

Quaestiones in decem libros Politicorum; In Aristotelis Ethicam; Sophismata. Buridan war einer der entschiedensten Anhänger des Nominalismus. Bekanntlich waren die beiden Grundsätze des Nominalismus und des excessiven Realismus im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts durch den wahren und ächten Realismus der großen Scholastiker dieser Zeit überwunden worden; die Streitigkeiten hierüber, welche im 13. Jahrhundert die Geister viel beschäftigt hatten, waren aus den Schulen verschwunden. Im Anfange des 14. Jahrhunderts aber trat der Nominalismus mit einem Male wieder hervor und bildete sich zu einer förmlichen Schule aus, an deren Spitze der oben schon genannte Wilhelm Occam stand. Es ist hier nicht der Ort, näher auf den Unterschied zwischen der alt- und dieser nominalistischen Schule einzugehen; genug, Buridan gehörte dieser nominalistischen Schule der Occamisten an und hielt sich strenge an die Grundsätze seines Lehrers Occam. In seiner Logik sucht Buridan besonders eine Anweisung zu geben zur Auffindung des Mittelbegriffes im Syllogismus, gleichsam der „Brücke“ zwischen Ober- und Unterbegriff, und da nach Aristoteles in der raschen Auffindung des Mittelbegriffes sich der Scharfsinn bekundet, so nannte man jene Anleitung, die auch den Stumpferen zu Gute kommen sollte, Pons asinorum, „Eselsbrücke“. In seiner Psychologie läugnet Buridan, der nominalistischen Richtung seines Denkens entsprechend, jede (reale oder formale) Verschiedenheit der Seelenkräfte von der Seele selbst und von einander gegenseitig. „Die Seele heißt Verstand, weil und insofern sie versteht oder verstehen kann; Wille, weil und insofern sie will oder wollen kann; und es sind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn wir sagen: der Verstand versteht, der Wille will; vollständig würden sie lauten: die Seele als Verstand versteht; die Seele als Wille will.“ Daher ist auch die Freiheit nicht Eigenschaft eines besondern Vermögens der Seele, sondern die Seele ist die Freiheit selbst; sie schließt die letztere in ihrem Wesen ein, und hat sie mit und in ihrem Wesen von Gott empfangen. Daraus folgt, daß eigentlich der Wille nicht freier ist, als der Verstand; denn da Verstand und Wille ein und dasselbe sind, nämlich die Eine menschliche Seele, so würde, falls man dem Willen eine größere Freiheit zuschriebe, als dem Verstand, folgen, daß der Wille freier sei, als er selbst, was widersinnig wäre (In Ethic. Arist. l. 10, qu. 1 u. 3). Am interessantesten sind die Untersuchungen Buridans über das Wesen und den Begriff der Freiheit. Er huldigt hier im Princip einem intellectuellen Determinismus. Der Wille, lehrt er, steht unter dem bestimmenden Einflusse des Verstandes. Wie dieser urtheilt, so ist jener thätig. Urtheilt der Verstand mit voller Sicherheit, daß ein Gut, welches ihm vorschwebt, vollkommen und in jeder Beziehung ein Gut sei, und daß ihm alle Ratio mali fern liege, so muß der Wille nothwendig nach demselben streben. Eben

deßhalb kann aber auch der Wille, wenn der Verstand ein Gut als das höhere, das andere als das niedere erkennt, unter übrigens gleichen Umständen nur das höhere Gut anstreben, und erkennt der Verstand zwei Güter als ganz und in jeder Beziehung einander gleichstehend, so kann der Wille überhaupt gar nicht in Thätigkeit treten, er kann gar nicht wählen. Hier schlägt das bekannte Beispiel vom „Esel Buridans“ ein, welcher, vom Hunger gequält, zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Quantität und Qualität mitten inne steht, und weil er sich (nach Buridans Lehre) auf keine Seite hinneigen kann, vor Hunger umkommen muß. In den Schriften Buridans selbst kommt dieses Gleichniß nicht vor. Vielleicht war es eine Instanz der Gegner Buridans gegen seinen Determinismus, der dadurch in's Abhurde geführt werden sollte. Es ist jedoch das nicht das letzte Wort Buridans. Er erkennt nachträglich an, daß eine wahre Freiheit mit diesem intellectuellen Determinismus nicht vereinbar sei, daß vielmehr der Mensch nur unter der Bedingung wahrhaft frei sein könne, daß er in jedem Falle und unter allen Umständen sich für das Eine oder das Andere entscheiden könne, gleichviel, in welchem Verhältnisse die bezüglichen Güter zu einander stehen mögen. Es kam daher darauf an, den im Princip angenommenen intellectuellen Determinismus in der Weise zu modificiren und herabzustimmen, daß mit diesem Begriff der Freiheit noch zurecht zu kommen wäre. Buridan glaubt die richtige Lösung in Folgendem zu finden: In dem Augenblicke, wo der Verstand das Urtheil fällt, daß das eine Gut das höhere sei, kann der Wille allerdings das niedere nicht anstreben, aber er kann es zu einer andern Zeit, wo jenes Urtheil nicht besteht; er kann ferner den Verstand von dem höhern Gute ab und dem niedern zukehren; dann hört die Vergleichung auf, und der Wille kann sich dann auch dem letztern zuwenden. Endlich kann der Wille gegebenenfalls seine Entscheidung aufschieben, und wenn solches geschieht, dann kann durch eine weitere Untersuchung der Umstände das Urtheil des Verstandes sich ändern, und ihm nun dasjenige Gut als das höhere erscheinen, das er vorher für das niedere gehalten. Das Analoge kann stattfinden, wenn es sich um zwei gleiche Güter handelt. Bei weiterer Untersuchung kann der Verstand zu einem andern Urtheile über diese beiden Güter kommen; er kann einen Unterschied und einen Vorzug des einen vor dem andern erkennen, und dann wird eine Wahl des Willens auch in Bezug auf diese beiden Güter möglich, während sie vorher unmöglich war. In solcher Weise also ist die Freiheit des Willens gewahrt, ohne daß man deßhalb den Grundsatz zu läugnen brauchte, daß der Wille in seiner Selbstentscheidung bestimmt werde von der Erkenntniß des Verstandes. Bekanntlich hat späterhin Cartesius ganz in derselben Weise die Freiheit des Willens mit dem intellectuellen Determinismus, dem er huldigte, zu versöhnen gesucht. Einen weiter