut voluntates quaedam sunt aut non sine voluntate*,<sup>26</sup> „die Tugenden sind Entscheidungen oder nicht ohne Entscheidung“ (Übersetzung Gigon). Der aristotelische Begriff der *Prohairesis*, der „überlegten Wahl der Handlungsziele und -mittel gemäß bestimmter Normen“,<sup>27</sup> wird hier wie schon bei Cicero durch *voluntates* wiedergegeben, während sich mit und seit Grossetestes Übersetzung *electio* durchgesetzt hat.<sup>28</sup> Die mit dem Terminus „*voluntas*“ verbundene stärkere Akzentuierung des Willensmomentes auch in einem aristotelischen Kontext sieht Wilhelm bestätigt durch die im gleichen Kapitel (II, 4 1105 b 1–2) getroffene Feststellung „Bei Tugenden hat jedoch das Wissen überhaupt keinen oder doch nur einen geringen Einfluß“ (anders als bei der *techne*) (Übersetzung Gigon).<sup>29</sup>

Die Übersetzung der *Ethica vetus* „*ad habendum autem virtutes scire quidem parum aut nihil potest*“ faßt Wilhelm in seiner charakteristischen Weise zu einem Diktum zusammen, das bei ihm in verwandten ethischen Zusammenhängen häufiger auftaucht:

„*Scire vel parum aut nihil operatur ad virtutem.*“ Er verstärkt diese Aussage

<sup>23</sup> *De legibus*, *Opera Omnia* I 21, 1.

<sup>24</sup> Ebd. 21, 2.

<sup>25</sup> Vgl. Anm. 4, I 111 f.

<sup>26</sup> *Ethica Nic.* 1106 a 3 f.

<sup>27</sup> A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1985) 68.

<sup>28</sup> *Ethica Nic.* II 4, 1105 b 1–2.

<sup>29</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. von O. Gigon (München 1972) 87.

noch dadurch, daß er den aristotelischen Vergleichspunkt, die *ars*, wegläßt. Nach einer problematisierenden Erörterung der Frage, ob der Wille analog zu den erworbenen Tugenden auch selbst Habitus-Charakter haben kann, kommt Wilhelm zu dem Ergebnis, daß er die entscheidende Voraussetzung, ja das Prinzip des sittlich guten Handelns ist: *posita voluntate positur habitus... et remota remouetur*.<sup>30</sup> Könnte man diese Formulierung, wenn man für *voluntas* Prohairesis einsetzt, eventuell noch im Sinne von Aristoteles interpretieren, so geht Wilhelm entschieden über diesen hinaus, wenn er im gleichen Satz behauptet, daß ausschließlich aufgrund des Willens ein Mensch an sich und im eigentlichen Sinne gut ist (*voluntate per se et proprie est quis bonus*). Dann aber muß auch der Wille an ihm selbst gut sein (*per se*) und als solcher, weil Prinzip, mit dem Guten selbst identisch sein:

Ergo ipsa est bonitas et bonitas ipsa. Wilhelm faßt das Aristoteles-kritische Ergebnis ausdrücklich in der Terminologie der aristotelischen Tugenddefinition zusammen: Allein der gute Wille ist dasjenige, was seinen Träger gut macht (*quare nihil nisi bona voluntas bonum facit habentem*).<sup>31</sup>

Diese an kantische Formulierungen erinnernde Position soll im folgenden durch Einbettung in den systematischen Kontext der Willenslehre des Auvergnaten erhellt werden. Er hat sie in Einzelzügen im Zusammenhang seiner ethischen Traktate sowie seines Hauptwerks ‚De Universo‘, am kohärentesten jedoch in seinem Spätwerk ‚De anima‘ (1236) entwickelt. Sie soll nun in ihren Hauptpunkten knapp skizziert werden, um dann von dort noch einmal den Bogen zur Ethik zu schlagen.

2. a) Zwar kann Wilhelm den Willen in aristotelischer Terminologie als *potentia animae* bezeichnen, aber wie bei den anderen Seelenvermögen auch bestreitet er eine reale Unterschiedenheit von Träger und Vermögen. Die Unterscheidung bringt nur zum Ausdruck, daß die ihrem Wesen nach eine Seele Subjekt vielfacher und verschiedener Tätigkeiten sein kann (*est igitur dicere multas potentias non quidem essentia vel subjecto, sed relatione sive respectu sive comparatione actuum et operationum multarum*).<sup>32</sup>

Während nun bei psychophysischen Akten das „Was“ und „Wodurch“ zu unterscheiden ist, gilt dies nicht für die rein geistigen Vollzüge von Erkennen und Wollen. Hier ist die Seele selbst unmittelbares Subjekt der Tätigkeit. Wenn wir sagen, daß die menschliche Seele zu erkennen oder zu wissen vermag, so darf uns hier die Sprache nicht dazu verführen, neben der Wesenheit der Seele noch eine eigene Realitätsebene anzusetzen (*cum dicitur: anima humana potest intelligere vel potest scire... , dico quod hoc verbum „potest“ nihil addit super essentiam ipsius vel nihil ponit in ea vel affirmat de ea nisi essentiam ipsius*).<sup>33</sup> Für diese Aristoteles-kritische Einheitsthese beruft sich Wilhelm ausdrücklich auf Augustinus.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 4, I 112, 1.

<sup>31</sup> Ebd. I 113, 1.

<sup>32</sup> De anima, Opera Omnia II 92.

<sup>33</sup> Ebd. I 92.



b) Was das Verhältnis von Vernunft und Wille angeht, so sind beide grundlegend durch das je spezifische Objekt bestimmt und unterschieden, auf das sie ihrer Naturtendenz (*inclinatio naturalis*) nach hingeordnet sind: die Wahrheit bzw. das Gute. Sind damit die objektiven Zielpunkte beider Vermögen bezeichnet, so entsprechen diesen als subjektives Ziel zum einen die Erleuchtung (*illuminatio*), zum anderen die beglückende Freude (*jocundatio*).<sup>34</sup>

Was nun die Frage einer Rangordnung zwischen Wille und Vernunft betrifft, so müssen wir hier auf Wilhelms Erörterung des Verhältnisses von Wille und Gutsein zurückkommen, wonach nur der Mensch, der vom guten Willen bestimmt ist, schlechthin gut ist (*homo bonae voluntatis simpliciter bonus est*).<sup>35</sup> Damit ist unter ethisch-anthropologischem Gesichtspunkt eine klare Wertung ausgesprochen, die im gleichen Textzusammenhang durch einen plastischen Vergleich näher ausgeführt wird, welcher sich hier wohl zum ersten Mal in dieser Form findet.<sup>36</sup> In Analogie zu den Ordnungsstrukturen im gesellschaftlich-politischen Bereich kommt im Bereich des menschlichen Geistes dem Willen die Rolle des Herrschers zu. Seine Herrschaft erstreckt sich als eine freie und unabhängige über unser ganzes Sein (*plene dominans in toto ejus, quod sumus*).

Die körperlichen Bewegungsvermögen unterstehen, wie die exekutive Gewalt dem König, vollständig seinem Recht und Gebot. Während den äußeren Sinnen die Stellung von umtriebigen Boten zukommt, die über alles, was in der Sinneswelt geschieht, Bericht erstatten, sind die inneren Sinne, vor allem das Gedächtnis, so etwas wie das königliche Archiv für all diese Informationen. Kommt der Vernunft (*intellectus*) das Amt des obersten Ratgebers zu, so dem Verstand (*ratio*) die Funktion des höchsten Richters und seinen Beweismitteln die der Zeugen. Die in dieser Analogie implizierte Stellung des Willens wird von Wilhelm in Anlehnung an eine Reflexion darüber, wie wir dessen Tätigkeit zur Sprache bringen, genauer bestimmt.<sup>37</sup> Der sprachliche Ausdruck für den aufrecht und feststehenden Willen (*voluntas stans et erecta*), dessen Tätigkeit sich im wirksamen Befehlen zeigt, ist: Ich will (*volo*). Wer dagegen sagt: Ich möchte (*vellem*), ich wünsche (*opto*), ich begehre (*cupio*), ich ersehne (*desidero*), zeigt an, daß sich seine Neigung nur ein Stück weit in Richtung des Zieles bewegt. Nur die Formulierung: „Ich will“ affirmiert den entschlossenen Befehl zur Ausführung. Ein derart entschiedenes Wollen schließt (in diesem Stadium der Entscheidung) auch Rat und Beratung aus: Es ist so etwas wie das unabänderliche Dekret des Königs, der seine ganze Macht zu dessen Durchsetzung aufbietet. Dennoch behauptet Wilhelm damit keinen extremen Voluntarismus. Denn aus der Herrscher-Analogie folgert er, daß dem Willen, soll er für die Sprache seiner Ratgeber nicht taub sein, von ihm selbst her eine gewisse Erkenntnisfähigkeit in bezug auf die Inhalte

<sup>34</sup> Ebd. II 212.

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 4, I 112.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 4, I 121.

seiner Befehle zukommen muß.<sup>38</sup> Daß daraus kein Widerspruch abzuleiten ist, begründet Wilhelm mit der oben angeführten Einheitsthese bezüglich Substanz und Vermögen. Die Einheit von Erkennen und Wollen wird in der Selbsterfahrung der menschlichen Seele mit größter Sicherheit bezeugt und mit untrüglicher Evidenz so zur Sprache gebracht: „Ich bin es, die einsieht, weiß, erkennt, die will, verlangt und wünscht, die auch das Gewünschte und Gewollte erforscht... ich, die als eine und ungeteilte in all diesen unterschiedenen Tätigkeiten verharret“ (ego sum, quae intelligo quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero... una et indivisa manens per omnia haec).<sup>39</sup>

3. Wie für Augustinus gilt in ähnlicher Weise für Wilhelm, daß Wille immer zugleich freier Wille bedeutet. Diese Freiheit gründet wesentlich in seiner Reflexivität. Die Spontaneität seiner Tätigkeit, des Wollens, darf nämlich nicht nach Art eines Naturprozesses verstanden werden, also nicht so, wie vom Feuer Wärme oder Licht ausgeht.<sup>40</sup> Sie setzt ihrerseits nochmals einen eigenen Willens- bzw. Entscheidungsakt voraus. Daher kann es auch beim Willen Zwang und Nötigung nicht geben. Zwar ist der Wille im Vollzug stets auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, etwa A – aber A zu wollen impliziert immer den Entschluß zu diesem Wollen. Würde der Wille zu etwas Bestimmtem, sagen wir B, gezwungen, so würde es wiederum einen eigenen Willensentschluß erfordern, B zu wollen. In dieser Selbstbezüglichkeit des Wollens, die in seiner Geistigkeit gründet und allem Wollen bestimmter Inhalte vorausgeht, liegt die Freiheit des Willens begründet. Von ihr selbst her ist sie eines direkten Beweises weder fähig noch bedürftig. Sie zeigt sich nämlich unmittelbar dem menschlichen Geist in der Evidenz der Selbsterfahrung (experientia).<sup>41</sup> Indirekt und vermittelt kann sie aufgewiesen werden als Bedingung der sittlichen Existenz des Menschen und so als Postulat seiner sittlichen Vernunft.

4. Wilhelms Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Erkennen und Wollen läßt sich mit seinen eigenen Worten so knapp zusammenfassen: Die Vernunft ist grundsätzlich und hauptsächlich (potissimum ac principaliter) um des Willens wegen und zu seinen Diensten da, weil sie ihm aufgrund natürlichen Rechts uneingeschränkt unterworfen ist (jure naturali plenissimo eidem subdita).<sup>42</sup> Dies ist so, weil allein der Wille das Gutsein des Menschen im ganzen zu verbürgen vermag.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 32, II 95 f.

<sup>39</sup> Ebd. II 98, 2.

<sup>40</sup> Vgl. Anm. 4, I 120.

<sup>41</sup> Opera Omnia I 455, 2; vgl. Jüssen (Anm. 3) 162.

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 32, II 219.

#### IV. Abschließende Überlegungen

1. Zum ersten Mal in der Entwicklung der Scholastik ist hier eine Vorrangstellung des Willens behauptet, wie sie dann von Thomas von Aquin bestritten, bei Heinrich von Gent und insbesondere bei Duns Scotus aber verstärkt und vertieft wird. Dies hängt, so steht zu vermuten, mit Wilhelms Aristoteles-Rezeption zusammen. Wie in der theoretischen Philosophie und vornehmlich in der philosophischen Psychologie wird auch hier die traditionelle, insbesondere auf Augustinus zurückgehende Position erst durch Kontraposition zum Aristotelismus in ihrem Eigenen deutlich und daher auf einer weiteren Reflexionsebene affirmierbar.<sup>43</sup> Dies wird vor allem durch eine methodische Überlegung von grundsätzlicher Art deutlich, die Wilhelm innerhalb der Entwicklung seiner eigenen Willenstheorie in ‚De Anima‘ einschiebt: Es sei doch höchst verwunderlich, daß Aristoteles und seine Schule so intensiv und gründlich das dem Range nach erheblich niedrigere Erkenntnisvermögen erforscht, den Willen dagegen so gut wie ganz vernachlässigt hätten. Während sich die hier gemachte Einschränkung auf die ethischen Schriften bezieht, stellt Wilhelm ein Defizit vor allem bezüglich der Bücher über die Seele und ihre Tätigkeit fest: Hier hätten Aristoteles und seine Schule der Nachwelt so gut wie gar nichts hinterlassen, ja den Willen nicht einmal der Erwähnung für wert befunden. Bezieht sich letzterer Aspekt wohl auch auf die Tatsache, daß es für „voluntas“ in Wilhelms Sinne im Griechischen überhaupt und auch bei Aristoteles kein einziges direktes Äquivalent gibt,<sup>44</sup> so trifft sich ersterer in der Tendenz mit *communis opinio* heutiger Aristoteles-Forschung: „Es gibt bei Aristoteles keine zusammenhängende Darstellung der Psychologie des Willens.“<sup>45</sup>

Wilhelm leitet aus seiner Wertung einen Vorwurf ab. Da Aristoteles und seine Anhänger in der Lage waren, die überragende Bedeutung des Willens zu erkennen, hätten sie ihn seiner Stellung und Bedeutung entsprechend gründlicher und genauer erforschen müssen. Seinen Vorwurf präzisiert er durch ein der aristotelischen Wissenschaftstheorie selbst entnommenes Argument. Es bezieht sich nicht nur auf die allgemeine Methodenlehre der ‚Zweiten Analytik‘, sondern auf ihre einschlägige Anwendung am Anfang von ‚De Anima‘. Danach gibt es eine strenge Proportionalität zwischen dem Rang von Wissenschaften und dem ihrer Gegenstände: Wie sich das eine Subjekt zum anderen verhält, so notwendig die entsprechenden Wissenschaften zueinander (*proportionales enim ex necessitate sunt scientiae subjectis suis ... quemadmodum subjectum se habet ad subjectum, sic scientiam ad scientiam se habere necesse est*).<sup>46</sup>

Das Kriterium für die Ranghöhe eines Gegenstandes aber bildet die ihm eigene Vollkommenheit (*perfectio*). Beim Willen ist dies das ihm von sich selbst her zu-

<sup>43</sup> Vgl. Jüssen (Anm. 3) 163.

<sup>44</sup> Vgl. A. Dihle (Anm. 27) 31 ff.

<sup>45</sup> Vgl. J. Düring, Aristoteles (Heidelberg 1966) 583.

<sup>46</sup> Vgl. Anm. 32, 95, 2.

kommende Gutsein, welches das Gutsein des Menschen im ganzen verbürgt, gegenüber der eingeschränkten und partialen bonitas des Erkenntnisvermögens. Wenn also der Wille sowohl einer Bedeutung für den Menschen überhaupt wie insbesondere für die menschliche Seele von höherem Rang ist, dann hätte diese Rangordnung auch im Gesamtbereich der Untersuchung ‚De Anima‘ Berücksichtigung finden müssen.

2. Wir haben im ersten Teil unserer Untersuchung dargestellt, wie Wilhelm in seiner Auseinandersetzung mit der ‚Nikomachischen Ethik‘ am Beispiel der Tugendlehre Probleme, offene Fragen und Schwachstellen der aristotelischen Position identifiziert und diskutiert, so die Konsistenz der Habitustheorie, die Mesotes-Lehre und das Normproblem.

Entsprechendes können wir nun auch für die Behandlung des Willens und das Verhältnis von Erkennen und Wollen im sittlichen Handeln feststellen. Ausgangspunkt ist hier, wie wir sahen, daß Wilhelm unter dem Einfluß der ‚Ethica vetus‘-Übersetzung von Prohairesis durch voluntas zunächst auch bei Aristoteles selbst von einem engen Zusammenhang von Sittlichkeit und Willen ausgeht. Damit hat er, bei seiner begrenzten Kenntnis der aristotelischen Texte eher intuitiv, jenen zentralen Punkt der aristotelischen Ethik-Konzeption erfaßt, aus dem sich nach der Formulierung von A. Dihle am ehesten „ein dem moderner entsprechender Willensbegriff“ hätte ergeben können, obwohl hier das „Willenselement nicht isoliert, sondern als Funktion der kognitiven Erfassung des Handlungszieles mit dieser zusammen“ wiedergegeben wird.<sup>47</sup>

Dennoch muß Wilhelm im Zusammenhang seiner Untersuchungen feststellen, daß dieser (nicht nur) für die Ethik so zentrale Begriffe von Aristoteles selbst nirgendwo zum Gegenstand einer zusammenhängenden systematischen Erörterung gemacht worden ist.

So gewinnt seine eigene Position in Abhebung gegen Aristoteles dadurch klare Konturen, daß er sich zum Ausgleich des bei diesem festgestellten Defizits verstärkt und auf einer neuen Reflexionsstufe der Tradition zuwendet, und das heißt eben vor allem Augustinus.

Von daher ist es folgerichtig und einleuchtend, daß erstmals bei Wilhelm von Auvergne der im 12. Jahrhundert bis hin zu Praepositinus von Cremona und Wilhelm von Auxerre vorherrschende Intellektualismus einen energischen Widerspruch erfährt, dessen Impuls dann bei Philipp dem Kanzler und den Franziskanermagistri weiterwirkt.<sup>48</sup>

Er führt schließlich, nach dem Einspruch des Thomas von Aquin und auf dem Niveau einer umfassenden und vollständigen Aristotelesrezeption, bei Duns Scotus zu einer systematischen Neukonzeption. Wenn das Zentrum dieser Konzeption der Gedanke ist, daß „sich der Wille als ursprüngliche Größe (erweist), die

<sup>47</sup> Vgl. A. Dihle (Anm. 27) 69.

<sup>48</sup> Vgl. G. Wieland (Anm. 1) 284f.

nicht erst durch den Verstand, sondern von sich aus Geistigkeit und somit Freiheit besitzt, ja ist“,<sup>49</sup> dann liegt hier, wie die voranstehenden Ausführungen gezeigt haben dürften, eine substantielle Übereinstimmung mit der Lehre des Auvergnoten vor.

---

<sup>49</sup> Vgl. W. Kluxen, in Fløistad (Anm. 2) 392.