

STUDIEN ZUR MITTELALTERLICHEN
GEISTESGESCHICHTE UND IHREN QUELLEN



MISCELLANEA MEDIAEVALIA
VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 15

STUDIEN ZUR MITTELALTERLICHEN
GEISTESGESCHICHTE UND IHREN QUELLEN

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1982

STUDIEN ZUR
MITTELALTERLICHEN
GEISTESGESCHICHTE
UND IHREN QUELLEN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN
FÜR DEN DRUCK BESORGT VON GUDRUN VUILLEMIN-DIEM

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1982

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen / hrsg. von Albert Zimmermann. Für d. Dr. besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. — Berlin ; New York : de Gruyter, 1982.

(Miscellanea mediaevalia ; Bd. 15)

ISBN 3-11-008940-8

NE: Zimmermann, Albert [Hrsg.]; GT

© 1982 by Walter de Gruyter & Co.,
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch
oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Bindearbeit: Lüderitz & Bauer, Berlin

VORWORT

Die Erforschung der Geistesgeschichte hat nicht nur das Ziel, die Erinnerung an bedeutende Kulturleistungen wachzuhalten, sondern sie klärt uns auch ständig darüber auf, daß wir – bei allem Fortschritt der Erkenntnis und allen Änderungen der Lebensverhältnisse und der Gesellschaften – in einer Tradition stehen, aus der wir schöpfen und der wir mehr verdanken, als vielen bewußt ist. Sie gilt somit zu Recht als eine erstrangige Aufgabe, durch deren Erfüllung jede Generation zum Wissen vom Menschen, von seinen Leistungen und seiner Würde beiträgt.

Wie alle wissenschaftliche Arbeit erfordern auch die Erschließung unserer geistigen Vergangenheit und die Pflege ihres Erbes eine oft mühsame und geduldige Hinwendung zum Detail, die häufig nur der Fachmann zu würdigen vermag. Spezialisierung in Methode und Forschungsgebiet sowie entsprechende Beschränkungen sind dabei unumgänglich.

Das Thomas-Institut der Universität zu Köln ist zum Zweck der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie gegründet worden. Es ist – seit längerem oder kürzerem – unmittelbar an der kritischen Edition bedeutender Werke aus der mittelalterlichen Philosophie beteiligt: Aristoteles Latinus, Averroes Latinus, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues. Des weiteren werden Texte zur Logik und wichtige Kommentare zu verschiedenen Werken des Aristoteles ediert. Schließlich ist es ein Anliegen der am Institut tätigen Wissenschaftler, einigen der zahlreich auftauchenden Einzelfragen nachzugehen, um das Verständnis alter Lehren und Lehrmeinungen zu fördern.

Die bisher erschienenen Bände der ‚Miscellanea Mediaevalia‘ geben die Vorträge und Beiträge der internationalen und interdisziplinären Tagungen zur Mittelalterkunde wieder. Der vorliegende Bd. 15 enthält eine Reihe von Aufsätzen, die in letzter Zeit von Mitarbeitern des Instituts oder auf deren Anregung hin angefertigt wurden. Die Studien sind verschiedenen Themen gewidmet, entsprechend den Problemen, welche die Aufmerksamkeit der einzelnen Autoren auf sich gezogen haben. Der Band gibt somit einen Einblick in den Ertrag unserer Tätigkeit, und er liefert, wie wir hoffen, zugleich einen Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und ihren Quellen.

Da die Arbeiten am ‚Averroes Latinus‘ besonders viele Vorstudien verlangen und überdies noch mit Organisationstätigkeit im Zusammenhang der Gesamtedition des Corpus Averroicum verknüpft sind, bleiben entsprechende Ergebnisberichte einer späteren Publikation vorbehalten.

Mein Dank gilt dem Verlag de Gruyter, vor allem Herrn Prof. Wenzel, der seit vielen Jahren die Publikation der ‚Miscellanea Mediaevalia‘ ermöglicht. Ebenso danke ich den Mitarbeitern des Instituts und den Autoren, vor allem Frau Vuillemin-Diem, die sich – wie schon oft – der Mühe unterzog, die Drucklegung zu besorgen. Herrn Hermann Hastenteufel M. A. sei für die Erstellung des Registers gedankt.

Köln, im Juni 1982

Albert Zimmermann

INHALTSVERZEICHNIS

ALBERT ZIMMERMANN:	
Vorwort	V
KARL BORMANN:	
Wahrheitsbegriff und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren	1
KLAUS JACOBI:	
„Gut“ und „schlecht“ – die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin	25
PAUL-BERND LÜTTRINGHAUS:	
Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der <i>Consolatio philosophiae</i> des Boethius	53
GUDRUN VUILLEMIN-DIEM:	
Untersuchungen zu Wilhelm von Moerbekes Metaphysikübersetzung. I. Revision und Neuübersetzung. II. Die griechische Quelle: Vind. phil. gr. 100 (J)? III. Das Theophrast-Scholion und seine Verwechslung	102
ROBERT WIELOCKX:	
Gottfried von Fontaines als Zeuge der Echtheit der Theologischen Summe des Albertus Magnus	209
ROLAND HISSETTE:	
Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277	226
ALBERT ZIMMERMANN:	
Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate I . .	247
CLEMENS KOPP:	
Ein kurzer Fehlschlußtraktat: die Fallaciae breves (ad modum Oxoniae). London, British Museum, Royal MSS 12 F XIX, 104rb–105vb	262
INGRID CRAEMER-RUEGENBERG:	
Ausführungen zur <i>terminatio materiae primae</i> in einem Physik-Kommentar des 14. Jahrhunderts	278

HANS GERHARD SENGER:

Was geht Lambert von Heerenberg die Seligkeit des Aristoteles an? 293

Namenregister 313

WAHRHEITSBEGRIFF UND ΝΟΥΣ-LEHRE BEI ARISTOTELES UND EINIGEN SEINER KOMMENTATOREN

VON KARL BORMANN

Es gibt wenige philosophische Lehren, welche in gleicher Weise nachwirkten und die Kommentatoren beschäftigten wie die Aristotelische Lehre von der Wahrheit. Abgesehen davon, daß die Aristotelische Auffassung von der Wahrheit als Übereinstimmung der Aussage mit den Tatsachen identisch ist mit dem, was die meisten Menschen unter „Wahrheit“ verstehen, bietet Aristoteles eine metaphysische Grundlegung seiner Wahrheitslehre, die, freilich umgestaltet und in anderer Terminologie, auch noch in der neuzeitlichen Philosophie angetroffen wird. Aber dem sei hier nicht nachgegangen. Im folgenden befassen wir uns mit einigen oft diskutierten Stellen des Corpus Aristotelicum und mit einigen Kommentaren hierzu.

1.

Zunächst ist zu klären, was das griechische Wort ἀλήθεια bedeutet. Auf die Etymologie gehe ich nicht ein¹, wohl aber ist darauf hinzuweisen, daß ἀλήθεια umfassendere Bedeutung hat als „Wahrheit“ oder „truth“². Die wichtigsten Bedeutungen sind: Wirklichkeit, Wahrheit (= erkannte Wirklichkeit), Wahrhaftigkeit; sie finden sich auch noch bei Aristoteles. Gemäß Aristoteles besteht ἀλήθεια in der Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt³. Von hier aus ist erklärlich, daß ἀλήθεια und ἀληθές sowohl der in der Aussage formulierten Erkenntnis als auch dem ὄν und der οὐσία zugesprochen werden können, wie zum Beispiel Rhet. 1364b9 (ἀληθές hier gleichbedeutend mit „Sachverhalt“) und Metaph. 993b30: ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας zu entnehmen ist. Das ist zweifellos eine Reminiszenz an Platon, Staat 508d5: das Licht der Wahrheit und des Seienden (οὗ καταλάμπει ἀληθεία τε καὶ τὸ ὄν) und Staat 509b6–7: Das ἀγαθόν ist nicht nur Grund des γινώσκεισθαι, sondern auch des εἶναι und der οὐσία. Die vorhin zitierte Aristoteles-Stelle aus

¹ Cf. Sextus Empiricus, Adv. math. 8,8: τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.

² Cf. E. Heitsch, Die nichtphilosophische ἀλήθεια, in: Hermes 90 (1962) 24 sqq.; P. Friedländer, Platon I, Berlin ³1964, 233 sqq.

³ Metaph. 1011b27.

Metaph. 993b30 ist Ausgangspunkt der scholastischen Lehre vom transzendentalen *verum*, was jedoch nicht unbestritten ist⁴.

Über ἀλήθεια als gesellschaftliche ἀρετή⁵ wird hier nicht gehandelt⁶, sondern ausschließlich über das Problem der metaphysischen Grundlagen der Erkenntniswahrheit.

2.

Bei diesem Problem geht es Aristoteles um zweierlei: 1) Was ist der eigentliche Grund allgemeingültiger Aussagen? Hiermit verbunden ist die zweite Frage: 2) Wenn es allgemeingültige Aussagen gibt – und Aristoteles zweifelte nie daran, daß es allgemeingültige Aussagen gibt –, was ist dann der Grund dafür, daß es trotz der Verschiedenartigkeit der Menschen Aussagen gibt, die überall und zu allen Zeiten gültig sind? Die Verschiedenartigkeit der Sprachen steht einer Lösung dieses Problems nicht entgegen: „Die Sprachwörter sind symbolische Zeichen für seelische Vorgänge, die Schrift wiederum ist symbolisches Zeichen für die Sprache. Wie nicht alle Menschen dieselbe Schrift verwenden, bringen sie auch nicht dieselben Sprachlaute hervor. Aber die seelischen Vorgänge, welche die Worte direkt symbolisieren, sind bei allen Menschen dieselben, ebenso wie die Dinge, die die Sprache abbildet, dieselben sind.“⁷ Ein Wort hat von Natur und von seinem Klang her keine Bedeutung, sondern Bedeutung hat es nur, wenn es als Symbol dient, dessen Bedeutung auf Konvention beruht.

Hiermit ist darauf hingewiesen, daß Wortanalysen im Sinne einer ordinary language philosophy oder Untersuchungen gemäß der späteren formalen Logik hier nicht weiterhelfen: ἄλλης γὰρ πραγματείας⁸, unser Problem gehört in eine andersgeartete Untersuchung. In welche es gehört, ist auch gesagt: περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς⁹, es gehört in die Metapsychologie, nicht in eine empirische Psychologie moderner Art. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß demjenigen, der Metaphysik für Nonsense hält, auch die diesbezüglichen Äußerungen des Aristoteles als Nonsense erscheinen werden. Von Aristoteles her ist hierzu freilich zu sagen, daß ein solcher Mensch die Leistungsfähigkeit der Vernunft unterschätzt.

⁴ Cf. K. Bärthlein, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie I, Berlin 1972; H. Seidl, in: Philosophisches Jahrbuch 80 (1973) 196–200.

⁵ Eth. Nic. 1127a19sqq.

⁶ Cf. Fr. Dirlmeier, Aristoteles, Nikomachische Ethik, Berlin–Darmstadt 1964, 388 zu 90,3.

⁷ Cf. Peri hermeneias 16a3sqq.

⁸ Ibid. 16a9.

⁹ Ibid. 16a8.

3.

Wo sind die metaphysischen Grundlagen der Erkenntniswahrheit zu suchen, und wo können sie vielleicht gefunden werden? Eine Lösung scheint sich von Metaph. 1051a34 – 1052a11 anzubieten. Der überlieferte Text scheint Wahrheit und Falschheit als die primäre Bedeutung von „Seiend“ und „Nichtseiend“ auszugeben: τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος¹⁰. Indessen sind die Worte κυριώτατα ὄν, wie Sir David Ross (Metaph. II 275) erkannt hat, entweder eine in den Text eingedrungene Glosse, oder sie gehören in 1051a34: τὸ μὲν <κυριώτατα ὄν> κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν. Die spätere Lehre vom transzendentalen *verum* (*omne ens est verum*) ist jedenfalls bei Aristoteles nicht nachzuweisen; in Metaph. 1051a34 – 1052a11 wird ausgeführt, daß unsere Aussagen ihren Halt an der Wirklichkeit finden¹¹, was immer die Überzeugung des Aristoteles gewesen ist, und daß jedes Seiende der Erkenntnis zugänglich ist¹². Das besagt aber nicht, daß es eine den Dingen immanente oder ontologische Wahrheit gäbe: Wahrheit und Falschheit gibt es nicht in den Dingen, sondern nur im Denken, bezüglich des Einfachen und der Wesenheiten gibt es sie noch nicht einmal im Denken¹³.

4.

Selbst wenn Aristoteles die Lehre von der ontologischen Wahrheit verträte, wäre damit nicht mehr erreicht als mit seiner Auffassung, daß Erkennen und Aussagen ihren Halt an der dinglichen Ordnung finden. Hiermit ist nämlich noch keineswegs gewährleistet, daß es Dinge und Sachverhalte gibt, die von allen Menschen zu allen Zeiten in der gleichen Weise erkannt und beurteilt werden. Mehreres ist hier zu bedenken, nämlich die Verschiedenheit der Sprachen, der Kulturkreise, der Sitten usw., darüber hinaus ist zu fragen, ob nicht die Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen, auch wenn sie demselben Kulturkreis angehören, so beträchtlich sind, daß eindeutige Verständigungsmöglichkeit un erreichbar ist¹⁴. Diesbezüglich ist die Lehre des Aristoteles: Eindeutige Verständigung ist möglich, weil die

¹⁰ Metaph. 1051b1.

¹¹ Ibid. 1052a1.

¹² Cf. ibid. 993b30 im Zusammenhang mit der unmittelbar vorher präsentierten Lehre, daß Wahrheitserkenntnis immer Erkenntnis der Gründe ist und demzufolge die Seinsgründe von etwas in höherem Maße ἀληθεῖς, der Erkenntnis zugänglich, sind als das Begründete, 993b23 sqq.

¹³ Cf. ibid. 1027b25.

¹⁴ Cf. Nicolaus Cusanus, De coniecturis I n. 2: Es ist unmöglich, daß einer das, was ein anderer meint, „fehlerlos begreifen kann, wenn auch der eine näher herankommen mag als der andere“.

Wörter konventionelle Zeichen sind, über deren Gebrauch man sich einigen kann. Beträchtlich schwieriger ist zu erklären, daß „die seelischen Vorgänge, welche die Worte direkt symbolisieren, bei allen Menschen dieselben sind“¹⁵. Aristoteles löst dieses Problem durch die Theorie vom später so genannten νοῦς ποιητικός¹⁶.

Auf die aristotelische Wahrnehmungstheorie brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen; die Angleichung der Wahrnehmungsfähigkeit an das Wahrnehmbare kommt durch die Einwirkung eines stofflichen Dinges auf die stofflichen Sinnesorgane zustande; wir nehmen die Dinge so wahr, wie sie sind; die Frage, was die Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung und von unserer Erkenntnis sind, ist eine sinnlose Frage. Der νοῦς dagegen ist unstofflich und demzufolge von ganz anderer Beschaffenheit als alles Stoffliche. Diese Sonderstellung des νοῦς gegenüber den σώματα und gegenüber den psychischen Vermögen des Wahrnehmens und Strebens begründet Aristoteles durch einen Vergleich des νοῦς mit den Sinneswahrnehmung¹⁷.

Das Denken verhält sich analog zu seinen Objekten wie die αἴσθησις, das Wahrnehmungsvermögen, zu den Objekten der Wahrnehmung, aber nur in einer bestimmten Hinsicht. Das Erfassen der Wahrnehmungsobjekte durch die αἴσθησις beruht auf einem Affiziertwerden von Wahrnehmungsobjekten, d.h. auf einem πάσχειν. Mit dem Wort πάσχειν kann alles bezeichnet werden, was einer Person oder einer Sache widerfährt; jede Sinnesempfindung von Lust oder Schmerz kann πάσχειν heißen. Da auch das Denken das Erfassen von etwas ist, könnte argumentiert werden: Wie das, was wahrnimmt, durch das Wahrnehmungsobjekt affiziert wird, so wird auch das, was denkt, von den Objekten des Denkens affiziert, was bedeuten würde, daß das Denken durch Rezeptivität charakterisiert wäre in gleicher Weise wie die αἴσθησις¹⁸. Das weist Aristoteles zurück: Das Denken richtet sich immer auf Allgemeines; Begriffe von Singulärem gibt es nicht; das Allgemeine existiert nicht an sich selbst; folglich kann das Allgemeine als Objekt des Denkens nicht auf das Denkvermögen einwirken. Das Denken schafft seine Objekte, und hierin liegt der wesentliche

¹⁵ Peri hermeneias 16a6.

¹⁶ Der Ausdruck ποιητικός νοῦς findet sich erstmals bei Alexander von Aphrodisias; er muß jedoch vor Alexander als Bezeichnung für den aktiven νοῦς aufgekommen sein, weil Alexander ihn ohne jede kommentierende Bemerkung verwendet.

¹⁷ Textgrundlage für die aristotelische Lehre vom νοῦς ist De anima (= An.) III, 4–8; die besten modernen Kommentare hierzu sind: Aristotle, De anima, edited, with introduction and commentary, by Sir David Ross, Oxford 1961; Aristoteles, Über die Seele, übersetzt von W. Theiler, Berlin 1979 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 13); zum Teil veraltet und für unser Problem wenig ergiebig ist die Untersuchung von O. Hamelin, La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. Ouvrage publié avec une introduction par Edmond Barbotin, Paris 1953.

¹⁸ An. 429a13.

Unterschied von Denken und Wahrnehmen¹⁹. Der νοῦς ist ganz anders beschaffen als das auf Sinnesorgane angewiesene Wahrnehmungsvermögen. Da das Hauptmerkmal der αἰσθησις die Rezeptivität (πάσχειν) ist, kann die Rezeptivität nicht auch Hauptmerkmal des νοῦς sein. Der νοῦς als das, was denkt, steht nicht in physiologischer Gemeinschaft mit dem Leib und mit dessen Organen; es gibt kein Organ des Denkens. Hiergegen könnte eingewendet werden: 1. Es ist erwiesen, daß das Denken an Gehirnfunktionen gebunden ist. 2. Aristoteles selbst vergleicht den νοῦς als Denkfähigkeit mit einer Schreibtafel, auf der noch nichts geschrieben ist²⁰. Das heißt doch wohl, daß der Intellekt stofflich ist und an die Funktion von Organen gebunden ist, weiterhin, daß er seine Einsichten passiv aufnimmt, wie eine Tafel die Schrift passiv aufnimmt. – Beides aber, sowohl einzeln als auch zusammen genommen, ist kein Einwand gegen Aristoteles.

Zu 1: Daß das Denken Funktionen irgendwelcher Organe voraussetzt, war in der Antike bekannt²¹. Gemeint ist von Aristoteles folgendes: Zwar setzt die Tätigkeit des Denkens die Funktionen von Organen voraus, aber das Verstehen und Einsehen erfolgt ohne Einwirkung der Denkobjekte auf irgendwelche Organe.

Zu 2: Zwar wird der Intellekt mit einer leeren Tafel verglichen²², aber das bedeutet lediglich, daß der Intellekt von sich her keine aktualen Inhalte hat; es gibt keine aktual angeborenen Einsichten. Wenn wir den Tafelvergleich erklären, dann ist zu sagen: Der Intellekt ist eine Fähigkeit, aber er ist nicht die Tafel selbst. Die Schreibtafel ist „Bild für die zweite Stufe der innewohnenden Möglichkeit aller Formen der Mitteilung . . . Für den Stoiker ist, davon verschieden, die *tabula rasa* die Grundlage für die ersten von außen kommenden Eindrücke; vgl. Boethius *consol. philos.* 5 m. 4, 1 ff. (*ut quondam celeri stilo mos est aequore paginae quae nullas habeat notas pressas figere litteras*)“²³. Der νοῦς ist weder stofflich noch gibt es ein Organ des Denkens.

Nun ist zu fragen: Was setzt den νοῦς in Tätigkeit, wenn die Objekte des Denkens nicht auf ihn einwirken? Diese Frage wird in dem berühmten und zugleich berüchtigten Kapitel An. III 5 beantwortet. Es ist bekannt, daß die fünfzehn Zeilen dieses Kapitels mehr Erklärungsversuche hervorgerufen haben als irgendein anderer philosophischer Text und daß sie im 13. Jahrhundert Anlaß zur Kontroverse um die numerische Einheit oder Vielheit des Intellekts waren.

¹⁹ Die anderen Argumente aus An. III 4, mit denen Aristoteles den Unterschied des νοῦς gegenüber der αἰσθησις herausstellt, brauchen hier nicht berücksichtigt zu werden.

²⁰ An. 430a 1; cf. Platon, Theaitetos 191c 8 sqq.

²¹ Platon: Funktionen des Gehirns; Aristoteles: Funktionen des Herzens; des weiteren setzt das Denken die Funktionen der Sinnesorgane voraus.

²² An. 430a 1.

²³ W. Theiler, op. cit., 141 zu 430a 1.

5.

Da für die Interpretation jedes Wort dieses Kapitels wichtig ist, biete ich zuerst die Übersetzung. In der Textkonstitution folge ich, ausgenommen 430a22, der Ausgabe von Sir David Ross²⁴.

„Da es im gesamten Naturbereich²⁵ erstens Stoff²⁶ für jede Gattung gibt – er ist das, was der Möglichkeit nach jedes zur Gattung Gehörige ist – und zweitens das Ursächliche und Wirkende, insofern es alles wirkt, wie sich die Kunst²⁷ zu ihrem Material verhält, müssen diese Unterschiede auch in der Seele sein. Es gibt einen Geist von solcher Art, daß er zu allem wird, und einen von solcher, daß er alles wirkt [macht] als eine Aktivität²⁸ wie das Licht; denn auch das Licht macht auf gewisse Weise die möglichen Farben zu wirklichen Farben. Und²⁹ dieser Geist ist getrennt, leidensunfähig und unvermischt, da er dem Wesen nach Tätigkeit ist. Immer nämlich ist das Wirkende ehrwürdiger als das Leidende und der Grund³⁰ (ehrwürdiger) als der Stoff³¹. Aber nicht denkt er bald, bald nicht. Getrennt nur ist er das, was er ist; und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir behalten keine Erinnerung, weil dieses zwar leidensunfähig, der leidende Geist aber vergänglich ist. Und ohne dieses denkt nichts.“

6.

Die Unterscheidung von potentiellern und aktivem Intellekt ist in der Seele anzusetzen³². Deshalb kann der aktive Intellekt nicht eine göttliche Vernunft außerhalb der Seele sein. Denkbar wäre, daß der aktive νοῦς identisch ist mit dem als sich selbst denkenden νοῦς verstandenen ersten Beweger³³; aber das ist unmöglich, weil Metaph. XII nicht gestattet, den

²⁴ Sir David Ross, op. cit.

²⁵ φύσις ist die Wesenheit der Dinge, die das Prinzip der Veränderung in ihnen selbst haben, cf. Metaph. 1015a14.

²⁶ ὕλη als Bezeichnung für das Potentielle.

²⁷ τέχνη als praktisches Können.

²⁸ ἔξις in der Bedeutung Aktivität; W. Theiler, op. cit., 143, verweist auf An. 418b19; cf. Metaph. 1022b4 ἔξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου κτλ.

²⁹ W. Theiler, dem ich hier nicht zustimme, versteht καὶ in der Bedeutung von „auch“, op. cit., 143.

³⁰ ἀρχή.

³¹ Die folgende Stelle 430a19 τὸ δ' – 22 οὐ νοεῖ wird von Sir David Ross getilgt. Das ist zu viel; die Worte 430a22 ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ dürfen nicht athetiert werden. Ich folge hier W. Theiler.

³² Seele ist die erste Vollendung eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt und mit Werkzeugen für die Lebensführung ausgestattet ist; cf. An. 412a27 und 412b5. In 430a13 ist die Denkseele gemeint, cf. 431a14 τῇ . . . διανοητικῇ ψυχῇ.

³³ Metaph. 1074b33.

ersten Beweger als etwas aufzufassen, das der menschlichen Seele immanent sein könnte. Lediglich einen Hinweis kann Gener. An. 736b27–29 geben: „Physische Aktivität hat nichts mit der Aktivität des νοῦς gemeinsam; so bleibt nur übrig, daß der νοῦς allein von außen in den Organismus hineinkommt und daß er allein göttlich ist³⁴.“

Trotz aller Bedenken, in diesem Zusammenhang auf Gener. An. 736b27–29 zu verweisen³⁵, legt An. 408b18–19 „Der νοῦς scheint als eine Wesenheit hineinzugelangen und nicht der Zerstörung zu verfallen“ es nahe, den von außen kommenden νοῦς mit dem aktiven νοῦς³⁶ zu identifizieren³⁷.

Der aktive νοῦς verhält sich wie die Kunst zu ihrem Material. Was besagt diese Metapher? Sir David Ross³⁸ bietet folgende Erklärung: „ . . . one may suggest that by active reason he means the faculty by which we (1) form general conceptions, (2) grasp universal truth, and (3) from two universal truths infer a third . . . If this suggestion be right, ‘passive reason’ is called passive . . . because it depends on sense-perception either for all or for one of its premisses.“ Der eigentliche Unterschied zwischen aktivem und passivem Intellekt besteht nach Ross darin, daß beide verschiedenes Objekt haben: „ . . . the passive reason recognizes the presence of universals in particular things which are instances of them, the active reason divines the existence of abstractions that are never presented in experience“³⁹.

Dieser Interpretation stimme ich nicht zu⁴⁰: 1) Es gibt keinen Hinweis darauf, daß der aktive νοῦς andere Objekte hat als der passive. 2) Nichts deutet darauf hin, daß die Abstraktion der Mathematica, über die Aristoteles in Metaph. XIII 3 recht ausführlich handelt, vom aktiven νοῦς vorgenommen wird, wie Sir David Ross⁴¹ meint. 3) Aristoteles sagt nirgendwo, das Erfassen allgemeingültiger Wahrheiten und das Schließen aus zwei allgemeingültigen Prämissen komme dem aktiven νοῦς zu. 4) Die von Ross vorgelegte Interpretation ist nur deshalb möglich, weil Ross An. 430a22 ἀλλ’ οὐχ ὅτῃ μὲν νοεῖ ὅτῃ δ’ οὐ νοεῖ tilgt⁴². Der aktive νοῦς denkt immer; hierdurch unterscheidet er sich wesentlich vom passiven. Dieser

³⁴ Gener. An. 744b21 will ich nicht heranziehen, weil diese Stelle wahrscheinlich korrupt ist.

³⁵ In 736b27–29 wird nicht zwischen potentiell und aktivem νοῦς unterschieden; überdies wird dort nur gesagt, daß der νοῦς sich nicht wie die anderen Seelenvermögen aus dem Sperma entwickelt, sondern „von außen in den Organismus hineinkommt“.

³⁶ An. III 5.

³⁷ An. 408b18–29 enthält einige Berührungen mit An. III 5.

³⁸ Op. cit., 47.

³⁹ Ibid., 46.

⁴⁰ Cf. I. Düring, Aristoteles, Heidelberg 1966, 581.

⁴¹ V. adnot. 39.

⁴² Cf. supra p. 6 n. 5.

Satz⁴³ macht Dürings Vermutung⁴⁴ „Vielleicht meint Aristoteles das abstrakt-konstruktive Denken überhaupt“ unmöglich; das abstrakt-konstruktive Denken ist nicht immer in Tätigkeit.

Was aber ist gemeint, wenn Aristoteles sagt, der aktive νοῦς verhalte sich wie die Kunst zu ihrem Material? I. Düring hält es für „die natürlichste Erklärung dieser Metapher . . ., daß der Geist frei und konstruktiv operiert, ohne sich direkt auf Wahrnehmungsbilder zu stützen“⁴⁵. Das ist keineswegs die „natürlichste Erklärung dieser Metapher“. Wenn Aristoteles Metaphern verwendet, sind die Metaphern Schritt für Schritt zu übertragen, wenn auch nicht in allen Einzelheiten; andernfalls würde es sich um κενολογεῖν . . . καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς⁴⁶ handeln. Die einzig richtige Deutung, die übrigens trotz aller Kontroversen um die Einheit oder Vielheit des aktiven Intellekts von griechischen, arabischen und lateinischen Kommentatoren geboten wurde, ist die von W. Theiler vorgelegte: „ . . . während bei der Wahrnehmung der Gegenstand außen ist und so wirkend . . ., daß die Möglichkeit der Wahrnehmung verwirklicht wird, ist beim Denken der Denkgegenstand nicht außen; er fällt mit dem Denken zusammen; das Denken hat die Führung. Da ist also eine höhere Instanz nötig, um das Denken anzutreiben, ein Wirkendes, Tätiges . . ., eben der später sogenannte νοῦς ποιητικός . . .“⁴⁷.

Für die Interpretation der Kunst-Metapher ergibt sich: Der aktive Intellekt schafft nicht aus dem Nichts; er wirkt auf bestehende ὄλη ein, die er aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. Wenn wir fragen, was die ὄλη für den aktiven Intellekt ist, ergibt sich aus An. III 5 als einzige Antwort: Die ὄλη ist der potentielle νοῦς. Entsprechend den Eingangsworten des Kapitels muß an eine Einwirkung des aktiven auf den potentiellen νοῦς gedacht werden; der aktive νοῦς verhält sich zum passiven wie die Kunst zu ihrem Material. Der passive oder der potentielle Intellekt wird alles: Hiermit kann nur der Akt des Begreifens gemeint sein; im Erkenntnisakt wird der potentielle νοῦς identisch mit seinem Objekt. Das bedeutet, daß der Akt der begrifflichen Erfassung dem potentiellen Intellekt zugeschrieben wird. Welche Funktion aber hat der aktive Intellekt im Erkenntnisvorgang? Gesagt wird, er mache alles⁴⁸ als eine Aktivität wie das Licht und verhalte sich wie die Kunst zu ihrem Material⁴⁹. Die Lichtmetapher ist einigermaßen aufschlußreich; Licht ist „Vollendung des Transparenten“⁵⁰. Die beiden Stellen, An. 418b9 und 419a11, sind ein Beispiel

⁴³ An. 430a22.

⁴⁴ I. Düring, op. cit., 581sq.

⁴⁵ Ibid., 581.

⁴⁶ Metaph. 1079b26.

⁴⁷ W. Theiler, op. cit., 142.

⁴⁸ An. 430a15; cf. ibid. a12.

⁴⁹ Ibid. 430a12.

⁵⁰ Ibid. 418b9; 419a11.

dafür, daß Aristoteles ἐνέργεια und ἐντελέχεια in gleicher Bedeutung verwendet. Der aktive Intellekt ist, wie sich aus der Lichtmetapher ergibt, ἐνέργεια oder ἐντελέχεια⁵¹; da er immer denkt⁵², ist er zweite Entelechie, der nichts von Möglichkeit beigemischt ist. Nun können die Metaphern von der Kunst und vom Licht interpretiert werden: Die τέχνη⁵³ stellt ihren Gegenstand her, indem sie das vorgegebene Material bearbeitet und zum Kunst Ding macht. Mit der Metapher kann nur gemeint sein, daß der aktive Intellekt derart auf den passiven einwirkt, daß dieser mit seinen Objekten identisch wird, indem er sie erfaßt. Gemeint ist folgendes: Der Übergang vom Nichtwissen zum Wissen ist ein Übergang von der Potenz zum Akt; dieser Übergang erfordert, daß etwas in uns ist, welches, getrennt und verschieden von unserem Denkvermögen, immer aktuales Wissen hat⁵⁴. Weil der aktive νοῦς von unserem Denkvermögen, dem potentiellen νοῦς, getrennt und verschieden ist, sind wir meist des aktiven νοῦς nicht gewahr; dennoch aber steht er mit unserem Denkvermögen in irgendeiner Beziehung und führt es zur aktualen Erkenntnis und zum aktualen Wissen. Wenn diese Interpretation richtig ist, wirkt der aktive Intellekt auf den potentiellen ein; dieser ist eine Art gestaltbarer ὕλη⁵⁵. Das heißt: Der potentielle Intellekt ist nicht selbst Stoff, aber er ist gestaltbar wie der Stoff⁵⁶. In den gestaltbaren νοῦς, der wie gestaltbarer Stoff ist, prägt der aktive νοῦς die Wesensformen wißbarer Dinge ein. Hieraus ergibt sich, daß der in An. 430a24 genannte παθητικὸς νοῦς der potentielle νοῦς ist; es geht nicht an, unter beiden etwas Verschiedenes zu verstehen.

Der aktive νοῦς ist „getrennt“⁵⁷, d. h. selbständiger Existenz fähig. Das bedeutet, daß der aktive νοῦς, der eine Zeitlang mit dem potentiellen νοῦς vereinigt ist, von ihm getrennt werden kann: Im Tod vergeht der potentielle Intellekt, während der aktive νοῦς überlebt. Zweifellos ist Aristoteles der Auffassung, daß der aktive νοῦς nicht entsteht; denn Unsterbliches ist unentstanden. Hiermit stimmt überein, daß dieser νοῦς von außen in den Organismus hineinkommt⁵⁸.

Der aktive νοῦς ist leidensunfähig⁵⁹: Er ist gänzlich vom Organismus unabhängig und empfängt keine Eindrücke⁶⁰; auf ihn kann nichts einwirken, weil er keine unverwirklichte Potentialität in sich enthält. „Unver-

⁵¹ Cf. ibid. 430a18.

⁵² Ibid. 430a22.

⁵³ Ibid. 430a12.

⁵⁴ Cf. ibid. 430a18 τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια und 430a22: Der aktive Intellekt denkt immer.

⁵⁵ Cf. ibid., 430a10.

⁵⁶ ὕλη ist Bezeichnung für das Potentielle und Gestaltbare; auch Unstoffliches hat ὕλη, z. B. die Zahlen, cf. Metaph. 1036a9–12 und 1059b16 über die intelligible ὕλη.

⁵⁷ An. 430a17 χωριστός.

⁵⁸ Ibid. 408b18–19; Gener. An. 736b27–29.

⁵⁹ An. 430a18.

⁶⁰ Cf. ibid. 408a18–28.

mischt“ – An. 430a18 – hebt noch eigens hervor, daß der aktive νοῦς keine Gemeinschaft mit dem Organismus hat und nicht mit Potentialität durchsetzt ist. Die Begründung heißt⁶¹: Er ist seinem Wesen nach Tätigkeit. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß diese ἐνέργεια jede Passivität und Potentialität ausschließt. Die zusätzliche Begründung, „immer nämlich ist das Wirkende ehrwürdiger als das Leidende und der Grund als der Stoff“⁶², darf nicht überraschen: Zwischen δύναμις oder ὕλη und ἐνέργεια oder ἐντελέχεια besteht ein ontologisches Rangverhältnis; das der Möglichkeit nach Seiende ist ontologisch von niedererem Rang als das aktual Seiende.

Als reine Aktualität denkt der aktive νοῦς immer⁶³; wäre er mit Potentialität vermischt, dann würde er bald denken, bald nicht denken. Die dann folgenden Worte⁶⁴ haben folgende Bedeutung: Solange der aktive νοῦς im menschlichen Organismus gegenwärtig ist, ist sein Wesen verdeckt; in seiner Reinheit existiert er, wenn er vom Organismus getrennt ist. Hiermit dürfte auch gemeint sein, daß der aktive νοῦς nach der Trennung vom Leib sein Wissen nicht verliert.

„Wir behalten keine Erinnerung“⁶⁵: Gemeint ist mit Sicherheit, daß das Gedächtnis nicht den Tod überdauert; vgl. An. 408b27–29: „ . . . Man erinnert sich bei der Zerstörung dessen, was den νοῦς hat, nicht . . . ; . . . der νοῦς ist wohl etwas Göttlicheres und leidensunfähig“. Gemeint ist aber auch, daß wir keine Erinnerung an die Zeit behalten, während der der aktive νοῦς getrennt vom Leib existiert: Es gibt keine Wiedererinnerung im platonischen Sinne⁶⁶. Die Begründung heißt: „Dieses ist leidensunfähig, der leidende Geist aber ist vergänglich.“⁶⁷ Gedächtnis als das Bewahren von Eindrücken setzt ein „Erleiden“ voraus, nämlich die Rezeptivität der Eindrücke. Diese Begründung zeigt, daß Aristoteles hauptsächlich daran denkt, daß das Gedächtnis nicht über den Tod hinaus besteht. Weil der aktive νοῦς leidensunfähig ist, rezipiert er keine Eindrücke; der potentielle νοῦς vergeht beim Tod des Menschen mit der gesamten Seele, also auch mit dem Gedächtnis.

Die Schlußworte des Kapitels⁶⁸ heißen: καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ. Sie können bedeuten⁶⁹:

1. Und ohne den potentiellen Intellekt denkt der aktive nichts.
2. Und ohne den aktiven Intellekt denkt der potentielle Intellekt nichts.

⁶¹ Ibid. 430a18.

⁶² Ibid. a18–19.

⁶³ Ibid. a22.

⁶⁴ Ibid. a22–25.

⁶⁵ Ibid. a23–24.

⁶⁶ W. Theiler, op. cit., 144.

⁶⁷ An. 430a24.

⁶⁸ Ibid. a25.

⁶⁹ Cf. Sir David Ross, Aristotle, London (repr.) 1971, 152.

3. Und ohne den potentiellen Intellekt denkt nichts.

4. Und ohne den aktiven Intellekt denkt nichts.

Willy Theiler entscheidet sich für die erste Möglichkeit: „ἀνευ τούτου drückt die *condicio sine qua non* aus . . . Immer ist das Materielle . . . in diesem Sinne *condicio* . . . “⁷⁰. Ich bestreite nicht, daß das Materielle und Potentielle *condicio* für die Aktuierung ist, indessen scheint mir das mit dem Schlußsatz nicht gemeint zu sein. Der aktive Intellekt denkt immer⁷¹; sein wahres Wesen besitzt er nach der Trennung vom Organismus und auch nach der Trennung vom potentiellen Intellekt⁷². Das aber widerspricht der ersten oben genannten Möglichkeit; der aktive Intellekt denkt auch nach der Trennung vom potentiellen Intellekt immer. Die Gegenwart des aktiven νοῦς ist unerläßliche Bedingung für aktuales Denken; der aktive Intellekt ist es, der den potentiellen Intellekt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überleitet; als reine Tätigkeit denkt der aktive Intellekt auch ohne den potentiellen. Hiermit ist die erste Möglichkeit hinfällig. Daß nur solche aus Stoff und Form bestehenden Seienden aktual denken, welche die Denkfähigkeit haben (dritte Möglichkeit), ist selbstverständlich und braucht nach den Eingangsworten des Kapitels nicht eigens am Schluß gesagt werden. Was die zweite Möglichkeit betrifft, so ist durch den Anfang des Kapitels längst geklärt, was hiermit gemeint ist. Somit bleibt die vierte Möglichkeit: Es gibt überhaupt kein Denken ohne den aktiven Intellekt⁷³.

Abschließend ist noch eine kurze Bemerkung zu einer weit verbreiteten Interpretation zu machen: Viele trennen den passiven Intellekt⁷⁴ vom potentiellen Intellekt. Diese Auffassung ist falsch; was gegen sie vorzutragen ist, wurde von W. Theiler⁷⁵ gesagt.

7.

Nicht zu verkennen ist die Relevanz dieser Theorie, mit welcher Aristoteles es unternimmt, die Fähigkeit des menschlichen Denkens, wahre Einsichten zu erlangen, ontologisch zu fundieren. Wahre Erkenntnis ist nicht irgendwelchen Kulturkreisen vorbehalten, sondern allen Menschen zugänglich, wenngleich Aristoteles die Athener für die in jeder Hinsicht am besten begabten hielt⁷⁶. Dies, zugleich jedoch auch die Schwierigkeiten und Dun-

⁷⁰ W. Theiler, op. cit., 144.

⁷¹ An. 430a 22.

⁷² Ibid. a 22–23.

⁷³ Sir David Ross, Aristotle, op. cit., 152; id., De anima, op. cit., 48, “and without the active reason nothing thinks”.

⁷⁴ παθητικὸς νοῦς, An. 430a 24.

⁷⁵ W. Theiler, op. cit., 142 sq.

⁷⁶ Cf. Pol. 1327b 20–38. Zu diesem Themenbereich cf. meine Abhandlung „Überein-

kelheiten der aristotelischen Ausführungen über den aktiven Intellekt, sind Anlaß dafür, daß die griechischen Kommentatoren Klarheit zu schaffen sich bemühten. Zudem ist die νοῦς-Theorie des sogenannten mittleren und neuen Platonismus auch als Auseinandersetzung mit Aristoteles konzipiert. Beeinflußt von der νοῦς-Theorie des Aristoteles ist auch die stoische Logos-Lehre, worüber die andersgeartete Terminologie nicht hinwegtäuschen darf, wenngleich die primären Impulse von Heraklit ausgingen. Ich werde mich darauf beschränken, einige Positionen darzustellen, nämlich die des Alexander von Aphrodisias (um 200), des Themistios (4. Jhdt.), des Johannes Philoponos und des Averroes. Kurz werde ich auf Albertus Magnus und Thomas von Aquin hinweisen.

8.

Alexander von Aphrodisias⁷⁷

Das vornehmste Vermögen der menschlichen Seele ist der νοῦς⁷⁸; als Seelenvermögen ist es vergänglich, wie die menschliche Seele vergänglich ist⁷⁹. Dieses rationale Seelenvermögen ist in zwei rationale Vermögen unterteilt: in das praktische und in das theoretische⁸⁰. Gegenstände des theoretischen Vermögens sind die αἰδία καὶ ἀναγκαῖα⁸¹, also die Gegenstände der Wissenschaft, weshalb das theoretische Seelenvermögen auch νοῦς ἐπιστημονικός τε καὶ θεωρητικός heißt⁸². Gegenstand des rationalen praktischen Vermögens ist der Bereich, innerhalb dessen unsere Aktivität, etwas zu vollbringen und herzustellen, sich entfaltet, ohne daß hierbei jeweils Einsicht in die Wesensgründe besteht oder erlangt wird. Urteilen ohne Einsicht in die Wesensgründe heißt: δοξάζειν; das praktische Seelenvermögen wird entsprechend seinem Objektbereich νοῦς πρακτικός τε καὶ δοξαστικός καὶ βουλευτικός genannt⁸³. „Vermögen“, „Fähigkeit“ heißt bei Aristoteles δύναμις; demgemäß wird das zweifach gegliederte rationale Seelenvermögen von Alexander als ὁ δυνάμει νοῦς bezeichnet⁸⁴.

stimmung und Verschiedenheit der Menschen“, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13 (1978) 88–104.

⁷⁷ Text: *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo Bruns, *Supplementum Aristotelicum* II, Berlin 1887; cf. ferner P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège 1942.

⁷⁸ *De anima liber cum mantissa*, op. cit., 90, 15.

⁷⁹ Ibid.; Alexander hält ebenso wie Aristoteles die menschliche Seele für vergänglich.

⁸⁰ Ibid., 81, 8sq.; cf. hierzu Aristoteles, *Eth. Nic.* 1139a5–15.

⁸¹ *De anima liber* . . . , op. cit., 81, 7.

⁸² Ibid., 81, 12.

⁸³ Ibid., 81, 10.

⁸⁴ Ibid., 81, 23.

Das rationale Seelenvermögen kann sich in der Erkenntnis allem angleichen⁸⁵; d. h. es kann im Erkenntnisakt die Wesensformen aller Dinge aufnehmen. Von hier aus ergibt sich eine andere Bezeichnung des rationalen Seelenvermögens: Dasjenige, das die Wesensformen aufnimmt, nennt Aristoteles ὕλη⁸⁶; daher ist das rationale Seelenvermögen der νοῦς ὑλικός⁸⁷, was selbstverständlich nicht bedeutet, das rationale Seelenvermögen sei stofflich⁸⁸. Das Ergebnis der Aktuierung des rationalen Seelenvermögens durch Gewöhnung und Belehrung⁸⁹ ist der „erworbene Verstand“, ἐπίκτητος νοῦς⁹⁰. Der ἐπίκτητος νοῦς besitzt das Erkennen als feste Grundhaltung und verhält sich zum δυνάμει νοῦς oder ὑλικὸς νοῦς als das εἶδος zur ὕλη. Das ist nicht nur ein Vergleich: Das Erkennen als feste Grundhaltung (ἐξίς) ist die Wesensform und erste Vollendung des potentiellen Verstandes⁹¹. Alle Menschen bis auf wenige Ausnahmen⁹² besitzen den νοῦς ὑλικός, wobei mehr oder weniger Begabung zu konstatieren ist⁹³; wenngleich das rationale Seelenvermögen keineswegs bei allen Menschen durch ἀσκησις und μάθησις⁹⁴ aktuiert ist, kann dennoch allen, die von Natur den ὑλικὸς νοῦς haben, ein Anteil am ἐπίκτητος νοῦς zugesprochen werden, insofern sie, „von Natur geleitet“⁹⁵, Allgemeinbegriffe bilden und, wenn auch in engen Grenzen, urteilen können⁹⁶. Diesen naturhaften Anteil am ἐπίκτητος νοῦς versteht Alexander als den κοινὸς νοῦς⁹⁷.

Da alles in der Möglichkeit Befindliche durch etwas Aktuales in die Wirklichkeit übergeleitet wird, muß es einen aktiven νοῦς geben als Ursache dafür, daß der ὑλικὸς νοῦς zum ἐπίκτητος νοῦς wird⁹⁸. Der ποιητικὸς νοῦς ist nicht wiederum durch einen anderen Intellekt aktuiert, sondern er ist reine Wirklichkeit ohne jede Potentialität⁹⁹. Als reine Wirklichkeit ist der ποιητικὸς νοῦς unvergänglich¹⁰⁰, während der ἐπίκτητος νοῦς

⁸⁵ Ibid., 106, 25–26; cf. Aristoteles, An. 431b21: „Die Seele ist gewissermaßen alle Seiende.“

⁸⁶ So auch Alexander, cf. De anima liber . . . , op. cit., 81, 24–25.

⁸⁷ Ibid., 81, 24; 106, 19. 24. 25.

⁸⁸ Ibid., 106, 20–23.

⁸⁹ Ibid., 81, 25.

⁹⁰ Ibid., 82, 1; 107, 21–28.

⁹¹ Ibid., 81, 25–26; cf. 107, 22–24.

⁹² Ibid., 81, 21.

⁹³ Ibid., 81, 27–28.

⁹⁴ Cf. ibid., 82, 2.

⁹⁵ Ibid., 82, 13–14.

⁹⁶ Ibid., 82, 12–14.

⁹⁷ Ibid., 82, 14; auf den κοινὸς νοῦς kommen auch andere Kommentatoren zu sprechen; es geht hierbei um die Interpretation von Aristoteles, An. 408b29–30; dort ist mit κοινόν das vernunftbegabte Sinnenwesen gemeint.

⁹⁸ De anima liber . . . , op. cit., 88, 23–24.

⁹⁹ Ibid., 88, 24 sqq.; 89, 11–12. 17; 108, 34 sqq.

¹⁰⁰ Ibid., 89, 16; 90, 23; 108, 29.

vergänglich ist wie der νοῦς ὑλικός, dessen Entelechie er ist¹⁰¹. Aristoteles bestimmt¹⁰² den unbewegten Beweger als νοῦς, der sich selbst denkt und der reine Wirklichkeit ohne jede Potentialität ist. Alexander identifiziert den ποιητικὸς νοῦς mit dem ersten unbewegten Beweger; der ποιητικὸς νοῦς ist das πρῶτον αἴτιον¹⁰³. Folglich ist dieser νοῦς nicht Teil oder Vermögen der Seele¹⁰⁴, sondern kommt von außen in die Seele¹⁰⁵.

Hinsichtlich der Frage nach der numerischen Einheit oder Vielheit des aktiven Intellekts ergibt sich also: Der νοῦς ποιητικός ist identisch mit dem ersten unbewegten Beweger und als solcher numerisch einer.

Wenn wir die Theorie des Alexander mit der des Aristoteles vergleichen, ergibt sich folgendes: Vom ἐπίκτητος νοῦς findet sich bei Aristoteles nichts; bezüglich der Theorie vom aktiven Intellekt stimmt Alexander in folgenden Punkten mit Aristoteles überein: Der aktive Intellekt ist weder Teil noch Vermögen der menschlichen Seele, sondern gelangt von außen in sie hinein; er allein ist unsterblich. Abweichend von Aristoteles identifiziert Alexander den aktiven Intellekt mit dem ersten unbewegten Beweger. Diese Deutung widerspricht der deistischen Lehre der aristotelischen Metaphysik; wenngleich Aristoteles sich nicht darüber ausläßt, was genau unter dem aktiven Intellekt zu verstehen ist, kann mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden, daß der aktive Intellekt eine der unstofflichen Intelligenzen ist.

9.

Themistios¹⁰⁶

Die von Alexander gebotene Deutung, der νοῦς ποιητικός sei der erste unbewegte Beweger, wird von Themistios abgelehnt mit dem Hinweis auf An. 430a10–14, wonach der Unterschied von Potenz und Akt die gesamte Physis und somit auch die menschliche Seele betrifft¹⁰⁷. Demzufolge muß der aktive Intellekt etwas in der Seele sein; er ist der vorzüglichste Seelenbestandteil¹⁰⁸. Themistios interpretiert Aristoteles' An. III 5 in folgender Weise: Zu unterscheiden sind νοῦς παθητικός¹⁰⁹, νοῦς δυνάμει und νοῦς

¹⁰¹ Ibid., 90, 14–16; 91, 2–3.

¹⁰² Metaph. 1072b19sq.; 1074b34.

¹⁰³ De anima liber . . ., op. cit., 89, 18.

¹⁰⁴ Ibid., 108, 22–23.

¹⁰⁵ Ibid., 89, 19–20; 108, 22; cf. Aristoteles, An. 408b18–19; Gener. An. 736b27–29.

¹⁰⁶ Text: Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis, ed. Ricardus Heinze, Commentaria in Aristotelem Graeca, V 3, Berlin 1899.

¹⁰⁷ Ibid., 102, 36sq.

¹⁰⁸ Ibid., 103, 4–6.

¹⁰⁹ Cf. Aristoteles, An. 430a24.

ποιητικός. Was die Abhebung des νοῦς παθητικός vom νοῦς δυνάμει¹¹⁰ anbelangt, so beruft sich Themistios zu Unrecht auf Theophrast¹¹¹. Der νοῦς παθητικός ist mit dem Organismus verbunden, nicht von ihm trennbar und somit vergänglich¹¹². Themistios identifiziert den νοῦς παθητικός mit den an ihnen selbst irrationalen Seelenvermögen¹¹³, von denen Platon im *Timaios*¹¹⁴ handelt; diese Seelenvermögen sind in der rationalen Seele nicht gänzlich irrational¹¹⁵, was dadurch bewiesen ist, daß sie der Vernunft folgen können¹¹⁶. Hieraus ergibt sich, daß der νοῦς παθητικός ein πάθος λογικόν, eine vernunftgemäße Rezeptivität ist: Die irrationalen Seelenvermögen sind aufgrund der Gegenwart des Intellekts fähig, auf die Vernunft hinzuhören¹¹⁷, und haben Anteil an der Vernunft. Diese Vereinigung aus Irrationalem und Rationalem, ein aus ὕλη und εἶδος bestehendes σύνολον, womit der νοῦς παθητικός gemeint ist, versteht Themistios als den νοῦς κοινός¹¹⁸.

Im Gegensatz zum νοῦς παθητικός verbindet sich der νοῦς δυνάμει nicht mit dem Organismus¹¹⁹, er hat kein körperliches Organ¹²⁰, nimmt die Wesensformen auf, ist leidensunfähig, kann selbständig existieren¹²¹ und ist gleichsam der Vorläufer des νοῦς ποιητικός¹²², so wie die Helligkeit Vorläufer des Lichtes und die Blume Vorläufer der Frucht ist¹²³. Der Vergleich besagt: In allen Naturbereichen wird der vollendende Abschluß nicht unvermittelt gegenwärtig, „sondern vor dem Vollendeten geht weniger Vollendetes, das aber dem Vollendeten verwandt ist, einher“¹²⁴. So ist der δυνάμει νοῦς zwar selbständiger Existenz fähig, „unvermischt und leidensunfähig“, aber nicht in gleicher Weise wie der νοῦς ποιητικός¹²⁵, sondern in Abhängigkeit von ihm, „so wie wir auch von der Sonne sagen, sie sei in höherem Maße selbständiger Existenz fähig als die Helligkeit“¹²⁶, d.h. so wie das Licht gesondert von den Farben existieren kann, aber in Abhängigkeit von der Lichtquelle.

¹¹⁰ Themistii in libros . . . , op. cit., 101, 5 sqq.

¹¹¹ Ibid., 108, 14 sqq.; cf. W. Theiler, op. cit., 143.

¹¹² Themistii in libros . . . , op. cit., 105, 28 sq.; 106, 14.

¹¹³ Ibid., 106, 15 sqq.

¹¹⁴ Loc. cit., 69 c sqq.

¹¹⁵ Themistii in libros . . . , op. cit., 107, 7 sqq.

¹¹⁶ Ibid., 107, 8.

¹¹⁷ Ibid., 107, 18–21.

¹¹⁸ Ibid., 106, 14; v. supra p. 13.

¹¹⁹ Ibid., 105, 24–25.

¹²⁰ Ibid., 105, 25.

¹²¹ Ibid., 105, 23–24.

¹²² Ibid., 105, 30–31.

¹²³ Ibid., 105, 31–32.

¹²⁴ Ibid., 105, 32–34.

¹²⁵ Ibid., 105, 34–35.

¹²⁶ Ibid., 106, 7.

Der *δυνάμει νοῦς* ist in den einzelnen Menschen zeitlich früher als der *νοῦς ποιητικός* (die Vernunftbegabung ist in den einzelnen Menschen zeitlich früher als die Aktuierung der Vernunftbegabung); von Natur früher ist der *νοῦς ποιητικός*¹²⁷. Sowohl der *νοῦς δυνάμει* als auch der *νοῦς ποιητικός* gelangen von außen in den Menschen¹²⁸; sie sind keine mit dem Organismus verbundenen Vermögen. Die zwischen den beiden *νοῖ* und dem Organismus vermittelnde Instanz ist der *νοῦς παθητικός*.

Wie jedes in der Möglichkeit Befindliche von etwas aktuiert werden muß, das selbst aktual ist, so bedarf es des *νοῦς ποιητικός*, des aktualen und vollendeten *νοῦς*, damit der *δυνάμει νοῦς* aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeleitet wird¹²⁹. Der *νοῦς ποιητικός* bewegt den *δυνάμει νοῦς*¹³⁰ und bewirkt in ihm das Erkennen als feste Grundhaltung¹³¹. *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς δυνάμει* sind *εἶδος* und *ὕλη* des menschlichen Verstandes¹³², was bedeutet, daß der *νοῦς ποιητικός* die Wesensform des potentiellen Verstandes ist¹³³: „Die Wesensbestimmtheit eines jeden Individuums (das Ich-Sein, *τὸ ἐμοὶ εἶναι*) stammt von der Seele, aber nicht von der ganzen Seele. Sie stammt nämlich nicht vom Wahrnehmungsvermögen, weil dieses die *ὕλη* der Einbildungskraft ist, nicht von der Einbildungskraft, weil diese die *ὕλη* des potentiellen Intellekts ist.“ Diese Stelle legt übrigens nahe, den *νοῦς παθητικός* mit der Einbildungskraft zu identifizieren; indessen ist das nicht die Auffassung des Themistios¹³⁴. „Sie stammt auch nicht vom potentiellen Intellekt; denn dieser ist *ὕλη* des *νοῦς ποιητικός*. Dieser nämlich ist als einziger Wesensform im wahren Sinne, oder vielmehr Wesensform der Wesensformen, die anderen Seelenkräfte aber sind zugleich Substrat und Wesensform. Die Natur ging so vor, daß sie diese als Wesensformen für das Tieferstehende verwendete und als *ὕλη* für das Höherstehende. Die letzte und höchste Wesensform ist der *νοῦς ποιητικός* . . . Wir selbst also sind der *νοῦς ποιητικός*“, d.h. unsere Wesensform im eigentlichen Sinne ist der aktive Intellekt.

Was die Frage nach der Einheit oder Vielheit des *νοῦς ποιητικός* betrifft, so bietet Themistios folgende Lösung: Der Lichtvergleich¹³⁵ legt scheinbar nahe, die numerische Einheit anzunehmen¹³⁶. Zu beachten ist jedoch, daß Aristoteles den aktiven Intellekt zwar mit dem Licht, aber nicht mit der

¹²⁷ Ibid., 106, 9–14.

¹²⁸ Ibid., 106, 10. 12 ἐγγίγνεσθαι, παραγίγνεσθαι.

¹²⁹ Ibid., 98, 28–32.

¹³⁰ Ibid., 98, 30–31.

¹³¹ Ibid., 98, 30–32.

¹³² Ibid., 100, 16–37.

¹³³ Ibid., 100, 28–101, 1.

¹³⁴ Cf. supra p. 15.

¹³⁵ Aristoteles, An. 430a15–17.

¹³⁶ Themistii in libros . . ., op. cit., 103, 21 sqq.

Sonne vergleicht¹³⁷. Das bedeutet folgendes: Das Licht verteilt sich im Ausgang von seiner Quelle, der Sonne, und gelangt zu den Sehorganen der einzelnen Menschen¹³⁸. Ebenso verhält es sich mit νοῦς ποιητικός und νοῦς δυνάμει: Die Quelle der vielen νοῖ ποιητικοί ist der eine νοῦς ποιητικός, an dem alle Menschen partizipieren¹³⁹. Von dem einen νοῦς ποιητικός gehen die vielen νοῖ ποιητικοί, die höchsten menschlichen Wesensformen, aus; sie vereinigen sich mit den vielen νοῖ δυνάμει als ihrer ὕλη und aktuieren den jeweils individuellen menschlichen Verstand¹⁴⁰. Die Wesenseinheit der vielen νοῖ ποιητικοί, begründet durch die Partizipation an dem einen überindividuellen νοῦς ποιητικός, ist Grund für die κοινὰ ἔννοιαι, für Verständigungsmöglichkeit, für Lehren und Lernen¹⁴¹. In der Vereinigung mit dem potentiellen Intellekt erleuchtet diesen der νοῦς ποιητικός, was in der Weise zu verstehen ist, daß der aktive Intellekt das potentiell Intelligible aus dem Sinnenfälligen entnimmt und es aktual intelligibel macht¹⁴². Erleuchtet vom aktiven Intellekt bildet der νοῦς δυνάμει die Allgemeinbegriffe und setzt die Begriffe zu Urteilen zusammen¹⁴³. Als Ort der Allgemeinbegriffe und überhaupt des Wissens ist der aktuierte Intellekt der καθ' ἑξιν νοῦς.

10.

Auf Johannes Philoponos sei deswegen eingegangen, weil er der erste Vertreter des christlichen Aristotelismus ist und in seiner Bedeutung einem Thomas von Aquin verglichen werden kann¹⁴⁴.

Da der unter dem Namen des Philoponos überlieferte Kommentar zu Aristoteles, *De anima* III gemäß Hayducks plausibler Argumentation¹⁴⁵ nicht von Philoponos stammt, sondern wohl dem Stephanos von Alexandrien zuzuweisen ist, gehe ich zunächst kurz auf Philoponos' Kommentar zum ersten Buch von *De anima*¹⁴⁶ ein.

Philoponos lehnt wie Themistios¹⁴⁷ die von Alexander vorgenommene Interpretation ab, wonach der aktive Intellekt in der ψυχὴ identisch mit

¹³⁷ Ibid., 103, 34–35.

¹³⁸ Ibid., 103, 33–34.

¹³⁹ Ibid., 104, 2 sqq.

¹⁴⁰ Ibid., 103, 32; cf. 103, 21 sqq.

¹⁴¹ Ibid., 103, 38 sqq.

¹⁴² Ibid., 99, 1 sqq.

¹⁴³ Ibid., 109, 4 sqq.

¹⁴⁴ Text: Ioannis Philoponi in Aristotelem de anima libros commentaria, ed. Michael Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV, Berlin 1897.

¹⁴⁵ Ibid., V.

¹⁴⁶ Ad An. 408b18. b29.

¹⁴⁷ Cf. supra p. 14 n. 9.

dem ersten unbewegten Bewegter sei: Diese Deutung widerspricht dem Aristoteles-Text¹⁴⁸; der göttliche Intellekt gelangt nicht als eine Wesenheit in die Menschen hinein¹⁴⁹. Wenn Aristoteles¹⁵⁰ sagt, der Intellekt gelange als eine Wesenheit in die Menschen und sei unvergänglich, dann ist hiermit gemeint, daß der νοῦς nicht aus dem Stoff und auch nicht aus der Vereinigung der Seele mit dem Leib entsteht, sondern wie jede Wesensform von außen in den Stoff gelangt. Durch seine Unvergänglichkeit unterscheidet sich der aktive Intellekt von den anderen Wesensformen¹⁵¹.

Der Verfasser des Kommentares zu *De anima* III faßt den Inhalt von *De anima* III 5 in zehn Thesen zusammen¹⁵²: 1. Der Intellekt bewirkt alles. 2. Er wirkt aufgrund seiner Wesenheit; da seine Wesenheit Tätigkeit ist, ist seine Wesenheit nicht Quelle der Tätigkeit. 3. Der aktive Intellekt denkt immer. 4. Er ist etwas in der Seele. 5. Er ist unsterblich. 6. Er ist gesonderter Existenz fähig. 7. Er steht in Analogie zu fester Grundhaltung (ἐξίς) und zum Licht; „wie nämlich das Licht nicht die Farben macht, sondern sie sichtbar macht, so macht der aktive Intellekt nicht die Dinge, sondern prägt schon Bestehendes dem potentiellen Intellekt ein“. 8. Der potentielle Intellekt unterscheidet sich zeitlich, nicht substratmäßig vom aktiven Intellekt. 9. Der Intellekt vergißt. 10. Er wirkt immer mit Hilfe der Einbildungskraft¹⁵³. „Der Text sagt, dieses komme in der Hauptsache dem aktiven Intellekt zu, und sagt nichts weiter aus; deshalb schlugen die Interpreten viele unterschiedliche Wege ein und faßten den aktiven Intellekt jeweils anders auf.“¹⁵⁴ Es folgt eine Übersicht über die von Alexander von Aphrodisias, Marinus von Sichem, Plotin und dem Neuplatoniker Plutarch vorgenommene Auslegungen, verbunden mit Kritik¹⁵⁵, wobei der Verfasser sich vornehmlich mit der Lehre des Plutarch einverstanden erklärt¹⁵⁶. Ich gehe hierauf nicht ein.

Bezüglich der dunklen Andeutung des Aristoteles über den aktiven Intellekt nimmt der Verfasser des Kommentars zum dritten Buch von *De anima* folgende Position ein: Der aktive Intellekt ist der νοῦς in der Seele; in der menschlichen Seele gibt es den potentiellen Intellekt als ὕλη und den aktiven Intellekt als ποιητικὸν αἴτιον¹⁵⁷. Der göttliche νοῦς darf nicht

¹⁴⁸ Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 159, 30 sqq.

¹⁴⁹ Cf. ibid., 165, 8 sqq.

¹⁵⁰ An. 408b18 sq.

¹⁵¹ Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 160, 23 sqq.

¹⁵² Ibid., 534, 19 – 535, 1.

¹⁵³ Der παθητικὸς νοῦς von An. 430a24 wird mit der Einbildungskraft identifiziert, cf. Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 542, 2–3.

¹⁵⁴ Ibid., 535, 1–4.

¹⁵⁵ Ibid., 535, 4 sqq.

¹⁵⁶ Ibid., 535, 13.

¹⁵⁷ Ibid., 539, 15–20.

mit dem aktiven Intellekt in der menschlichen Seele identifiziert werden¹⁵⁸; denn der göttliche νοῦς läßt Wesenheiten von sich ausgehen¹⁵⁹, was der aktive Intellekt in der Seele nicht vermag¹⁶⁰.

Die aristotelischen Aussagen, die es unmöglich zu machen scheinen, sie auf den νοῦς in uns zu beziehen, werden in folgender Weise interpretiert: Wenn der νοῦς seinem Wesen nach als Tätigkeit bestimmt wird¹⁶¹, so ist das auf die Wesensform des νοῦς zu beziehen, der das Wissen hat. „Der Wissende besteht nämlich aus Seele und Wissen. Die Seele entspricht der ὕλη, das Wissen dem εἶδος; da . . . bei einem jeden das εἶδος in höherem Masse Wesenheit ist als die ὕλη, ist das Wissen die Wesenheit des Wissenden, und der Wissende handelt aufgrund des Wissens.“¹⁶² Auf die Sukzession bezieht sich die aristotelische Aussage, der νοῦς denke immer¹⁶³; wenn ich nicht denke, denkt irgendein anderer; immer denkt irgendjemand¹⁶⁴. Zusätzlich wird eine andere Interpretation vorgelegt¹⁶⁵: Wer den νοῦς hat, kann immer dann denken, wann er will (beides ist unaristotelisch). Im Vollzug der θεωρία trifft auf den νοῦς zu, daß er „getrennt nur das ist, was er ist“¹⁶⁶, daß er „getrennt, leidensunfähig und unvermischt“¹⁶⁷ ist¹⁶⁸. Wenn Aristoteles den tätigen Intellekt mit einer Aktivität¹⁶⁹ vergleicht, ist hiermit die Entelechie gemeint¹⁷⁰: Der aktive Intellekt ist die Entelechie des potentiellen Intellekts. Die Wirkungsweise des tätigen Intellekts besteht darin, daß er die Wesensformen von allem dem potentiellen Intellekt einprägt¹⁷¹. Anfang eines jeden Wissens ist die Wahrnehmung¹⁷²; die Einbildungskraft¹⁷³ ist die zwischen Wahrnehmung und Denken vermittelnde Instanz. Folglich ist der Intellekt nicht tätig ohne die Einbildungskraft¹⁷⁴. Aus alledem ergibt sich: Aktiver und potentieller νοῦς sind εἶδος und ὕλη der rationalen Seele; der „von außen kommende νοῦς“ ist der göttliche Geist, der uns erleuchtet; das Ergebnis der Erleuchtung

¹⁵⁸ Ibid., 539, 31.

¹⁵⁹ Ibid., 539, 32.

¹⁶⁰ Cf. auch die Abhebung des θύραθεν νοῦς, des göttlichen νοῦς, vom νοῦς in uns, ibid., 540, 12.

¹⁶¹ An. 430a 18.

¹⁶² Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 538, 13 sqq.

¹⁶³ An. 430a 22.

¹⁶⁴ Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 538, 34 – 539, 7.

¹⁶⁵ Ibid., 539, 7–8.

¹⁶⁶ An. 430a 22.

¹⁶⁷ Ibid. a 17–18.

¹⁶⁸ Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 540, 3 sqq.; 541, 2 sqq.

¹⁶⁹ ἔξις, An. 430a 15.

¹⁷⁰ Ioannis Philoponi . . ., op. cit., 539, 32–35.

¹⁷¹ Ibid., 538, 5.

¹⁷² Ibid., 542, 14 sq.

¹⁷³ Der παθητικὸς νοῦς, ibid., 542, 2–3.

¹⁷⁴ Ibid., 542, 7 sqq.

ist das Wissen¹⁷⁵. Von einigen Änderungen abgesehen entspricht das alles dem, was Themistios über den aktiven und potentiellen Intellekt vorträgt.

11.

Eine zwischen Alexander und Themistios vermittelnde Position nimmt Averroes ein, dessen Deutung bekanntlich die Kontroverse der lateinischen Philosophen des Mittelalters um die numerische Einheit oder Vielheit des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis* auslöste. Der Einfluß des Averroes auf die Lateiner war beträchtlich, selbst wenn seine Einheitslehre vielfach abgelehnt wurde. Im folgenden beziehe ich mich nicht auf einen arabischen Text, sondern ausschließlich auf die lateinische Übersetzung des Großen Kommentars zu *De anima*¹⁷⁶.

Averroes unterscheidet den *intellectus passivus*, den *intellectus materialis* und den *intellectus agens*. Unter dem *intellectus passivus*¹⁷⁷ versteht er die Einbildungskraft¹⁷⁸: *Et intendit per intellectum passivum virtutem imaginativam*. Was die Bezeichnung *intellectus materialis* angeht, so bedeutet sie keineswegs, dieser Intellekt sei stofflich¹⁷⁹: *Ista substantia quae dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore, est igitur non mixtum cum materia omnino*. *Intellectus materialis* heißt er, weil er in Potenz zu allen erkennbaren Formen steht¹⁸⁰. Averroes rechtfertigt die Bezeichnung *intellectus materialis* durch einen Vergleich mit der *materia prima*¹⁸¹: Der *intellectus materialis* hat lediglich *naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus*¹⁸², so wie die *materia prima* die Seinsmöglichkeit ohne jede Form ist. Der *intellectus materialis* unterscheidet sich insofern von der *materia prima*, als er die Formen der stofflichen Dinge, die er aufnimmt, erkennt, was für die *materia prima* nicht gilt; die *materia prima* erkennt die Formen, die sie rezipiert, nicht¹⁸³. Außerdem nimmt die *materia prima* die individuellen Formen auf; in den *intellectus materialis* dagegen gehen nur universale Formen ein¹⁸⁴. Weil der *intellectus materialis* die Möglichkeit ist, die universalen Formen des Stofflichen aufzunehmen und zu erkennen, ist er selbst

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 539, 2–4.

¹⁷⁶ Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, rec. F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953.

¹⁷⁷ παθητικὸς νοῦς, Aristoteles, *An.* 430a24.

¹⁷⁸ Averrois Cordubensis . . ., *op. cit.*, 409, 640.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 285, 78.

¹⁸⁰ *materialis* entspricht dem Adjektiv ὑλικός. Zum νοῦς ὑλικός cf. *supra* p. 13.

¹⁸¹ Averrois Cordubensis . . ., *op. cit.*, 387, 9 sqq.

¹⁸² *Ibid.*, 387, 14–16.

¹⁸³ *Ibid.*, 387, 28 sqq.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 388, 35–37.

weder universale noch individuelle Form; er ist weder Körper noch Form im Körper noch Kraft, Vermögen (*virtus*) im Körper¹⁸⁵; er ist kein bestimmtes, d. h. durch Formen geprägtes, Seiendes¹⁸⁶. Die Begründung heißt¹⁸⁷: Was alle Formen erkennen kann, darf keine Form in sich enthalten¹⁸⁸.

Hieraus ergibt sich: Der *intellectus materialis* ist die Fähigkeit des Erkennens. Diese Erkenntnisfähigkeit ist nicht in der Seele von Natur immanent; denn als psychische Fähigkeit wäre der *intellectus materialis* ein bestimmtes Seiendes. Vielmehr ist der *intellectus materialis* als Substanz nicht vom *intellectus agens* verschieden¹⁸⁹: *Et ex hoc modo dicimus quod intellectus continuatus nobiscum, apparent in eo duae virtutes, quarum una est activa et alia de genere virtutum passivarum*. Insofern der numerisch eine *intellectus agens* mit uns¹⁹⁰ in Kontakt gelangt, entsteht die Erkenntnisfähigkeit, nämlich der *intellectus materialis* als eine Fähigkeit des *intellectus agens*, Erkenntnisse aufzunehmen. Ein und derselbe Intellekt erweist sich somit als aktiv und als rezeptiv. Die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisvorgänge ist bedingt durch die jeweils individuelle Einbildungskraft, den *intellectus passivus*. Der *intellectus passivus* (= *virtus imaginativa*) ist notwendige Bedingung (in der lateinischen Übersetzung *praeparatio* genannt) für die Verstandeseinsicht¹⁹¹.

Das Zustandekommen unserer Verstandeseinsichten erklärt Averroes auf die folgende Weise: Der *intellectus agens* vollzieht die Hinwendung auf die Einbildungskraft, illuminiert und vergeistigt die Vorstellungsbilder der Einbildungskraft und führt sie dem *intellectus materialis* zu. Dieser vollzieht die Begriffsbildung; er ist es auch, der die Begriffe zu Urteilen und die Urteile zu Schlüssen zusammensetzt¹⁹². Wenn der *intellectus agens* nicht die Hinwendung auf die Einbildungskraft vollzieht, erkennt der *intellectus materialis* nichts¹⁹³. Das Verhältnis der beiden Verstandeskkräfte, die substantial eine Einheit sind, ist derart, daß der *intellectus agens* sich zum *intellectus materialis* wie das Licht zum Transparenten verhält¹⁹⁴. Wie das Licht die Vollendung des Transparenten ist¹⁹⁵, so ist der *intellectus agens* die *perfectio* des *intellectus materialis*¹⁹⁶. Das heißt nicht,

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, 388, 38; 389, 61.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 388, 38: *non est aliquid hoc*; cf. 389, 61: *iste non est hoc*; *hoc* steht für das aristotelische τὸδε τι.

¹⁸⁷ Cf. Aristoteles, *An.* 429a 15–16.

¹⁸⁸ Averrois Cordubensis . . ., *op. cit.*, 585, 67 sqq.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 451, 219–222.

¹⁹⁰ Genauer: mit der Einbildungskraft, cf. *ibid.*, 451, 236 sqq.; 452, 269–272; außerdem cf. *ibid.*, 404, 501 sqq.; 405, 519.

¹⁹¹ *Ibid.*, 405, 537 sqq.

¹⁹² *Ibid.*, 384, 45 sqq.; 463, 9 sqq.

¹⁹³ *Ibid.*, 18, 64–65; cf. 401, 405–410; cf. Aristoteles, *An.* 431b 2.

¹⁹⁴ Cf. den Lichtvergleich bei Aristoteles, *An.* 430a 15–17.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 418b 9; 419a 11.

¹⁹⁶ Averrois Cordubensis . . ., *op. cit.*, 411, 691–693.

daß in der aktuellen Erkenntnis der *intellectus materialis* in den *intellectus agens* aufgehoben würde, sondern daß der *intellectus materialis* aus der Erkenntnisfähigkeit in die aktuelle Erkenntnistätigkeit durch den *intellectus agens* übergeleitet wird. Der aktuierte *intellectus materialis* ist der *intellectus speculativus*, der das Erkennen als feste Grundhaltung besitzt¹⁹⁷; andere Bezeichnungen für den aktuierten *intellectus materialis* sind: *intellectus in habitu*, *intellectus in actu*¹⁹⁸.

Ich fasse zusammen: Der *intellectus agens* ist numerisch einer; durch seinen Kontakt mit der Einbildungskraft, d. h. mit dem *intellectus passivus*, entsteht der *intellectus materialis*. Dieser ist substantiell identisch mit dem *intellectus agens*, so daß ein und dieselbe Verstandessubstanz im Kontakt mit der menschlichen Einbildungskraft sich als zwei *virtutes* erweist, als *agens* und als *recipiens*. Der *intellectus agens* illuminiert und separiert die Vorstellungsbilder der Einbildungskraft und leitet sie seiner eigenen rezipierenden *virtus* zu. Der *intellectus materialis* vollzieht die Begriffsbildung und setzt die Begriffe zu Urteilen und die Urteile zu Schlüssen zusammen. Insofern er durch die Tätigkeit des *intellectus agens* zum aktuell erkennenden Intellekt wird, ist er *intellectus speculativus sive intellectus in habitu sive intellectus in actu*. Der *intellectus agens* ist numerisch einer, ebenso numerisch einer ist der *intellectus materialis*. Der aktuierte Intellekt dagegen, der *intellectus speculativus*, ist aufgrund seiner Vorstellungsbilder, die aus der je individuellen Einbildungskraft abstrahiert sind, jeweils individuell.

12.

Diese Lehre des Averroes vermag sehr gut das Zustandekommen der Verstandeserkenntnisse zu klären; zugleich hält Averroes sich recht eng an den Aristoteles-Text, kann aber die Unklarheiten des Aristoteles-Textes sehr erhellen. Es ist daher kein Wunder, daß die radikalen Aristoteliker ihm uneingeschränkt folgten; darüber hinaus beeinflusst Averroes auch solche Philosophen und Theologen, die seine Theorie von der numerischen Einheit des *intellectus agens* und des *intellectus materialis* ablehnten. Das läßt sich sehr gut am Beispiel des Albertus Magnus beweisen.

Albert sagt im Kommentar zu De anima III tract. 3 c. 11: „Ich weiche in wenigen Punkten von Averroes ab . . . und ich habe an seinen Worten

¹⁹⁷ Ibid., 389, 80 e. a.

¹⁹⁸ Zu vergleichen sind auch Formulierungen wie in 406, 569: . . . *opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens* (= *intellectus materialis*), *secunda autem efficiens* (= *intellectus agens*), *tertia autem factum* (= *intellectus speculativus*); 436, 8–13: *intellectus qui est in potentia* (= *intellectus materialis*), *intellectus qui est in actu* (= *intellectus speculativus*), *intelligentia agens*; ähnlich 437, 8 sqq.

nur das geändert, was auch Aristoteles geändert hätte. Aristoteles sagte, daß in jeder Natur, in der ein rezipierender Bestandteil angetroffen wird, es auch einen aktiven gibt, und so müssen diese Unterschiede auch in der Seele sein¹⁹⁹. Aufgrund dessen ist für uns klar, daß der *intellectus agens* ein Teil und eine Kraft der Seele ist.“ Einer der zahlreichen Einwände Alberts gegen die numerische Einheit des *intellectus agens* ist: Es kann nicht angenommen werden, daß bei der Begriffsbildung nicht unser eigenes Denken tätig ist, sondern daß eine mit unserem Verstand nicht identische Intelligenz in unserem Verstand die Begriffe bildet²⁰⁰. Eine solche Annahme widerspräche jedem Befund der Selbstbeobachtung. Zumindest der *intellectus possibilis* ist eine Kraft der menschlichen Seele. Dann aber ergibt sich folgende Überlegung: Der *intellectus possibilis* ist die rezeptive Verstandeskraft, die durch den *intellectus agens* aktuiert wird. „Zwischen dem Bewegenden und dem Bewegtwerdenden gibt es kein Mittelglied . . . wenn also der *intellectus possibilis* eine Kraft der Seele ist, kann der *intellectus agens* nicht eine außerpsychische Intelligenz sein.“²⁰¹ *Intellectus agens* und *intellectus possibilis* sind innerpsychische Kräfte; das ist die einzige Änderung, die Albert an der Theorie des Averroes vornimmt.

Thomas von Aquin²⁰² weist die Theorie des Averroes von der numerischen Einheit des *intellectus materialis* und seiner substantialen Identität mit dem *intellectus agens* etwas grobschlächtig zurück und wird den subtilen Überlegungen des Averroes keineswegs gerecht. Im einzelnen sei das aber hier übergangen; ich beschränke mich darauf, die thomistische Lehre kurz zusammenzufassen²⁰³.

Zu unterscheiden sind:

1. *intellectus agens separatus*. Er ist numerisch einer. Von Averroes wird Thomas hier durch die Auffassung getrennt, der *intellectus agens* sei nicht eine der übermenschlichen Intelligenzen, sondern Gott.
2. die *intellectus agentes*. Sie partizipieren am *intellectus agens separatus*²⁰⁴ und sind mit jeder menschlichen Seele unzertrennbar verbunden²⁰⁵.

¹⁹⁹ Cf. Aristoteles, An. 430a10–14.

²⁰⁰ Summa de creaturis II q. 55 a. 3 sed contra 6.

²⁰¹ Ibid. sed contra 3.

²⁰² De unitate intellectus; Summa contra gentiles II 76.78; Summa de theologia I q. 79 a. 4, 5; Quaestio disputata de anima a. 5.

²⁰³ Thomas folgt hauptsächlich dem Themistios und dem unter dem Namen des Johannes Philoponos überlieferten Kommentar zu De anima III – cf. supra p. 17 n. 10 –, übersetzt durch Wilhelm von Moerbeke.

²⁰⁴ Daß die Partizipationslehre unaristotelisch ist, ist selbstverständlich. Von Partizipation reden ist für Aristoteles gleichbedeutend mit κενολογεῖν . . . καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικάς; Metaph. 1079a25–26.

²⁰⁵ Gegen Aristoteles, den Thomas diesbezüglich mißversteht, und gegen Averroes, mit Themistios.

3. *intellectus possibilis*. Der *intellectus possibilis* ist eine innerpsychische Kraft²⁰⁶.
4. *intellectus passivus*. Unter *intellectus passivus* versteht Thomas mit Stephanos von Alexandria²⁰⁷ und mit Averroes die Einbildungskraft.

Soweit sei diesem Problem nachgegangen. Wenn wir es weiter verfolgen wollen, müßten wir bis zu Kants Lehre von der transzendentalen Einheit der Apperzeption und bis zu Hegels Lehre vom Geist vordringen; indessen ist Hegel mehr vom Neuplatonismus als von Aristoteles beeinflußt. In allen diesen Überlegungen präsentiert sich uns die Überzeugung, daß Erfahrungserkenntnis bedingt ist durch Grundlagen, welche die Erfahrungserkenntnis transzendieren, und daß in jeder wahren Erkenntnis die Erfahrung immer transzendiert wird. Auf die Frage nach diesen Grundlagen versuchen Aristoteles und die Aristoteliker in der dargestellten Weise zu antworten.

²⁰⁶ Mit Themistios – und mit Avicenna – gegen Averroes.

²⁰⁷ Cf. *supra* p. 17 n. 10.

,GUT‘ UND ,SCHLECHT‘
DIE ANALYSE IHRER ENTGEGENSETZUNG BEI ARISTOTELES,
BEI EINIGEN ARISTOTELES-KOMMENTATOREN
UND BEI THOMAS VON AQUIN

von KLAUS JACOBI

Problemstellung

*,Gut‘ und ,schlecht‘ als Beispiele für konträr Entgegengesetztes
(Aristoteles, Cat.)*

In Aristoteles' Untersuchungen über die Weisen, wie etwas zu etwas in Gegensatz stehen kann¹, gilt das Begriffspaar ,gut – schlecht‘ als einleuchtendes Beispiel für den konträren Gegensatz². Genauer wird der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Schlechten demjenigen Typus von Kontrarietät zugeordnet, bei welchem es etwas Mittleres zwischen den Extremen gibt; nicht notwendig kommt einem Subjekt, dem diese konträren Prädikate zukommen können, auch tatsächlich das eine oder das andere dieser Prädikate zu³.

Für ,gut‘ und ,schlecht‘ können in diesen Analysen auch die Worte ,tüchtig (σπουδαῖον)‘ und ,minderwertig (φαῦλον)‘ oder die Worte ,Trefflichkeit (ἀρετή)‘ und ,Schlechtigkeit (κακία)‘ stehen⁴. Dies zeigt, daß Aristoteles, wenn er den Gegensatz ,gut – schlecht‘ als Beispiel anführt, von einer Verwendung ausgeht, in der diese Prädikate primär – wenn auch vielleicht nicht ausschließlich – von menschlichen Handlungen ausgesagt werden. Der Handelnde selbst gilt als gut (bzw. als schlecht), sofern sein Handeln und seine Intentionen habituell gut (bzw. schlecht) sind. ,Gut‘ und ,schlecht‘ scheinen demnach Bestimmungen in der Kategorie des Beschaffenseins zu sein.

¹ Aristoteles, Cat. 10; vgl. Top. II 8; Metaph. Δ 10; I 4.

² Cat. 10, 11b19–21; vgl. 11b35–36; 12a9–25; 11, 13b36–14a6; 14a19–25; ferner 7, 6b15–16.

³ Cat. 10, 12a9–20: ὥν δέ γε μὴ ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, τούτων ἔστι τι ἀνὰ μέσον· οἷον ... φαῦλον ... καὶ σπουδαῖον κατηγορεῖται μὲν καὶ κατ’ ἀνθρώπου καὶ κατ’ ἄλλων πολλῶν, οὐκ ἀναγκαῖον δὲ θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν ἐκείνοις ὧν κατηγορεῖται· οὐ γὰρ πάντα ἦτοι φαῦλα ἢ σπουδαῖά ἐστιν. καὶ ἔστι γέ τι τούτων ἀνὰ μέσον, οἷον ... τοῦ ... φαύλου καὶ τοῦ σπουδαίου τὸ οὔτε φαῦλον οὔτε σπουδαῖον. Vgl. Metaph. I 7.

⁴ Cat. 7, 6b15–16; 11, 14a22–25.