

kaum noch etwas abgewinnen können, während in jüngster Zeit die Philosophen wieder begannen, sich für Cicero zu interessieren.

F. RICKEN S. J.

CHAPELL, T. D. J., *Aristotle and Augustine on Freedom*. Two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia. London: St. Martin Press 1995. XII/213 S. (Bibliographie und Autorenindex).

Ch.s Interesse ist sowohl systematischer als auch historischer Natur. Er verteidigt das Konzept der Willensfreiheit (gegen Determinismus; vgl. etwa Th. Honderich, *How Free Are You? The Determinism Problem*, Oxford 1993, dt. Stuttgart 1995; *ThPh* 69 [1994] 462–466) im Rahmen eines Vergleichs zweier für die Entwicklung des Begriffs in der Antike wichtiger Theorien (vgl. A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985. Ders. Art. Ethik, in: *RAC* 6 [1966] 646–796). Handeln sei ohne Voraussetzung eines solchen Begriffs nicht erklärbar: „When we talk about action [...] we mean free action“ (4). Nur an Handlungen sei er ablesbar: „How else is one to go about explicating the nature of free action but by explicating the nature of voluntary action (3)?“ Dies meinten auch Aristoteles und Augustin: „Both describe freedom of action by describing voluntary action“ (xi). Die spekulative Erschließung eines metaphysischen Freiheitsbegriffes („metaphysical freedom“ [3]) sei ihnen fremd. Augustin folge Aristoteles' Definition von Handeln ohne Zwang, bewußt und im Hinblick auf ein Gut als freiwillig. Er nehme nur zusätzlich an, daß auch freiwilliges Handeln in böser Intention möglich sei. Mit dem Eingeständnis, solches Handeln sei nicht erklärbar, liege Augustin, abgesehen von der Annahme seiner realen Möglichkeit, mit Aristoteles auf einer Linie.

Der systematischen Affinität der Freiheitstheorien Aristoteles' und Augustins entsprächen Spuren historischer Abhängigkeit. Augustin berichte, er habe Aristoteles' Kategorienschrift in der Schule gelesen (*conf.* 4, 16, 28). Unter den im Zusammenhang mit seiner Bekehrung genannten *libri* oder *libelli platoniorum* (*beata uita* 4; *c. acad.* 2, 2,5) seien nach den Erkenntnissen der neueren Forschung nicht Bücher Platos oder Plotins zu verstehen, sondern Kommentare, durch die er Aristoteles als Platoniker der Älteren Akademie kennengelernt habe (*ciu. dei* 9, 4). Dazu paßte auch, wie man hinzufügen könnte, daß er durch Ciceros *Hortensius* in der Jugend dem frühen Aristoteles (*protreptikos*) begegnet war. Augustin, so Ch. summarisch zu den quellengeschichtlichen Zusammenhängen, habe Aristoteles also wohl besser gekannt, als er aufgrund der Quellenlage seiner Zeit Plato je hätte kennenlernen können.

Die philosophische Argumentation (3–207) ist in zwei Hauptteile mit je vier Kapiteln untergliedert. Im ersten werden Aristoteles' in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik (EE, NE) formulierten Gedanken zum freien Handeln untersucht: 1) seine Grenzen, 2) der Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen (ability and knowledge), 3) die Möglichkeit und Struktur moralischen Urteilens (practical reasoning), 4) verschiedene Formen von *akrasia* (Unbeherrschtheit), der Schattenseite des Handelns. Im zweiten Teil wird Augustins Handlungstheorie als Spezialfall der des Aristoteles vorgestellt: 5) Kombination von Freiwilligkeit und Verantwortung (gegenüber dem Schöpfer bzw. der Schöpfung), 6) Einführung eines Willenskonzepts (*uoluntas*), 7) Zusammenhang von gutem Willen und Glückseligkeit, 8) das Problem des bösen Willens. 4) und 8) enthielten in frappierender Analogie die für beide Theorien interessantesten Fragen. Für Aristoteles sei es das Konzept der *akrasia*, der Abweichung vom tugendhaften Mittelmaß durch Willensschwäche, das Probleme verursache. Gute Handlungen (Kap. 1) könne er zwar problemlos, wenn auch nur durch negative Abgrenzung von physischen Notwendigkeiten (compulsion), psychischen Zwängen (*duress*) sowie von (völliger und partikulärer) Ignoranz, beschreiben (7–25; vgl. EE 1224a 13–16). Donald Davidson, der Handlungen, da sie erklärbar (explicable) seien, als *per definitionem* rational bezeichne, folge ihm in diesem Punkt (25–31). Das Postulat der Erklärbarkeit von Handlungen führe zur Frage nach dem Zusammenhang von Handlungsfähigkeit (ability) und Erkenntnisvermögen (knowledge). Handlungsfähigkeit schließe für Aristoteles ein, „auch anders handeln zu können“ (32). Jenseits bloßer Faktizität (36–38) erfasse der Handelnde mit der Vernunft (*metà logou*) Handlungsprinzipien (moral principles) als geistige, hierarchisch gegliedert (48). Er sehe sich vor eine Wahl (*prohairesis*) gestellt

(Kap. 3) und müsse durch ethisches Schlußfolgern (practical reasoning) zu einem der Wertehierarchie entsprechend Handeln finden. Ganz im Sinne seiner metaphysischen Grundeinsicht weise Aristoteles darauf hin, daß ethisches Schlußfolgern das Handeln selbst beinhalte und nicht ein von diesem losgelöster Prozeß sei (74–86). Damit bleibe er aber eine Antwort auf die Frage schuldig, was er in NE 1113b 6–22 mit gut und böse meine. Eine mit der bisher angedeuteten Stringenz als frei definierte Handlung könne nämlich nicht böse sein, eine böse dagegen nicht frei, also keine Handlung (87). Da Aristoteles bereits (gutes) freies Handeln nur formal nach dem Ausschlußverfahren bestimme, stehe er der realen Möglichkeit von dessen Perversion ratlos gegenüber (Kap. 4). Er definiere das Böse (bad, vice) als Mangel an Gutem, Gutes aber durch sich selbst bzw. Abwesenheit von Zwang und Ignoranz. Was er mit *akrasia* als Ursprung von Bösem (full blown akrasia) meine, könne er im Rahmen seiner Handlungstheorie nicht sagen (98). Deshalb wende er sich von dieser im Rahmen seiner Theorie unbeantwortbaren Frage ab, der Betrachtung der Abstufungen und verschiedensten Typen begrenzter *akrasia*, wie sie an den Handlungen selbst zu beobachten seien, zu: Bewußtseinsstörungen, Selbsttäuschung, falsches moralisches Schlußfolgern, Unsicherheit bezüglich moralischer Prinzipien usw. (perplexity, uncertainty about moral principles, syllogism breakdown). Ch. weist auf die Unvollständigkeit seines wie auch Aristoteles' Katalogs verschiedener Formen von *akrasia* hin (98–118, 118; NE 1106b 35: „The good are all of a sort, but the bad are many and various“). Seine analytisch-philosophische Systematisierung des Materials erstrahlt dennoch in technischer Brillanz. Die Frage nach dem grundsätzlichen Ort von *akrasia* sei bis heute ungelöst, wie auch die maßgeblichen kontemporenen Lösungsversuche von Richard Hare und Donald Davidson zeigten. Hare erkläre das Konzept für absurd („Hare can simply deny that any belief against which I in fact acted could be a moral belief“ [90]). Davidson halte es für erklärbar, da er entsprechenden Handeln nicht formal für eine Negation seiner Freiheit, sondern für eine neue inhaltliche Bestimmung derselben halte. Beide Modelle konvergieren: Wie Hares Verweis auf die Absurdität eines Gegenprinzips zu einer auf Vernunft basierenden Handlungsfreiheit letztere nicht begründe, sondern in Frage stelle, eliminiere sie auch Davidsons Einbeziehung ihrer Form in die Dispositionsmasse ihrer Inhalte (90–93).

Gerade auch im Licht solcher modernen Interpretationsversuche erscheint Ch.s Darstellung von Augustins „Lehre von der Willensfreiheit“ als Spezialfall der aristotelischen Freiheitslehre interessant. Ihr antiker Kontext sei nicht aus den Augen zu verlieren. Aristoteles sei kein Proto-Kantianer, Augustin kein Proto-Humeaner (207). In der Tradition seiner antiken Lehrmeister (auch Aristoteles) setze Augustin bei der negativen Abgrenzung der Bedingungen der Möglichkeit von Handlungen an (121 f.). Im Prozeß der Argumentation von *de libero arbitrio* sei freilich eine zunehmende Subsumierung von Handlungstheorie unter das grundlegendere Interesse der Theodizee zu beobachten. Menschliches Handeln werde im Hinblick auf die Verantwortung des Menschen vor Gott, dem Nächsten und sich selbst interpretiert (Kap. 5). Da der Mensch in seiner sündigen Verstrickung letztere nicht mehr wahrnehmen könne, sei er in diesem Punkt ganz auf die Gnade Gottes angewiesen. Anders als die *akrasia* sei nun zwar die Sünde durch böswillige Abwendung von Gott kein moralischer, sondern ein theologischer Grenzbegriff. In seinem Einflußbereich sei letztlich nicht der Mensch, sondern Gott der Handelnde (als derjenige, der durch Bekehrung den guten Willen erst ermögliche), *ignorantia* und *difficultas* hingegen, zwei eng an Aristoteles' Freiheitsdefinition anklingende Schlüsselbegriffe bei der Bestimmung der Bedingungen der Willensfreiheit in *de libero arbitrio*, funktionierten innerhalb dieser neuen Rahmenbestimmung strukturell genauso wie in der aristotelischen Ethik. Im Kontext der Erarbeitung theologischer Grundbegriffe deute sie Augustin freilich in z. T. widersprüchlicher Weise, a) als Zeichen mißbrauchter Verantwortung (Folge der Sünde), b) als trotz ihrer Schuldlosigkeit der Bestrafung würdig (Frühwerk), c) als schuldhaft (im Spätwerk), d) als Heilmittel (durch Gottes Gnade). Wer wegen dieser Widersprüchlichkeiten die Handlungstheorie Augustins als ganze verwerfen wolle, übersehe, daß sie im Rahmen von d) strukturell deckungsgleich mit derjenigen Aristoteles' sei und sich von dort aus auch in den Bereichen a)–c) als sinnvoll erweise: Unter Voraussetzung der Handeln ermöglichenden Gnade erwiesen sich nämlich die Bedingungen des Handelns als Mittel, der durch die

Gnade aus freiem Willen heraus handelnde Mensch aber als Zweck der Gnade (139). Diese Überlegung lenke den Blick von den nur beschreibbaren Bedingungen des Handelns (voluntary action) auf dessen subjektiven Kern, den Willen (*voluntas*). Durch diesen Begriff werde Handeln nun auch positiv als geistig-seelisches (*animi motus*) Streben nach Glück beschreibbar (Kap. 6). Zugleich ermögliche die Koppelung von Seelenlehre und Handlungstheorie im *voluntas*-Begriff die Einführung des Begriffs des bösen Willens. Dessen (nur durch das Eingreifen der Gnade mögliche) Fähigkeit, anders handeln zu können, trage zwar nicht direkt zur Verwirklichung des Heils bei (148), beinhalte aber immerhin die Einsicht, daß er selbst nicht heilsfähig sei, sondern Gnade benötige (Kap. 7). Augustin gehe es mit diesen Überlegungen ebensowenig um einen metaphysischen Freiheitsbegriff wie Aristoteles mit seinen Gedanken zum Zusammenhang vom Scheitern ethischen Schlußfolgerns und *akrasia*. Auch in Augustins Gnadenlehre gehe es um ethisches Schlußfolgern im aristotelischen Sinn. Scheitere es, sei die Verwirklichung der Maximen nicht gewährleistet (*lib. ar. 3, 59*: „no one can reach the happy life [*beatam vitam*] by heading for what does not exist, or for what, even if it does exist, does not make one happy“). Nur bei der Bestimmung des Ursprungs dieses Scheiterns unterscheide sich Augustin von Aristoteles (Kap. 8). In seinen Augen sei *akrasia* weder zu schwach (Aristoteles) noch stark genug (Plato), um den Fall herbeiführen zu können. Nicht sie, sondern der (böse) Wille des Menschen selbst sei dafür verantwortlich, auch und gerade wenn dies angesichts seiner kontingenten Rationalität widersprüchlich sei. Im Sinne der in Kap. 5 eingeführten Kombination von Freiheit und Verantwortlichkeit habe Augustin es für entscheidend gehalten, darauf hinzuweisen, daß im Bereich menschlichen Handelns eine Kraft wirksam sein könnte, für die es keine vernünftige Erklärung und keine (menschliche) Lösung gebe (206). Sich von der Mehrheit der modernen Interpreten absetzend, schließt Ch., daß Augustin keine allgemeine „Theorie des Willens“, sondern speziell eine „Theorie des bösen Willens“ formulieren wollte mit dem Ziel, die Bedingungen menschlichen Handelns neu zu umschreiben und so aristotelische Ethik auf neue Grundlagen zu stellen (200). Im Rahmen seiner Gnadentheologie denke Augustin streng aristotelisch. Nur im Bereich von Aristoteles' widersprüchlichem *akrasia*-Begriffe weiche er ab und führe den nicht weniger widersprüchlichen Begriff des bösen Willens ein (206f.).

Durch die Rückbindung der Handlungstheorie Augustins an den Kontext, in den sie von ihrer Entstehung her gehört, hat Ch. sie in unerwartetem Ausmaß aktualisiert. Seine Darstellung wirft auch Licht auf die alte Frage nach dem Ausmaß des Gnadenwirkens. Geht es Augustin tatsächlich weniger um den Begriff des Willens als um die Annahme eines bösen Willens in Kontrast zur aristotelischen *akrasia*, die moralisches Scheitern in seinen Augen nicht befriedigend erklärte, dann widerspricht die zur Herstellung des im aristotelischen Modell beschriebenen Normal- oder Heilszustands (Intention des Guten, Zurückdrängung von Zwang und Ignoranz) den Willen transzendierende Kraft, die Gnade, dessen Freiheit nicht, sie konstituiert sie vielmehr. Der grundlegende Widerspruch liegt nicht im Gnadenbegriff, sondern im Begriff des bösen Willens.

J. LÖSSL S.J.

RENCONTRES DE CULTURES DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. TRADUCTIONS ET TRADUCTEURS DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE AU XIV^e SIÈCLE. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino edités par J. Hamesse et M. Fattori (Textes, Études, Congrès, 11. Rencontres de Philosophie Médiévale, 1). Louvain-la-Neuve-Cassino: Institut d'Études médiévales de l'Université Catholique de Louvain 1990, VIII+402 S., 8 Tafeln.

Der hier vorzustellende Band steht in einer Reihe mit den neueren Bemühungen der Mediävistik, weiteres und helleres Licht auf den epochalen Vorgang von Übersetzungen fallen zu lassen. Selbstredend geht es heute, dank den Forschungen der letzten 20 Jahre, nicht mehr „bloß“ darum, den als solchen immer noch aufregenden Weg lateinischer Texte in die frühen volkssprachlichen Literaturen zu verfolgen. Im Mittelpunkt des geschichtswissenschaftlichen Interesses steht die Begegnung zwischen Orient und