

DAS LEHRSTÜCK VON DEN VIER INTELLEKTEN IN DER SCHOLASTIK: VON DEN ARABISCHEN QUELLEN BIS ZU ALBERTUS MAGNUS

Die mittelalterliche lateinische Intellektlehre hat im 12. und 13. Jahrhundert einen gewaltigen Umbruch erfahren. Im Frühmittelalter, oder genauer von Augustinus bis etwa 1200, wurden Theorien über den Intellekt in der Regel in Traktaten entwickelt, die sich mit einer Reihe von traditionellen und zugleich umstrittenen Fragen der Seelenlehre beschäftigten. Diese Fragen betrafen die Definition der Seele, ihre Immaterialität, ihre Einheit, ihren Ort im Körper, ihre Unsterblichkeit, ihre Herkunft von den Eltern oder von Gott, ihre Verbindung mit dem Körper und ihr Verhältnis zu den Seelenkräften. Häufig wurde, im Anschluß an Augustinus, *ratio* von *voluntas* und *memoria* unterschieden, oder es wurden, im Anschluß an Boethius, die erkennenden Kräfte in *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus* (bzw. *intelligentia*) aufgeteilt. Aus der medizinischen Literatur zitierte man im 12. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen *imaginatio*, *ratio* und *memoria*. Die daran geknüpften Theorien sind so zahlreich wie unterschiedlich und reichen von der Lokalisierung der Seelenkräfte in den drei Gehirnkammern bis zum intellektuellen Aufstieg der Seele über die verschiedenen Erkenntnisvermögen zur Wahrnehmung des Göttlichen¹.

In der Mitte des 13. Jahrhunderts hat sich die Situation grundlegend gewandelt. Die meisten Traktate zur Seelenlehre haben das traditionelle Gerüst von Fragen fallengelassen und behandeln stattdessen nacheinander die verschiedenen Seelenkräfte, aufsteigend von den pflanzlichen über die tierischen zu den menschlichen Vermögen.

1. Cf., e.g., PS.-AUGUSTINUS, *Liber de spiritu et anima* c. 22 et c. 38 (ed. J.-P. MIGNÉ, PL 40, col. 795 et 808-809). Eine gute Einführung in die Themen der frühmittelalterlichen Psychologie bietet C. H. TALBOT, «Ailred of Rievaulx: De anima», in: *Mediaeval and Renaissance Studies, Supplement I*, London 1952, pp. 32-47.

Die Lehre vom Intellekt als höchstes menschliches Vermögen hat in dieser Hierarchie einen festen Platz bekommen und avanciert zu einem Kernstück hochmittelalterlicher Psychologie. Das Vokabular der Intellektlehre ist bedeutend angewachsen. Während man im Frühmittelalter im wesentlichen mit den Ausdrücken *ratio superior* oder *inferior*, *intellectus*, *intelligentia*, *mens*, *nous*, *phronesis* und *ingenium* operierte, unterscheidet man im 13. Jahrhundert zusätzlich eine Vielzahl von verschiedenen Intellekten. So bespricht beispielsweise Albertus Magnus in seinem Traktat *De intellectu et intelligibili* einen *intellectus agens*, *possibilis*, *formalis*, *in effectu*, *principiorum*, *adeptus*, *assimilativus* und *sanctus*.

Es wäre falsch, diesen Umbruch allein mit der Rezeption von Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen erklären zu wollen. Ein ganz wesentlicher Grund für die Wende zur Hochscholastik liegt in der Eigendynamik des theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, wie man in der Forschung wiederholt nachgewiesen hat². Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß die Übersetzungsliteratur einen ungeheuren Stimulus für die doktrinäre Entwicklung und zugleich eine gewaltige Herausforderung an das Leistungsvermögen der Rezipienten darstellte. Wie groß diese Herausforderung im Falle der Intellektlehre war, läßt sich anhand des Vokabulars veranschaulichen, mit denen die Leser der Übersetzungsliteratur konfrontiert wurden. Die in der folgenden Liste enthaltenen Termini stammen aus Werken des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Isaac Israeli, Algazel, Averroes und Averroes Iunior³, die sämtlich im Laufe des

2. Cf. A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchung zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, (STGMA 45), Leiden - New York - Köln 1995, pp. 300-302, sowie G. WIELAND, «Plato oder Aristoteles? — Überlegungen zur Aristotelesrezeption des lateinischen Mittelalters», in: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), p. 609.

3. Die folgenden Editionen werden zitiert: ALEXANDER, *De intellectu et intellecto* (ed. G. THÉRY, *Autour du décret de 1210*, vol. II. — Alexandre d'Aphrodise, Kain 1926, pp. 74-82); ALKINDI, *De intellectu* (ed. A. NAGY, BGPhM II, 5 (1897), pp. 1-11); ALFARABI, *De intellectu et intellecto* (ed. E. GILSON, in: *AHDLMA* 4 (1929), pp. 115-126); AVICENNA, *Liber de anima* (ed. S. VAN RIET, 2 vol., Louvain-Leiden 1968/1972); AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. S. VAN RIET, 3 vol., Louvain-Leiden 1977/1980/1983); ISAAC ISRAELI, *De definitionibus* (ed. J. T. MUCKLE, in: *AHDLMA* 12-13 (1937-38), pp. 300-340); IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. C. BAEUMKER, BGPhM I, 2-4, Münster 1895); ALGAZEL, *Metaphysica* (ed. J. T. MUCKLE, Toronto 1933); AVERROES, *Commentarium magnum in De anima* (ed. F. S. CRAWFORD, Cambridge/Mass. 1953); AVERROES, *Commentarium magnum in Metaphysicam* (in: *Aristotelis*

12. Jahrhunderts oder am Anfang des 13. Jahrhunderts übersetzt worden waren. Es zeugt vom intellektuellen Mut der Scholastiker, daß sie die Integration dieses Materials in die westliche Seelenlehre überhaupt versucht haben.

Um der folgenden Liste ein gewisse Ordnung zu geben, werden unter den Nummern 1.1 bis 1.7 in der Regel Begriffe aufgeführt, die ihre (bisweilen sehr schwachen) Wurzeln in Aristoteles' Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Intellekt haben, während die Begriffe mit den Nummern 2.1 bis 2.23 zumeist von Aristoteles' Theorie des potentiellen und aktuellen Intellekts herühren. Manche Ausdrücke, wie beispielsweise *intellectus speculativus* (Nr. 1.6), stehen in beiden Traditionen⁴.

1.1 intellectus practicus	Aristoteles, De anima, Griechisch-Lateinische Version, 433a14-15
1.2 intellectus activus	Avicenna, De anima I.5, Lesart A, p. 99 l. 84, p. 100 l. 87 und 89; V.1, p. 80 l. 71, p. 81 l. 81
1.3 intellectus efficiens	Algazel, Metaphysica, p. 172 l. 20 Avicenna, De anima I.5, Lesart B, p. 99 l. 84, p. 100 l. 87 und 89
1.4 intellectus operativus	Aristoteles, De anima, Arabisch-Lateinische Version, 433a14-15 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 583)
1.5 intellectus contemplativus	Avicenna, De anima I.5, p. 99 l. 75; p. 100 l. 86; V.1, p. 78 l. 36, p. 80 l. 68, p. 81 l. 80
1.6 intellectus speculativus	Aristoteles, De anima, Griechisch-Lateinische und Arabisch-Lateinische Version, 415a12, 433a14-15 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 583)
1.7 intellectus theoreticus	Epistola Averrois Iunioris, Abschnitt 8
2.1 intellectus passivus	Aristoteles, De anima, Griechisch-Lateinische Version, 430a25
2.2 intellectus passibilis	Aristoteles, De anima, Arabisch-Lateinische Version, 430a25

opera, Venedig 1550-1552, vol. VIII); AVERROES IUNIOR, *Epistola de intellectu* (ed. C. BURNETT, *Proceedings of the 4th Symposium Averroicum*, im Druck).

4. Die Liste berücksichtigt nur das Wortfeld *intellectus/intelligentia* und läßt verwandte Begriffe, etwa das Paar *virtus speculativa - virtus operans* (ALGAZEL, *Metaphysica* (ed. MUCKLE, p. 172)), aus. Ebenfalls übergangen werden eindeutig der Metaphysik und Kosmologie zuzuordnende Ausdrücke wie *intelligentia separata*, *intelligentia pura*, *intelligentia prima* und *intelligentia universalis*.

- 2.3 intellectus materialis
 Averroes, *Comm. in De an.*, passim (Index p. 583)
 Alexander, *De int. et int.*, p. 74 l. 3, p. 75 l. 5, p. 76 l. 6 (passim), p. 78 l. 22, p. 79 l. 1, p. 80 l. 27, p. 82 l. 8
 Avicenna, *De anima* I.5, p. 96 l. 41, p. 99 l. 83; *De anima* V.1, p. 81 l. 78 und 86; *De anima* V.6, p. 137 l. 71, p. 138 l. 86; *De anima* V.7, p. 151 l. 84
 Algazel, *Metaphysica*, p. 175 l. 5
 Averroes, *Comm. in De an.*, passim (Index p. 583)
 Averroes, *Comm. in Met.*, 302vb-303ra
 Epistola Averrois Iunioris, passim
- 2.4 intellectus yliaris
 Alexander, *De int. et int.*, p. 81 l. 1
- 2.5 intellectus instrumentalis
 Alexander, *De int. et int.*, p. 81 l. 13/31, p. 82 l. 19
- 2.6 intellectus in potentia
 Alexander, *De int. et int.*, p. 79 l. 32, p. 81 l. 7 (passim)
 Alkindi, *De intellectu*, p. 1 l. 14 («qui in potentia est in anima»)
 Alfarabi, *De int. et int.*, l. 82, 84, 112, 114, 155, 237, 239, 257, 264
 Avicenna, *De anima* I.5, p. 98 l. 63, p. 99 l. 70
 Algazel, *Metaphysica*, p. 175 l. 5
 Averroes, *Comm. in De an.*, passim (Index p. 583)
 Epistola Averrois Iunioris, passim
- 2.7 intelligentia in potentia
 Avicenna, *Philosophia prima*, VIII.6, p. 414 l. 0
- 2.8 intellectus in habitu
 Isaac, *Liber de definitionibus*, p. 311 l. 10
 Alexander, *De int. et int.*, p. 77 l. 26
 Avicenna, *De anima* I.5, Lesart B: p. 97 l. 52, p. 99 l. 83 und 84; Lesart A: p. 98 l. 61, p. 99 l. 82; *De anima* V.1, p. 81 l. 82; *De anima* V.7, p. 151 l. 85
 Algazel, *Metaphysica*, p. 175 l. 13
 Averroes, *Comm. in De an.*, passim (Index p. 583)
 Averroes, *Comm. in Met.*, 302vb-303ra
 Epistola Averrois Iunioris, passim
- 2.9 intellectus in effectu
 Alexander, *De int. et int.*, p. 76 l. 24 (passim), p. 77 l. 30, p. 78 l. 19 (passim), p. 80 l. 16, p. 81 l. 8 (passim)
 Alkindi, *De intellectu*, p. 1 l. 16 («cum exit ... ad effectum»)
 Alfarabi, *De int. et int.*, l. 82, 116, 121, 123, 127, 151, 155, 158, 164, 172, 179, 181, 191, 208, 209, 235, 237, 264, 270, 277

- 2.10 intellectus in actu
 Avicenna, De anima I.5, Lesart A und B: p. 97 l. 53; Lesart B: p. 98 l. 61, p. 99 l. 82; Lesart A: p. 97 l. 52, p. 99 l. 83 und 84; De anima V.3, p. 112 l. 32; De anima V.6, p. 150 l. 66
 Algazel, Metaphysica, p. 175 l. 17
 Alkindi, De intellectu, p. 1 l. 13, p. 7 l. 11 («semper in actu»)
 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 583)
 Epistola Averrois Iunioris, passim
- 2.11 intellectus agens
 Alexander, De int. et int., p. 77 l. 27, p. 80 l. 12
 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 583)
- 2.12 intellectus adeptus agens
 Alexander, De int. et int., p. 77 l. 11
- 2.13 intellectus adeptus
 Alexander, De int. et int., p. 77, l. 20/25, p. 78 l. 40, p. 79 l. 18, p. 80 l. 31/43
 Alkindi, De intellectu, p. 5 l. 10
 Alfarabi, De int. et int., l. 83, 182, 204, 206, 207, 209, 219, 228, 267
 Avicenna, De anima I.5, Lesart A, p. 98 l. 69, p. 99 l. 76 und 81; De anima V.6, p. 150 l. 65
 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 583)
 Averroes, Comm. in Met., 302vb
- 2.14 intellectus accomodatus
 Avicenna, De anima I.5, Lesart B, p. 98 l. 69, p. 99, l. 76 und 81
- 2.15 intellectus acquisitus
 Algazel, Metaphysica, p. 175 l. 20
 cf. Avicenna, De anima I.5, Hs. V, p. 99 l. 76
 Epistola Averrois Iunioris, Abschnitte 10, 25, 33
- 2.16 intellectus quesitus
 Alkindi, De intellectu, p. 1 l. 19
- 2.17 intellectus demonstrativus
 Avicenna, De anima, V.6, p. 151 l. 84 und 87
- 2.18 intellectus sanctus
 cf. Aristoteles, Eth. Nic., 10.7, 1177b30
- 2.19 intellectus divinus
 Alexander, De int. et int., p. 76 l. 19, p. 78 l. 47, p. 79 l. 15
- 2.20 intelligentia agens
 Alfarabi, De int. et int., l. 83, 231, 233, 259, 263, 267, 278, 279, 281, 288, 289, 299, 301, 308, 326, 355, 359
 Ibn Gabirol, Fons vitae, V.19, p. 294
 Avicenna, De anima V.5, p. 127 l. 41 und 46, p. 128 l. 52 und 62; De anima V.6, p. 142 l. 51 («intelligentiae agentes»), p. 148 l. 41, p. 149 l. 55, p. 150 l. 59 und 72, p. 153 l. 12
 Avicenna, Philosophia prima, III.8, p. 160 l. 94; IX.2, p. 457 l. 51; IX.3, p. 475 l. 12; p. 476 l. 30/35; IX.4, p. 484 l. 98 (insbes. die beiden letztgenannten)
 Algazel, Metaphysica, p. 175 l. 22, p. 183 l. 2 und 22 (et passim)
 Averroes, Comm. in De an., passim (Index p. 584)

	Averroes, Comm. in Met., 181ra/vb, 302vb, 303ra, 304ra, 321va u.a.
2.21 intelligentia operans	Epistola Averrois Iunioris, passim
2.22 intelligentia in effectu	Avicenna, De anima V.5, p. 126 l. 34 Avicenna, Philosophia prima I.1, p. 1 l. 11; VIII.6, p. 414 l. 1; X.1, p. 523 l. 21
2.23 intelligentia (semper) in actu	Isaac Israeli, Liber de definitionibus, p. 311 l. 7 vgl. oben Nr. 2.10 (intellectus in actu)
2.24 intelligentia prima	Alkindi, De intellectu, p. 5 l. 11, p. 7 l. 4/14 Ibn Gabirol, Fons vitae, V.34, p. 320 (intellectus primus)
2.25 intelligentia secunda	Isaac Israeli, De definitionibus, p. 311 l. 10/15 Ibn Gabirol, Fons vitae, V.34, p. 320 (intellectus secundus)

Die Rezeption dieser Begriffe und der damit verbundenen Theorien läßt im lateinischen Westen eine erkenntnistheoretische Diskussion von großer Komplexität entstehen. Eine Vielzahl von mehr oder weniger zusammenhängenden Theorien, Lehrstücken und Problemfeldern ist im Umlauf. Man bespricht unter anderem den Anteil der äußeren und inneren Sinne an der Erkenntnis, den Unterschied zwischen gelehrtem und selbst gefundenem Wissen (genauer zwischen *doctrina* und *inventio*), sowie zwischen Abstraktion und Erleuchtung, zwischen selbsteinsichtigen und nicht-selbsteinsichtigen Sätzen, man diskutiert die Definitionen und Funktionen der verschiedenen Intellekte, zieht Vergleiche zu verschiedenen Graden der Potentialität und Aktualität und bespricht besonders die Rolle des aktiven Intellekts, fragt, ob er sich innerhalb oder außerhalb des Menschen befinde, und streitet über die These (die man in der Forschung seit Étienne Gilson die Doktrin des Avicennisierenden Augustinismus nennt), daß der aktive Intellekt identisch mit Gott sei.

In dieser Untersuchung geht es mir darum, ein Lehrstück aus dem Gebiet der scholastischen Intellektlehre herauszuheben, das zum Kernbereich vieler dieser Debatten gehört und bislang nur ungenügend verstanden worden ist: das Lehrstück von den vier Intellekten. Diese Doktrin ist in gewissem Sinne ein arabischer Beitrag zur Lehre vom Intellekt⁵. Daß es vier Arten von Intellekten gebe — und nicht

5. Zur arabischen Entwicklung der Intellektlehren siehe J. FINNEGAN, «Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise», in: *Mélanges Louis Massignon*, 3 vol., Damaskus 1957, vol. 2, pp. 133-152. J. JOLIVET, *L'Intellect selon Kindī*, Leiden 1971, mit Rezension von G. ENDREß, in: *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesell.* 130 (1980), pp. 422-435. R.

nur zwei oder drei, wie Aristoteles bzw. seine spätantiken Kommentatoren meinen —, ist eine These, die ausdrücklich erstmals von Alkindi erhoben wird, der sie Platon und Aristoteles zuschreibt⁶. Sie findet sich wieder bei Alfarabi: Aristoteles, sagt er, habe in seinem Traktat *De anima* in vier verschiedenen Weisen vom Intellekt gesprochen⁷. Bei Avicenna und Algazel ist die Theorie von den vier Intellekten ein selbständiges Lehrstück ohne Zuordnung zu einer Autorität geworden, und in dieser Form rezipiert sie der lateinische Westen. John Blund, Jean de la Rochelle, Albertus Magnus, Petrus Hispanus und auch Vincent von Beauvais sprechen ausdrücklich von einer vierfachen Unterscheidung⁸, andere Autoren wie Dominicus Gundissalinus, Anonymus (ed. de Vaux), Anonymus (ed. Gauthier) und Anonymus (ed. Callus) implizieren diese, wenn sie drei potentielle und einen aktuellen Intellekt auflisten⁹.

Es ist ausgesprochen schwierig, wenn nicht unmöglich, in den die vier Intellekte betreffenden Textpassagen der genannten Autoren den Einfluß von Alexander, Alkindi, Alfarabi, Isaac Israeli und Averroes Junior philologisch überzeugend nachzuweisen. Albertus Magnus ist der einzige, der diese Quellen, wenn auch nicht alle, ausgiebig benutzt und zitiert. Spürbar ist der Einfluß des Algazel, den die Lateiner hin und wieder als Anhänger Avicennas zitieren¹⁰, der des

WALZER, «Aristotle's Active Intellect Nous Poietikos in Greek and Early Islamic Philosophy», in: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rom 1974, pp. 423-436. H. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York - Oxford 1992.

6. ALKINDI, *De intellectu* (ed. NAGY, p. 1). Cf. die versteckte Verteilung in PHILOPO-NUS, *In De anima* (ed. G. VERBEKE, Louvain 1966, pp. 3,54 - 4,65).

7. ALFARABI, *De intellectu et intellecto* (ed. GILSON, p. 117, ll. 81-82).

8. JOHN BLUND, *Tractatus de anima* 25, 2 (edd. D. A. CALLUS et R. W. HUNT, London 1970, p. 92). JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* 2, 18 (ed. P. MICHAUD-QUANTIN, Paris 1964, p. 88). ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 3, 3, 12 (ed. C. STROICK, *Opera omnia* VII.1, Münster 1968, p. 225, l. 6). PETRUS HISPANUS, *Scientia libri de anima* 2, 7 et 10, 10 (ed. M. A. ALONSO, Madrid 1941, p. 110 et p. 466). VINCENT VON BEAUVAIS, *Speculum naturale* 27, 39 et 27, 46 (ed. Douai 1624, repr. Graz 1964-1965, p. 1945 et p. 1950).

9. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima* (ed. J. T. MUCKLE, in: *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 87-88). ANONYMUS, *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* (ed. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, Paris 1934, p. 128). ANONYMUS, *De anima et de potentis eius* (ed. R. A. GAUTHIER, in: *RSPHTh* 66 (1982), pp. 51-53). ANONYMUS, *De potentis animae et obiectis* (ed. D. A. CALLUS, «The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text», in: *RTAM* 19 (1952), pp. 157-158).

10. Irrtümlich allerdings, denn Algazels *Tabāfut al-falāsifa*, «Widerlegung der Philosophen», wurde im Gegensatz zu seiner *Metaphysica* (*supra*, n. 3), einer intelligenten Überarbeitung der *Dānešnāme* Avicennas, nicht ins Lateinische übersetzt.

Averroes, dessen Kommentar zu *De anima* allerdings erst sehr spät übersetzt wurde (um 1220) und mit entsprechender Verzögerung auf die Diskussion Einfluß gewann, und natürlich der Einfluß des Aristoteles selbst, dessen Seelentraktat seit dem zweiten Viertel des 12. Jahrhundert in einer Übersetzung aus dem Griechischen vorlag. Bei Aristoteles freilich konnten die Scholastiker die arabische Lehre von den vier Intellekten nicht finden. Es war ein anderer Autor, der die lateinische Tradition dieses Lehrstücks entscheidend prägte: Avicenna (†1037).

II

Die Interpretation von Avicennas Theorie der vier Intellekte ist abhängig davon, wie die einschlägigen arabischen Textpassagen verstanden und wie sie zu den anderen Hauptthesen der Avicennischen Intellektlehre in Bezug gesetzt werden. Zu diesen gehören:

1. Die Theorie von den verschiedenen Graden der Abstraktion, aufsteigend von der sinnlichen Wahrnehmung über die inneren Sinne bis zum Intellekt¹¹.

2. Die Theorie vom Kontakt unseres Intellektes mit dem außerhalb existierenden aktiven Intellekt, von dem die universellen, abstrahierten Formen in unseren Intellekt fließen¹².

3. Die These, daß dieser Kontakt von der unterschiedlichen Eignung der Menschen abhängig ist: Manche bedürfen nur ihrer eigenen Intuition, andere sind auf Belehrung angewiesen¹³.

Diese drei Lehren — wie auch viele andere, die unser Thema weniger direkt berühren, zum Beispiel über die Unsterblichkeit und die Substantialität der Seele — waren im lateinischen Westen bekannt. Avicennas längste psychologische Abhandlung, das Buch über die Seele aus seinem Werk *aš-Šifā'* («Die Reinigung», einer umfangreichen Summe in der Tradition der Peripatetiker), wurde zwischen 1152 und 1166 von Avendauth und Dominicus Gundissalinus in Toledo aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Es wurde bekannt unter dem Namen *Liber de anima* oder *Liber sextus de*

11. AVICENNA, *De anima* II, 2 (ed. VAN RIET, pp. 116-120).

12. *Ibid.*, V, 5 (ed. VAN RIET, pp. 126-128).

13. *Ibid.*, V, 6 (ed. VAN RIET, pp. 151-153).

naturalibus. Außer der Schrift *De anima* waren den Scholastikern keine weiteren psychologischen Abhandlungen Avicennas zugänglich, wenn man einmal von der indirekten Überlieferung Avicennischer Thesen in Algazels *Metaphysica* absieht. Daher soll hier das Verständnis von *De anima* im Vordergrund stehen.

Die im folgenden übersetzte, entscheidende Textpassage zu den vier Intellekten (*De anima* I,5) zeigt ganz deutlich, daß es Avicenna hier um eine Theorie der Erkenntnis geht. Er versteht die vier Intellekte als vier verschiedene Grade der Aktualisierung des menschlichen Intellektes. Es handelt sich also nicht, wie bei den inneren und äußeren Sinnen, um verschiedene Seelenkräfte, die gleichzeitig existieren und aktiv sein können, sondern um einander ablösende Phasen einer einzigen Seelenkraft.

Runde Klammern kennzeichnen meine Hinzufügungen, eckige Klammern markieren Textpassagen, die nicht ins Lateinische übertragen wurden¹⁴.

Das Verhältnis der theoretischen Seelenkraft zu den abstrakten Formen, die wir erwähnt haben, ist manchmal (1) ein Verhältnis von absoluter Potentialität. Das ist der Fall, wenn diese Kraft der Seele noch nichts von der betreffenden Vollendung empfangen hat. Sie wird dann «materieller Intellekt» genannt. [Diese Seelenkraft, die materieller Intellekt genannt wird, ist in jedem Individuum der (menschlichen) Species vorhanden.] Sie heißt materieller Intellekt aufgrund (ihrer) Ähnlichkeit mit dem (Status des) Vorbereitenseins der ersten Materie, die in sich selbst (noch) keine einzige der Formen besitzt, aber das Substrat für jede Form darstellt.

(2) Manchmal ist es ein Verhältnis von möglicher Potentialität. In diesem Fall sind im materiellen Intellekt die primären Intelligibilia vorhanden, von denen ausgehend und mit deren Hilfe man zu den sekundären Intelligibilibien gelangt. Mit primären Intelligibilia meine ich die Prämissen (*muqaddimāt*), denen man Zustimmung gibt, ohne daß sie erworben werden (*iktisāb*) und ohne daß dem Zustimmenden bewußt wäre, daß er sich der Zustimmung jemals ganz enthalten könnte; ein Beispiel ist unsere Überzeugung, daß das Ganze größer ist als der Teil und daß Dinge, die einem (dritten) Ding gleich

14. Avicennas Werke *an-Nağāt* (ed. Kairo, ²1357/1938, pp. 165-166) und *al-Maš-riqīyūn* (Hs. Istanbul, Ahmet III 2125, f. 664r-v) bieten einen fast identischen, *al-Isārāt wa-t-tanbihāt* (ed. S. DUNYĀ, Kairo 1960-1968, vol. II, pp. 388-394) einen verwandten Text. Eine englische Übersetzung des *Nağāt*-Textes findet sich in F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952, pp. 34-35; eine englische Übersetzung des *Isārāt*-Textes in D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, pp. 164-165. Siehe auch Avicennas persische *Dānešnāme* in der französischen Übersetzung von M. ACHENA und H. MASSÉ, *Avicenne: Le Livre de science*, Paris 1986, pp. 69-70.

sind, auch untereinander gleich sind. Solange dieser Umfang an aktualisierten Dingen in (der theoretischen Seelenkraft) vorhanden sind, wird sie «Intellekt *in habitu*» genannt. Dieser Intellekt kann auch «Intellekt *in effectu*» genannt werden in Hinsicht auf den ersten (Intellekt), da die erste Kraft nicht imstande ist, etwas aktuell zu erkennen, während (die zweite Kraft) (etwas) erkennen kann, wenn sie die Suche aktuell beginnt.

(3) Manchmal ist es ein Verhältnis von vollendeter Potentialität. In diesem Fall sind in (der Seelenkraft) auch intellektuelle Formen vorhanden, die nach den primären Intelligiblen erworben werden (*muktasab*), ohne daß sie allerdings (diese Formen) aktuell betrachten und sich ihnen wieder zuwenden würde; vielmehr sind (die Formen) (in der Seele) sozusagen gelagert. So kann (die Seele) die Formen, wann immer sie will, aktuell betrachten, und weiß, daß sie sie (bereits) erkannt hat. Sie wird «Intellekt *in effectu*» genannt, da es sich um einen Intellekt handelt, der erkennt, wann er will und ohne Schwierigkeiten der Erwerbung (von Formen). Sie kann auch «potentieller Intellekt» genannt werden in Hinsicht auf den nachfolgenden (Intellekt).

(4) Manchmal ist das Verhältnis ein Verhältnis von absoluter Aktualität. In diesem Fall sind die intelligiblen Formen in (der Seele) vorhanden, und (die Seele) betrachtet sie aktuell und erkennt sie und erkennt, daß sie sie aktuell erkennt. Das, was dann in (der Seele) vorhanden ist, ist der «erworbene Intellekt». Er wird «erworbener Intellekt» genannt, da uns später (in dieser Abhandlung) klar werden wird, daß ein potentieller Intellekt nur aufgrund eines Intellectes aktuell werden kann, der immer in Aktualität ist, und daß, wenn der potentielle Intellekt mit diesem Intellekt, der in Aktualität ist, eine Art von Kontakt hat, im (potentiellen Intellekt) bestimmte Formen eingepreßt werden, die von außen erworben sind.

Dies sind auch die Grade der Kräfte, die «theoretische Intellecte» genannt werden¹⁵.

15. AVICENNA, *aš-Šifā', at-Ṭabī'iyāt, Kitāb an-nafs* (= *De anima*), (ed. F. RAHMAN, London 1959, pp. 48-51).

فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة، وذلك حينما تكون هذه القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً إياها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، أعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية، فما دام إنما حصل فيها من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فإنها تسمى عقلاً بالملكة، ويجوز أن تسمى هذه عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى لأن القوة الأولى ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل، وأما هذه فإن لها أن تعقل إذا أخذت تبحث بالفعل، وتارة تكون نسبة ما بالقوة الكمالية، وهو أن يكون حصل فيها

Das originelle an dieser Theorie ist, daß es sich bei allen vier Intellekten um Phasen unseres menschlichen Intellekts handelt. Denn nach Avicenna gehört der aktive Intellekt, wie man an dieser Stelle sehen kann, nicht zu den vier menschlichen Intellekten, sondern aktualisiert von außerhalb unser Denken¹⁶. Avicennas Vorgänger Alkindi und Alfarabi hingegen kennen zwar auch einen von außen aktivierenden Intellekt, rechnen ihn aber zu den vier Intellekten¹⁷; auch bei Isaac Israeli und dem etwas späteren Ibn Gabirol, also bei Autoren, die eine Dreiteilung bevorzugen, wird die *intelligentia quae semper est actu* zu diesen drei Intellekten gezählt¹⁸.

Diese Neuerung setzt Avicenna in die Lage, ausführlicher die verschiedenen Stufen der intellektuellen Erkenntnis zu differenzieren. So nennt er neben dem vollkommen unaktualisierten Intellekt der ersten Stufe und dem gerade aktuell erkennenden Intellekt der vierten Stufe noch zwei weitere Intellekte, den Intellekt *in habitu* und den Intellekt *in effectu*. Was ist deren Funktion? Die entscheidenden Begriffe für das Verständnis sowohl von Avicennas Lehrstück als auch, wie zu zeigen sein wird, der scholastischen Theorien von den vier Intellekten, sind die primären und sekundären Intelligibilia. Der Intellekt *in habitu* besitzt nur die primären, der Intellekt *in effectu* beide Intelligibilia. Als Beispiel für die primären Intelligibilia, die man, wie Avicenna sagt, nicht erwirbt und denen man immer

أيضا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها وعقل أنه قد عقلها، ويسمى عقلا بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وإن كان يجوز أن يسمى عقلا بالقوة بالقياس إلى ما بعده، وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصور المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل، فيعقلها ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون ما حصل له حينئذ عقلا مستفادا، وإنما سمي عقلا مستفادا لأنه سيوضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج، فهذه أيضا مراتب القوى التي تسمى عقولا نظرية.

16. Der vierte, aktuell erkennende Intellekt (der «erworbene Intellekt») wird zwar von außen erworben, ist aber nicht identisch mit dem getrennt existierenden aktiven Intellekt. Vielmehr ist der vierte Intellekt definiert als das vollendete oder perfekte Verhältnis des menschlichen Intellekts zu seinen Objekten, den intelligiblen Formen.

17. Siehe FINNEGAN, «Al-Fārābī ...» (*supra*, n. 5), pp. 143-146, und H. DAVIDSON, *Alfarabi ...* (*supra*, n. 5), pp. 13-18 und 44-73.

18. ISAAC ISRAELI, *De definitionibus* (ed. MUCKLE, pp. 311-312). IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. BAEUMKER, pp. 319-320).

zustimmt, gibt Avicenna zwei Euklidische Axiome¹⁹ (und zwar tatsächlich Axiome und nicht Postulate oder Definitionen): Das Ganze ist größer als der Teil; Dinge, die einem dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich. Avicenna sagt weiterhin, daß die primären Intelligibilia Prämissen (*muqaddimāt*) sind und daß man von ihnen zu den sekundären Intelligibilia gelangt, die wiederum identisch mit den vom aktiven Intellekt eingegebenen Formen sind.

Es ist ein Nachteil von Avicennas *De anima*, daß das Lehrstück von den vier Intellekten in Kapitel I,5 nicht ausdrücklich mit der allgemeinen Intellekttheorie in Buch fünf in Beziehung gebracht wird. Wie sich herausstellen wird, war es für die scholastischen Leser schwierig, zu sehen, daß zwischen der Lehre von den vier Intellekten und der Theorie der Intuition ein enger Zusammenhang besteht. Avicenna lehrt in Kapitel V,6, daß die Fähigkeit, eine intelligible Form durch Kontakt mit dem aktiven Intellekt zu erwerben, darauf beruht, daß der Mittelterm des entsprechenden Syllogismus gefunden wird. Einige Menschen brauchen sehr viel Übung und Belehrung, bis sie auf den Mittelterm stoßen, andere erlangen ihn ohne Umstände durch Intuition²⁰. Die Verbindung dieser Theorie zum Lehrstück von den vier Intellekten besteht nun darin, daß es sich bei den intelligiblen Formen, die der Intellekt mithilfe des Mittelterms erwirbt, um die erwähnten sekundären Intelligibilia handelt. Dies ist in *De anima* nur angedeutet, wird aber in mehreren anderen Werken von Avicenna ausdrücklich behauptet (*Dānešnāme, al-Īsārāt wa-t-tanbīhāt* und *Fī n-nafs an-nāṭiqa*²¹). Im Kern also ist Avicennas Lehrstück von den vier Intellekten — und das ist, wie mir scheint, noch nicht richtig begriffen worden — eine Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes.

Wie aber hat sich Avicenna diesen Akt vorgestellt? Betrachten wir zunächst die primären Intelligibilia. Es wird in der Avicenna-Forschung häufig angenommen, daß nicht nur die sekundären, sondern

19. In einer der beiden Rezensionen des lateinischen Textes der *De anima* heißt es sogar ausdrücklich (und dabei handelt es sich um eine Hinzufügung zum arabischen Text): «ut sunt scilicet theoremata Euclidis» (AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, I,5, p. 148*, l. 46, et p. 96, l. 46)).

20. AVICENNA, *De anima* V, 6 (ed. RAHMAN, pp. 248, 9-250, 4). Wie Dimitri Gutas gezeigt hat, ist die Theorie der Intuition eine Schlüsseltheorie für das philosophische System Avicennas. Siehe D. GUTAS, *Avicenna ... (supra, n. 14)*, pp. 159-176.

21. AVICENNA, *Dānešnāme (supra, n. 14)*, p. 69. Zu *al-Īsārāt wa-t-tanbīhāt* und *Fī n-nafs an-nāṭiqa* siehe D. GUTAS, *Avicenna ... (supra, n. 14)*, pp. 164 und 166.

auch die primären Intelligibilia vom aktiven Intellekt eingegeben werden (so Michael Marmura und Herbert Davidson)²². Diese Interpretation stützt sich auf eine Stelle in Avicennas *Isārāt*, wo es heißt, daß das, was den materiellen Intellekt in den Status des Intellekts *in habitu* bringe, der aktive Intellekt sei²³. Vor diesem Hintergrund ist es schwierig zu behaupten, daß die primären Intelligibilia durch die spontane und instinktive Aktivität des materiellen Intellekts erworben werden (so Dimitri Gutas)²⁴.

Es gibt aber, wie mir scheint, gewichtige Gründe für die letztere These. Erstens behauptet Avicenna wiederholt, daß die vom aktiven Intellekt eingegebenen intelligiblen Formen nicht im Intellekt verbleiben, sondern nur dann erkannt werden, wenn der Kontakt zum aktiven Intellekt aktuell hergestellt ist (siehe zum Beispiel die oben übersetzte Textpassage zum Intellekt *in effectu*). Das bedeutet — und so haben es manche Scholastiker verstanden und kritisiert²⁵ —, daß Avicenna die Existenz eines Gedächtnisses für die intelligiblen Formen bestreitet. Der Intellekt *in effectu*, der Empfänger der sekundären Intelligibilia, hat nicht die Funktion eines Gedächtnisses, sondern wird im Falle der Aktualisierung vom «erworbenen Intellekt» abgelöst. Eine solche Zweiteilung der Funktionen gibt es aber im Falle des Intellekts *in habitu* nicht. Die primären Intelligibilia sind aktuell in ihm vorhanden, und er bedarf des aktiven Intellektes nicht, um wieder auf sie zuzugreifen²⁶. Zweitens reserviert Avicenna in der obigen Textstelle die Worte erwerben (*istafāda*) und erkennen (*ʿaqala*) für die sekundären Intelligibilia. Diese werden erworben und aktuell erkannt, wenn der Kontakt zum aktiven Intellekt hergestellt ist. Dagegen heißt es von den primären Intelligibilia, daß es sich um Prämissen handle, «denen man Zustimmung gibt, ohne daß sie erworben werden.» Drittens handeln die Kapitel V,5 und V,6, die

22. M. E. MARMURA, «Avicenna's psychological proof for prophecy», in: *Journal of Near Eastern Studies* 22,1 (1963), p. 54. ID., «Plotting the Course of Avicenna's Thought», in: *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), p. 337. H. DAVIDSON, *Alfarabi ... (supra, n. 5)*, pp. 86-87.

23. Cf. die englische Übersetzung in D. GUTAS, *Avicenna ... (supra, n. 14)*, p. 165.

24. D. GUTAS, *Avicenna ... (supra, n. 14)*, p. 171.

25. Besonders THOMAS VON AQUIN, *De veritate* 10, 2 (ed. Leon., Rom 1972, p. 301). ID., *Summa contra gentiles* 2, 74 (ed. Leon., Rom 1918, p. 469). ID., *Summa theologiae* 1, 79, 6 c. (ed. P. CARAMELLO, Turin - Rom 1948-1950, p. 270).

26. Siehe oben den Satz: «Solange dieser Umfang an aktualisierten Dingen in (der theoretischen Seelenkraft) vorhanden ist, wird sie Intellekt *in habitu* genannt».

sich mit dem aktiven Intellekt und der Intuition befassen, offenbar ausschließlich von Intelligibilia, die mittels Abstraktion oder durch Auffinden des Mittelterms erlangt werden. Intelligibilia, die den Menschen unmittelbar einsichtig sind, also primäre Intelligibilia, werden nicht erwähnt.

Mir scheint, daß Avicenna hier ein Problem unentwickelt gelassen hat, zu dem er sich nur einmal in einem Frühwerk äußert, dessen Lehre von der Seele noch ganz unausgereift ist, dem sogenannten Kompendium über die Seele. Dort erklärt er, daß die axiomatischen Intelligibilia (*al-ma'qūlāt al-badīhiya*) wie «Das Ganze ist größer als der Teil» durch göttliche Inspiration (*ilhām ilāhī*) eingegeben werden²⁷. In den psychologischen Hauptwerken hingegen bleibt die Herkunft der primären Intelligibilia ungeklärt — wenn man einmal von dem erwähnten, ganz unbestimmt gehaltenen Satz in den *Iṣārāt* absieht. Daß sie vom aktiven Intellekt emanieren, ist, wie gezeigt, mit der gesamten Anlage von Avicennas Intellekttheorie unvereinbar. Sie sind wohl als natürlicherweise im Menschen angelegt zu denken.

Diese Interpretation wird gestützt durch eine Stelle in Avicennas Abhandlung über den demonstrativen Beweis, demjenigen Teil von *aš-Šifā'*, der Aristoteles' *Zweite Analytiken* weiterentwickelt. Avicenna diskutiert zu Anfang der Abhandlung die verschiedenen Arten von Prämissen des Syllogismus, deren erste Kategorie die notwendigen rationalen Prämissen sind. Er unterscheidet zwischen dem Intellekt direkt bekannten Prämissen, wie «Das Ganze ist größer als der Teil», und solchen, die aufgrund eines dem Intellekt natürlicherweise (*ḡarīzīyan*) innewohnenden Wissens bekannt sind, wie «Jede vier ist eine gerade Zahl». Dieses Wissen beruht auf einem Syllogismus, dessen Mittelterm aufgrund natürlicher Intelligenz (*fīṭra*) dem Menschen unmittelbar bekannt ist und nicht erworben (*kasb*) werden muß. Jeder, der «vier» und «gerade» denkt — also den Terminus Maior und den Terminus Minor der Konklusion des Syllogismus — weiß auch sofort den Mittelterm, welcher lautet: «aus zwei gleichen Teilen zusammengesetzt»²⁸.

Die Scholastiker kannten diese Erweiterung von Avicennas Theorie der primären Intelligibilia nicht, denn die Abhandlung über den

27. AVICENNA, *Maqāla fī n-naḥs 'alā sunnat al-iḥṭiṣār* (ed. S. LANDAUER, «Die Psychologie des Ibn Sīnā», in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875), p. 361). Cf. die Übersetzung in D. GUTAS, *Avicenna ...* (*supra*, n. 14), p. 161.

28. AVICENNA, *aš-Šifā', al-Mantiq, al-Burhān* (edd. A. E. AFIFI et I. MADKOUR, Kairo 1955, p. 64).

demonstrativen Beweis wurde nicht vollständig ins Lateinische übertragen²⁹. Es wird sich aber zeigen, daß in der lateinischen Tradition eine ganz ähnliche Vorstellung eines natürlicherweise und unmittelbar gewußten Syllogismus entwickelt wurde; Petrus Aureoli († 1322) gab ihm den treffenden Namen *syllogismus imperceptibilis*³⁰.

Der von Avicenna vorgestellte Syllogismus beruht nicht auf Intuition (*ḥads*) im technischen Sinne, denn Intuition meint das Erjagen eines Mittelterms aus eigener Leistung, wie Avicenna in derselben Abhandlung definiert³¹. Im Falle der natürlicherweise bekannten Prämissen aber spricht er nur ganz unbestimmt von «natürlicher Intelligenz» (*fiṭra*), die uns einen Mittelterm, wie z.B. «aus zwei gleichen Teilen zusammengesetzt», immer schon bekannt sein läßt³². Um das aus den psychologischen Werken bekannte Vokabular zu verwenden: Intuition führt zur Erkenntnis von sekundären, nicht von primären Intelligibilia³³.

29. Der erste Teil von *aš-Šifā'*, die Logik, wurde nur ausschnittsweise in das Lateinische übersetzt: der Prolog (Übersetzer Avendauth), Isagoge Kapitel I.2-11, I.13-14 und II.1-4 (Übersetzer unbekannt), sowie, getrennt überliefert, I.12 (Avendauth), De demonstratione II.8 (Gundissalinus?) und Fragmente aus der Rhetorik in Hermannus Alemannus' Übersetzung des Rhetorik-Kommentars des Averroes. Siehe M.-T. D'ALVERNY, «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 19 (1952), pp. 349-351 (repr. in M.-T. D'ALVERNY, *Avicenne en occident*, Paris 1993, IV).

30. PETRUS AUREOLI, *Scriptum super I Sententiarum* d. II, sect. 10, aa. 5 - 6 (ed. E. BUYTAERT, Louvain - Paderborn 1952/1956, pp. 557-570). Cf. R. SCHMÜCKER, *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli*, Werl i.W. 1941, pp. 142 (n. 3), 155 und 194-195.

31. AVICENNA, *al-Burhān* (edd. AFIFI/MADKOUR, p. 259). Siehe D. GUTAS, *Avicenna ...* (*supra*, n. 14), p. 163, und M. E. MARMURA, «The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages», in: M. ASZTALOS *et al.* (edd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, 3 vol., Helsinki 1990, vol. 1, p. 97.

32. Der Terminus *fiṭra* hat eine längere Tradition in der Theologie des Islam, siehe J. VAN ESS, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin - New York 1975, pp. 101-114, und D. GUTAS, *Avicenna ...* (*supra*, n. 14), p. 170. Die Unterscheidung des von Avicenna unbestimmt gelassenen Begriffes *fiṭra* (natürliche Intelligenz) und des zu einer philosophischen Theorie entwickelten Begriffes *ḥads* (Intuition) scheint mir im Gegensatz zu MARMURA («Plotting ...» (*supra*, n. 22), p. 337) unproblematisch und kein Einwand gegen Gutas' Analyse der Theorie der Intuition.

33. Die Theorie des natürlichen Syllogismus ist nicht die einzige Erweiterung der Lehre von den primären Intelligibilia. In AVICENNA'S *Dānešnāme* (*supra*, n. 14), p. 69, und *Fī ṭibāt an-nubūwāt* (ed. M. E. MARMURA, Beirut 1968, p. 43, lin. 7-8), ordnet Avicenna dem Intellekt *in habitu* auch allgemein anerkannte Meinungen zu, die das praktische Leben und den praktischen Intellekt betreffen. Dies steht im Widerspruch zu Avicennas Lehre in *De anima*. Siehe hierzu M. E. MARMURA, «Avicenna's psychological proof ...» (*supra*, n. 22), p. 51, n. 13, und H. DAVIDSON, *Alfarabi ...* (*supra*, n. 5), p. 88.

Man kann also aus dieser Stelle in der Abhandlung über den demonstrativen Beweis zweierlei über die primären Intelligibilia lernen: erstens, daß Avicenna den Axiomen andere Prämissen gleichstellt, die durch einen nicht bewußt vollzogenen Syllogismus natürlicherweise bekannt sind, und zweitens, daß über die Herkunft derartiger Prämissen nur soviel gesagt wird, daß sie aufgrund natürlicher Intelligenz bekannt sind.

Wenden wir uns nun den sekundären Intelligibilia zu. Sie sind nach Avicenna der Gegenstand nicht nur der Logik — wie die Lateiner aus einem viel zitierten Satz der Avicennischen Metaphysik wußten³⁴ —, sondern überhaupt alles erworbenen Wissens. Daß bei ihrer Erwerbung der Kontakt zum aktiven Intellekt und das Auffinden des Mittelterms durch Intuition oder Studium eine wichtige Rolle spielt, ist eine bereits mehrfach erwähnte Theorie Avicennas, deren Entwicklung und Bedeutung von Gutas überzeugend herausgearbeitet wurde³⁵. Avicenna gibt in der Abhandlung über den Beweis, leider nicht in *De anima*, ein aus Aristoteles' *Zweiten Analytiken*³⁶ entnommenes Beispiel eines solchen Erkenntnisaktes:

Intuition ist die richtige Bewegung dieser Seelenkraft (der Denkkraft, *dihn*) zum Erjagen des Mittelterms durch eigene Leistung. Zum Beispiel: Wenn ein Mensch den Mond betrachtet und (bemerkt), daß (der Mond) nur auf der Seite leuchtet, deren Schemen die Sonne nah ist, erjagt sein Denken durch Intuition den Mittelterm, welcher lautet: der Grund für das Leuchten (des Mondes) ist die Sonne³⁷.

34. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* I, 2 (ed. VAN RIET, p. 10, ll. 73-74): «Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus primo». Siehe hierzu A. I. SABRA, «Avicenna on the Subject Matter of Logic», in: *The Journal of Philosophy* 77 (1980), pp. 746-764. Zum Avicennischen Begriff der Intention (oder besser: des konnotierenden Attributs) und dessen Rezeption im lateinischen Westen siehe D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West* (Warburg Institute Surveys and Texts 27, im Druck), c. II,4.

35. Cf. *supra* n. 20.

36. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I.34 (89b11).

37. AVICENNA, *al-Burhān* (edd. AFIFI/MADKOUR, p. 259). Cf. M. E. MARMURA, «The Fortuna of the *Posterior Analytics* ...» (*supra*, n. 31), p. 97. Marmuras Übersetzung «that it gives light according to its various shapes and from the side facing the sun» (meine Hervorhebung) ist so nicht haltbar, da der Ausdruck '*alā aškālīhi*' zum Relativnebensatz gehören muß, da diesem sonst das auf *alladī* rückbezügliche Pronomen fehlt.

والحدس جودة حركة لهذه القوة إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها: مثل أن يرى الإنسان القمر وأنه إنما يضيء من جانبه الذى يلي الشمس على أشكاله، فيقتنص ذهنه بحدسه حداً أوسطاً وهو أن سبب ضوئه من الشمس.

Der von Avicenna gedachte Syllogismus läßt sich folgendermaßen rekonstruieren: Alles, was als Lichtquelle die Sonne hat, leuchtet nur auf der der Sonne zugewandten Seite. Der Mond hat die Sonne als Lichtquelle. Ergo: Der Mond leuchtet nur auf der der Sonne zugewandten Seite.

Dies ist ein demonstrativer, d.h. ein im aristotelischen Sinne wissenschaftlicher Syllogismus, dessen Mittelterm die wirkliche Ursache des in der Konklusion genannten Phänomens beschreibt³⁸. Auffällig an diesem Beispiel ist, daß der Ausgangspunkt des syllogistischen Erkenntnisaktes, der ein Phänomen allgemeingültig erklärt, die Wahrnehmung ist. Nun wird aber, der traditionellen Avicenna-Deutung zufolge, alle intellektuelle Erkenntnis vom außerhalb existierenden aktiven Intellekt eingegeben; die menschliche Betätigung der Sinne bereite die Seele auf diese Emanation nur vor. Wenn Avicenna von Abstraktion rede, dann sei dies lediglich eine *façon de parler*³⁹. Deborah Black hat darauf hingewiesen, daß sich diese (von ihr im Prinzip akzeptierten) Grundannahmen über die Avicennische Erkenntnistheorie nicht recht vereinbaren lassen mit anderen philosophischen Lehren Avicennas, etwa über fiktionale Sätze und Dinge⁴⁰.

Tatsächlich ist die traditionelle Deutung nicht korrekt, wie ich an anderer Stelle zeige⁴¹ und hier nur kurz rekapitulieren möchte. Sie beruht unter anderem auf der Überinterpretation eines Satzes in Kapitel V,5 der *De anima*, wo es heißt: «Das Betrachten der partikulären Dinge bereitet die Seele darauf vor, daß eine Abstraktion vom aktiven Intellekt auf sie herabfließt (bzw. emaniert)⁴².» Hier sind offenbar ganz unterschiedliche und scheinbar einander ausschließende Begriffe in einem Satz vereint, Abstraktion und Emanation, und je nach Neigung des Interpreten kann die eine oder andere Seite betont werden. Die Interpretation verliert ihre Beliebigkeit, wenn der Textabschnitt, aus dem dieser Satz stammt, in seiner Gesamtheit betrachtet wird. Denn Avicenna erklärt an dieser Stelle,

38. Zur Einstellung Avicennas zur Kausalität von Naturerscheinungen siehe die Analyse von MARMURA (*ibid.*).

39. Siehe F. RAHMAN, *Prophecy in Islam*, Chicago - London 1958, p. 15, und H. DAVIDSON, *Alfarabi ...* (*supra*, n. 5), p. 93.

40. D. BLACK, «Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings», in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), p. 446.

41. D. N. HASSE, *Avicenna's De anima ...* (*supra*, n. 34), c. II,6.

42. AVICENNA, *De anima* V, 5 (ed. RAHMAN, p. 235, ll. 7-8).

wie die in der menschlichen Seele vorhandenen partikulären Formen zu universellen Formen werden — oder mit anderen Worten, er erklärt den Vorgang der Abstraktion. Avicennas Argumentation hat den folgenden Verlauf: Wenn der menschliche Intellekt sich mit den partikulären Formen beschäftigt und die Illumination des aktiven Intellekts auf diese Formen falle, werden diese in abstrakte Formen verwandelt. Es handele sich dabei, fährt Avicenna fort, weder um eine Umplazierung der partikulären Formen, noch um die Erstellung einer Kopie derselben (samt ihren materiellen Eigenschaften), sondern um eine Abstraktion⁴³. Dies geschehe derart, daß infolge der Illumination durch den aktiven Intellekt sich etwas, was von der partikulären Form genommen sei, im menschlichen Intellekt einstelle; dieses etwas, das teilweise von der Art der partikulären Form sei, teilweise aber auch nicht, sei die universelle Form. Dieser Vorgang sei dem Sehen vergleichbar: Wenn nämlich Licht ein Objekt erhellet, stelle sich eine Wirkung im Auge ein, die nicht identisch mit dem Objekt, aber doch verwandt mit ihm sei.

Man kann an dieser Stelle sehr deutlich sehen, daß Avicennas Erkenntnistheorie nicht auf das schlichte Emanieren von Formen aus dem aktiven Intellekt reduziert werden kann. Die universellen Formen, die vom menschlichen Intellekt rezipiert werden, haben mit den partikulären Formen, aus denen sie entnommen, gesammelt sind (*iltaqāṭa*), noch etwas gemeinsam. Sie «stammen» nur insofern aus dem aktiven Intellekt, als daß dieser — wie das Licht als Medium zwischen Objekt und Auge — die aus den partikulären Formen stammenden universellen Formen in unseren Intellekt fließen läßt.

Die These, daß in der Avicennische Intellekttheorie die Abstraktion eine zentrale Rolle spielt, findet Bestätigung in Avicennas auch im lateinischen Westen einflußreichen Lehrstück von den verschiedenen Graden der Abstraktion (*De anima* II,2)⁴⁴. Der Intellekt besitzt, nach Avicenna, eine größere Kraft der Abstraktion als die äußeren

43. Für diesen Vorgang ist die Seele durch die Beschäftigung mit den partikulären Formen «vorbereitet/geeignet». Es gibt keinen Hinweis darauf, daß Avicenna mit dieser Wendung den Anteil der Seele an der Erkenntnis reduzieren möchte, im Sinne von: «... bereitet die Seele [nur] darauf vor, ...». Das Wort «only» in RAHMANS Übersetzung (*Prophesy* ... (*supra*, n. 39), p. 15) hat keine Entsprechung im arabischen Text.

44. AVICENNA, *De anima* II, 2 (ed. RAHMAN, p. 61). Dieses Lehrstück findet sich auch in den *Nağāt*, siehe die Übersetzung von F. RAHMAN, *Avicenna's Psychology* (*supra*, n. 14), pp. 38-40.

und inneren Sinne; er vermag nämlich die partikulären Formen vollkommen von ihren materiellen Anhängseln zu befreien. So abstrahiert der Intellekt, sagt Avicenna, zum Beispiel «Mensch» von allen Akzidentien wie Quantität, Qualität, Ort etc. und gelangt so zu einer Form, die von allen einzelnen Menschen ausgesagt werden kann.

Wie aber läßt sich diese Theorie der Abstraktion mit Avicennas Vorstellung von einem syllogistischen Erkenntnisakt, wie er in der Vier-Intellekte-Lehre beschrieben wird, verbinden? Die Lösung liegt darin, daß für Avicenna eine einfache Abstraktion der universellen Form «Mensch» noch kein Wissen (*ilm*) bedeutet. Man erkennt nur, wenn man den Mittelterm gefunden oder von einem Wissenden mitgeteilt bekommen hat und die Intelligibilia im Intellekt in syllogistischer Ordnung erscheinen. Avicenna ist der Meinung, daß diese Ordnung der Intelligibilia die syllogistisch strukturierte, auf Ursache und Wirkung beruhende Wirklichkeit widerspiegelt⁴⁵.

Zur Illustration mag Avicennas schon zitiertes Beispiel des Mondes dienen. Der Intellekt-Status des Menschen, der den Mond betrachtet, ist der des Intellekts *in habitu*. Er verfügt über die natürlicherweise verstandenen primären Intelligibilia, sowie über verschiedene Sinnesdaten, kann diese auch mithilfe des internen Sinnes der kognitiven Seelenkraft verbinden und trennen⁴⁶. In diesem Status, so hieß es in dem oben übersetzten Textabschnitt, kann die Seele «erkennen, wenn sie die Suche aktuell beginnt». Vielleicht sind dem Mondbetrachter auch schon eine Reihe von zuvor erkannten sekundären Intelligibilia zugänglich, auf die er, wann immer er will, durch Kontakt mit dem aktiven Intellekt zurückgreifen kann; in diesem Falle befände sich sein Intellekt im Status *in effectu*: Die Seele «kann die Formen, wann immer sie will, aktuell betrachten». Nun beobachtet er den Mond und bemerkt, daß nur die der Sonne zugewandte Mondseite leuchtet. Es folgt ein Prozeß, in dem der Kontakt mit dem aktiven Intellekt, ein Vorgang der Abstraktion, der Emanation und der Intuition, hergestellt wird. Die Folge ist, daß der

45. Wie gezeigt von D. GUTAS, *Avicenna ...* (*supra*, n. 14), p. 174. Marmura stimmt Gutas' Analyse zu in «Plotting ...» (*supra*, n. 22), p. 337.

46. Cf. D. BLACK, « ... Fictional Beings» (*supra*, n. 40), p. 449, n. 62: «... this [the habitual intellect] is the faculty which is seeking the intelligible through cogitation». Die Aktivität der kognitiven inneren Seelenkraft ist von DAVIDSON besonders untersucht worden; siehe *Alfarabi ...* (*supra*, n. 5), pp. 95-102.

Betrachter von den Sinnesdaten abstrahiert, d.h. zu den Begriffen «Mond sein», «auf einer Seite leuchten» etc. kommt, den Mittelterm findet, welcher lautet «die Sonne als Lichtquelle haben» und schließlich zu dem oben erwähnten Syllogismus gelangt, in dem die Intelligibilia an der dem Kausalzusammenhang entsprechenden Stelle ihren Platz gefunden haben. Der Moment dieser Erkenntnis heißt «erworbener Intellekt».

Die vier Intellekte bei Avicenna, das sei abschließend gesagt, repräsentieren also nur in zweiter Linie die Stufen einer Reifung und Vervollkommnung des Intellekts. Dieser Aspekt ist zwar vorhanden: Der materielle Intellekt, der sich auch in Neugeborenen findet, wird abgelöst vom Intellekt *in habitu*, sobald die primären Intelligibilia bewußt geworden sind, und dieser Intellekt wiederum wird abgelöst vom Intellekt *in effectu*, sobald die ersten sekundären Intelligibilia erkannt wurden. Aber das eigentlich Besondere an Avicennas Lehrstück ist die Verbindung eines solchen Entwicklungsmodells mit einer umfassenden Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes. Hierin liegt der Grund, warum die vier Intellekte von Avicenna nicht nur «Stufen» oder «Grade» (*darāġa*, *martaba*) genannt werden; sie heißen bei ihm auch, um Avicenna mit einer wenig beachteten Stelle noch einmal zu Wort kommen zu lassen, *nisab*, Verhältnisse, Relationen, *comparationes* — nämlich Verhältnisse zu den intelligiblen Formen: «Die theoretische Seelenkraft hat verschiedene Verhältnisse (*nisab*) zu diesen Formen, denn das, was etwas anderes rezipiert, rezipiert es mal potentiell und mal aktuell. Potentialität hat drei verschiedene Bedeutungen ... Deshalb ist das Verhältnis (*nisba*) der theoretischen Seelenkraft zu den abstrakten Formen, die wir erwähnten, mal ein Verhältnis von absoluter Potentialität ..., mal von möglicher Potentialität usw.»⁴⁷ — und es folgt der bereits zitierte Abschnitt über die vier Intellekte.

III

Der lateinische Westen hat aus Avicennas *De anima* reich geschöpft. Wie sich zeigen wird, ist die scholastische Theorie von den vier Intel-

47. AVICENNA, *De anima* (ed. RAHMAN, p. 48, l. 5 sqq).

lekten im wesentlichen durch dieses Buch angeregt worden. In der folgenden Untersuchung richtet sich mein Interesse auf die verschiedenen Formen der Aneignung dieser im Westen noch nicht bekannten Theorie und auf deren Einbettung in die Eigenentwicklung des abendländischen Denkens. Dabei kommt notwendigerweise und eingeständenermaßen die Einordnung der Lehrstücke in das jeweilige Gesamtwerk der verschiedenen Autoren ein wenig zu kurz.

Dominicus Gundissalinus († nach 1181), Archidiakon der Diözese von Segovia, war nicht nur einer der beiden Übersetzer von Avicennas *De anima*, er war auch selbst schriftstellerisch tätig. Sein *Liber de anima* präsentiert das Lehrstück von den vier Intellekten — zum ersten Mal im Westen. Das Bemerkenswerte an Gundissalinus' Aneignung ist die Kombination von Stellen aus ganz unterschiedlichen Kapiteln von Avicennas *De anima*. Gundissalinus' Buch gilt in der Forschung üblicherweise als mittelmäßige Kompilation⁴⁸, und der Autor sagt in seinem Vorwort selbst, daß er alles, was er bei den Philosophen *rationabiliter dictum* fand, zusammengetragen habe. Am Beispiel der Vier-Intellekte-Lehre kann man sehen, daß es sich sehr wohl um eine Kompilation handelt; nur mittelmäßig ist sie durchaus nicht. Die Stelle lautet folgendermaßen:

- (1) Der Intellectus activus oder contemplativus wird, wenn er sich in reiner Potentialität befindet, d.h. wenn die Kraft⁴⁹ der Seele noch nichts von ihrer Vollendung empfangen hat, Intellectus materialis genannt; er heißt materialis aufgrund (seiner) Ähnlichkeit mit dem Vorbereitetsein der ersten Materie, die aus sich heraus keine Form hat, sondern alle Formen empfängt. (2) Wenn sich aber beide Intellekte, (d.h. der Intellectus activus und der Intellectus contemplativus), in leichter Potentialität befinden — wenn es beiden Intellekten gelingt, bereits über die Prinzipien zu verfügen, durch die ihre Handlungen vollendet werden, also dem Intellectus activus die wahrscheinlichen Sätze⁵⁰ und andere Dispositionen, dem Intellectus
- adapt. Avic., De an. V.1,
81.76-78
wörtl. Avic., De an. I.5,
96.39-43
- wörtl. mit Umst. Avic.,
De an. V.1, 81.78-82

48. Siehe E. GILSON, «Les sources gréco-arabes ...» (*supra*, n. 3), p. 79 («mediocre comp[il]lation»). D. CALLUS, «Gundissalinus' *De anima* and the Problem of Substantial Form», in: *New Scholasticism* 13 (1939), p. 339 («mediocrity of its contents»).

49. *potentia*: Wie das zugrundeliegende arabische Wort *qūwa* kann wie auch das lateinische *potentia* sowohl Seelenkraft als auch Potentialität bedeuten.

50. Der arabische Text hatte hier: «Prämissen», *muqaddimāt* (AVICENNA, *De anima*, (ed. RAHMAN, p. 209, l. 9)), die lateinische Übersetzung *propositiones*.

contemplativus die per se bekannten (und) ersten (Sätze) wie zum Beispiel: Jedes Ganze ist größer als sein Teil, und: Was demselben gleich ist, ist auch untereinander gleich, und andere derartige prima Intelligibilia, von und mit denen man zu den secunda Intelligibilia gelangt — werden sie Intellectus in habitu genannt; sie können auch Intellectus in effectu heißen in Hinsicht auf den ersten (Intellekt). Denn die erste Kraft kann nichts aktuell erkennen. Diese (zweite Kraft) dagegen kann etwas aktuell erkennen, aber wenn sie untersucht. (3) Wenn dann diese beiden Intellekte die Vervollkommnung erlangen, heißen sie Intellectus in effectu. Der Intellectus contemplativus ist dann gleich der vollendeten Potentialität, da die intelligiblen Formen, die nach den per se bekannten erlangt werden, in der Seele zu existieren beginnen. Und obwohl (die Seele) sich ihnen nicht zuwendet, so daß sie diese aktuell betrachtete, sind sie dennoch sozusagen bei ihr gelagert (<i>repositae</i>), um sie, wann immer sie will, aktuell zu betrachten, zu erkennen und zu erkennen, daß sie sie erkennt. Denn dies ist ein Intellekt, der, wann immer er erkennen will, ohne Mühe erkennt. Obwohl aber dieser Intellekt Intellectus in effectu genannt wird, kann er auch Intellectus in potentia heißen in Hinsicht auf den, der nach ihm folgt. (4) Wenn nämlich der Intellectus contemplativus in absoluter Aktualität ist, d.h. wenn die erkannte Form ihm präsent ist und er sie aktuell betrachtet und er aktuell erkennt und erkennt, daß er aktuell erkennt, dann wird das, was in (der Seele) ist, Intellectus adeptus ab alio genannt. Er heißt Intellectus adeptus ab alio, weil der Intellectus in potentia nur durch einen Intellekt, der immer in Aktualität ist, zur Aktualität übergeht. Es gibt also etwas, wodurch unsere Seelen in intelligiblen Dingen von der Potentialität zur Aktualität übergehen. Dies aber ist nichts anderes als die Intelligentia in effectu, bei der die Prinzipien der intelligiblen, abstrakten Formen sind. Wenn daher der Intellekt, der in Potentialität ist, mit demjenigen Intellekt, der in Aktualität ist, auf irgendeine Weise verbunden wird, wird in ihm eine Art von Formen eingepägt, die von außerhalb erworben ist. Dieser (Intellekt) nämlich ist es, der die intelligible Form eingibt, dessen ⁵¹ Verhältnis zu unseren Seelen dem Verhältnis der Sonne zu unseren Gesichtssinnen gleich ist ⁵² .	wörtl. Avic., De an. I.5, 97.49-50
	wörtl. Avic., De an. I.5, 96.46
	wörtl. Avic., De an. I.5, 97.52-55
	wörtl. Avic., De an. V.1, 81.83
	vorgezog. aus Avic. De an. I.5, 98.61
	wörtl. Avic., De an. I.5, 97.55-99.71 (Ausl. v. 61 u. 65)
	wörtl. Avic., De an. V.5, 126.32-127.35
	wörtl. Avic., De an. I.5, 99.72-74
	adapt. Avic., De an. V.5, 126.34
	wörtl. Avic., De an. V.5, 126.36-37

51. *cuius*: meint den aktiven Intellekt, nicht die Form.

52. GUNDISSALINUS, *Liber de anima* (ed. MUCKLE, pp. 87-88): «(1) Intellectus igitur activus sive contemplativus cum est in sola potentia, scilicet cum potentia animae nondum recipit aliquid de eo quod est eius perfectio, vocatur intellectus materialis, dictus

Was Gundissalinus seinen Lesern hier bietet, ist keine schlichte Kompilation — auch wenn diese Textstelle nur aus Zitaten besteht —, sondern eine persönliche Deutung der Avicennischen Intellekttheorie. Es ist schon einmal darauf hingewiesen worden, daß Avicenna es seinen Lesern überläßt, die verschiedenen Lehrstücke aus *De anima* zu verbinden. Gundissalinus tut genau dies. Und zwar anders, als es im ersten Teil dieses Artikels geschah: Erstens läßt er systematisch alle Sätze und Phrasen aus, welche die vier Intellekte als *comparationes* (*nisab*, Verhältnisse) zu den intelligiblen Formen beschreiben⁵⁵. Dadurch verschiebt er den Akzent fort von einer Theorie verschiedener Erkenntnisarten des Intellekts hin zu einem Entwicklungsmodell der Reifung des Intellekts. Zweitens verbindet er die Hauptstelle der

autem materialis ad similitudinem aptitudinis materiae primae quae ex se nullam habet formam sed est receptibilis omnium formarum. (2) Cum vero uterque intellectus est in potentia facili⁵³, scilicet cum accidit unicuique illorum habere iam principia quibus perficiuntur eorum actiones, sed activo propositiones probabiles et aliae affectiones, contemplativo vero per se nota prima ut: omne totum maius est sua parte, et: quae eidem aequalia inter se sunt aequalia, et alia huiusmodi intelligibilia prima ex quibus et cum quibus pervenitur ad intelligibilia secunda, vocatur uterque intellectus in habitu et potest dici intellectus in effectu respectu primi. Potentia enim prima non potest intelligere aliquid in effectu. Haec vero potest aliquid intelligere in effectu, sed cum inquisierit; (3)⁵⁴ deinde cum acquiritur unicuique istorum intellectuum perfectio dicitur intellectus in effectu. Intellectus enim contemplativus tunc est similis potentiae perfectivae, cum incipiunt in anima existere formae intelligibiles adeptae post per se nota. Et quamvis non convertitur ad eas ut consideret illas in effectu, sunt tamen quasi repositae apud eam ut cum voluerit consideret eas in effectu, et intelligat eas et intelligat se intelligere eas. Est enim hic intellectus qui intelligit quotiens vult intelligere sine labore inquirendi. Quamvis autem hic intellectus vocetur intellectus in effectu, potest tamen vocari intellectus in potentia respectu eius qui sequitur post eum. (4) Cum enim intellectus contemplativus est in effectu absoluto, scilicet cum forma intellecta est sibi praesens et considerat eam in effectu et intelligit in effectu et intelligit se intelligere in effectu, quod tunc est in ea, vocatur intellectus adeptus ab alio. Qui ideo vocatur intellectus adeptus ab alio quoniam intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in effectu. Aliquid igitur est per quod animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Id autem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Unde cum intellectus qui est in potentia coniungitur cum illo intellectu qui est in actu aliquo modo coniunctionis, imprimatur in eo aliqua species formarum quae est adepta ab extrinsecus. Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros».

53. *potentia facilis*: Dieser Ausdruck stammt aus AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, p. 96, l. 36, Lesart A).

54. Die Herausgeber Muckle und Gilson schließen irrtümlicherweise diesen Satz an den vorhergehenden an und machen einen Absatz nach *intellectus in effectu*.

55. Diese Zeilen stehen in AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, p. 95, ll. 20-21 (cf. GUNDISSALINUS, *Liber de anima* (ed. MUCKLE, p. 87, ll. 1-3; p. 96, ll. 37 et 44, p. 97, l. 56 et p. 98, l. 65)).

Vier-Intellekte-Lehre in *De anima* I,5 nicht nur mit *De anima* V,5 über die *intelligentia agens*, sondern auch mit einem Textabschnitt aus V,1, der neben dem theoretischen auch den praktischen Intellekt behandelt. Gundissalinus hat hier so einigen modernen Avicenna-Interpreten etwas voraus, denn daß auch der praktische Intellekt bei Avicenna verschiedene Aktualisierungsphasen hat, ist kaum bekannt und steht, soviel ich weiß, auch in Avicennas *Œuvre* isoliert⁵⁶. Um beide Stellen (*De anima* I,5 und V,1) verbinden zu können, fügt Gundissalinus hier und dort ein *uterque intellectus* (beide Intellekte) ein. Durch diese Fusion wird wieder der Aspekt des Entwicklungsmodells betont. Drittens ist aufschlußreich, welche Verbindungen Gundissalinus *nicht* zieht. Zwar folgt die oben besprochene Passage über die Rolle des aktiven Intellekts im Abstraktionsprozeß direkt auf die Vier-Intellekte-Lehre, aber er erwähnt in diesem Zuge weder die Theorie von der Intuition des Mittelterms (diese folgt erst später⁵⁷), noch die Lehre von den verschiedenen Graden der Abstraktion (die zitiert er lediglich in seinem Werk *De divisione philosophiae*)⁵⁸.

Dominicus Gundissalinus steht mit seiner Art der Rezeption durchaus nicht allein, wenn man einmal von seiner etwas eigenwilligen Berücksichtigung des praktischen Intellekts absieht. Meines Wissens gibt es keinen Autoren im 12. und 13. Jahrhundert, der die vier Intellekte als vier verschiedene *comparationes* zu den intelligiblen Formen beschreiben würden. Was die Lehre von der Findung des Mittelterms angeht, so wird sich noch zeigen, daß Albertus Magnus der einzige unter den hier besprochenen Autoren ist, der eine explizite Verbindung zwischen der Intuitions-Theorie und dem Lehrstück von den vier Intellekten zieht.

IV

Gundissalinus unterscheidet sich aber von allen seinen Nachfolgern darin, daß seine Version des Lehrstücks von den vier Intellekten

56. Die Doktrin wird nicht erwähnt in der oben zitierten Literatur zur Theorie von den vier Intellekten, nn. 22 und 23 (siehe aber n. 33). Avicenna greift sie wieder auf in *Mašriqiyūn*, MS Ahmet 2125, f. 682v, nicht aber in den *Nağāt*.

57. GUNDISSALINUS, *Liber de anima* (ed. MUCKLE, pp. 95-96).

58. GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae* (ed. L. BAUR, BGPhM IV,2-3, Münster 1903, t. 2, pp. 28-31).

lediglich aus Zitaten eines einzigen Werkes besteht und deshalb besonders leicht zu verstehen ist. Das ist schon anders beim *Magister artium* John Blund, dessen *Tractatus de anima* um 1204 entstanden ist. Der Traktat bietet eine Darstellung der Vier-Intellekte-Lehre, die mit dem furchterregenden Satz eingeleitet wird: «Der Intellekt wird von Avicenna auf vier Weisen unterschieden, und von vielen anderen Autoren⁵⁹.» Die Herausgeber haben getan, was sie konnten, und ganz generell auf Alexander von Aphrodisias, Alkindi, Alfarabi, Algazel, Gundissalinus und natürlich Aristoteles und Avicenna verwiesen. Denn in der Tat zeigt John Blunds Version nur schwache Anklänge an diese Quellen, philologisch nachweisbare nur im Falle Avicennas und Aristoteles⁶⁰. Es ist mir nicht gelungen, etwas wesentlich Neues über John Blunds Quellen herauszufinden, und daher werde ich den Text nicht im Detail untersuchen. Stattdessen sei seine Version hier nur kursorisch betrachtet.

John Blund unterscheidet die ersten drei Intellekte — die er *Intellectus materialis sive in potentia*, *Intellectus formalis sive adeptus* und *Intellectus in effectu* nennt — nach verschiedenen Graden der Rezeption von Formen, die für etwas außerhalb Existierendes stehen (*forma quae est simulacrum rei extra*). Hat der menschliche Intellekt noch keine solche Formen empfangen, heißt er *Intellectus materialis*. Der zweite Intellekt, den John Blund *Intellectus adeptus sive formalis* nennt, ist keine Phase des menschlichen Intellektes, sondern die erkannte Form selbst, insofern sie sich als *passio* im menschlichen Intellekt befindet und diesem das Sein verleiht. Der dritte Intellekt, der *Intellectus in effectu*, beschreibt den Status des menschlichen Intellektes während der Rezeption dieser Form. Der vierte Intellekt, der *Intellectus agens*, ist die Kraft der Seele, welche die universellen Formen abstrahiert. Blund kennt auch einen *Intellectus in habitu*, meint aber damit das *Erkannte* in habitu, also die intelligible Form, die in der Seele gelagert (*repositus*) sei. Zusätzlich zu den vier Intellekten kennt John Blund noch eine getrennt existierende Kraft, den *Dator formarum*, der den *Intellectus formalis sive adeptus* dem

59. JOHN BLUND, *Tractatus de anima* 25, 2 (edd. CALLUS/HUNT, p. 92): «Distinguitur autem intellectus ab Avicenna quatuor modis, et a multis aliis auctoribus».

60. Zu Aristoteles siehe die Anmerkungen der Herausgeber Hunt und Callus. Eindeutige Avicenna-Anklänge finden sich auf Seite 93, lin. 1-5 (aus AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, p. 96, ll. 39-43)), lin. 22-23 (Avicennisches Vokabular; cf. *op. cit.* I, 4, p. 74, ll. 41-44; II, 2, p. 120, ll. 26-29), lin. 23-25 (aus *op. cit.* I, 5, p. 98, ll. 59-61).

menschlichen Intellekt vermittelt. Man beachte hier, daß diese Kraft die Formen tatsächlich vermittelt (*mediante primo datore formarum*) und nicht schlicht emanieren läßt, denn John Blund rezipiert an dieser Stelle eindeutig die Abstraktionstheorie Avicennas aus *De anima* V,5, die im ersten Teil dieses Artikels diskutiert wurde⁶¹.

Auffällig an Blunds Version der vier Intellekte ist erstens das vollständige Fehlen von Stellen, die sich auf die Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes beziehen; die primären und sekundären Intelligibilia werden nicht erwähnt, und auch die Euklidischen Axiome erscheinen nicht. Zweitens reduziert John Blund die vier Phasen des Avicennischen Lehrstücks auf zwei: den Intellectus materialis und den Intellectus in effectu. Er nimmt den Intellectus adeptus aus dem Schema heraus, indem er ihn nicht als Intellekt sondern als intelligible Form versteht; um seine Funktion besser zu kennzeichnen, nennt er ihn auch Intellectus formalis, das heißt die Form des Intellectus materialis (ich werde auf den Ausdruck Intellectus formalis später noch einmal zurückkommen)⁶². Und auch der aktive Intellekt wird von John Blund aus der Vier-Intellekte-Lehre verabschiedet, dadurch daß er ihn zu einer abstrahierenden Seelenkraft, einer *vis animae*, erklärt, die mit den vorangehenden Intellekten in keinem deutlichen Zusammenhang steht.

John Blund hat daher eigentlich keine Theorie der vier Intellekte. Denn wie wir gesehen haben, konnte das Lehrstück entweder als Entwicklungsmodell des Intellekts oder als Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes verwendet werden. Dadurch aber, daß Blund das Entwicklungsmodell auf zwei Stufen reduziert und den vierten Intellekt verselbständigt, bleibt vom Lehrstück der vier Intellekte nicht mehr als ein Gerüst von Namen und Funktionen, das John Blund für seine eigene Theorie einsetzt⁶³.

61. John Blunds Theorie des *dator formarum* ist wahrscheinlich auch (direkt oder indirekt) von GUNDISSALINUS beeinflusst. Cf. dessen *Liber de anima* (ed. MUCKLE, p. 51, ll. 10-17). Der Ausdruck *dator formarum* meint in Avicennas System nicht, wie oft behauptet wird, einen Spender an intelligiblen Formen, sondern einen Spender kreatürlicher Formen. Hierzu und zum Einfluß von Algazel auf den westlichen Sprachgebrauch siehe D. N. HASSE, *Avicenna's De anima ...* (*supra*, n. 34), c. II,6.

62. In Abschnitt VI über ANONYMUS (ed. CALLUS).

63. Abwegig hierzu (und obendrein ein Beispiel von *language of Orientalism*), R. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden - New York - Köln 1995, p. 20: «Although [John Blund's] understanding of Aristotle is still conditioned by the interpretations of Arabic intermediaries, Blund was better able to penetrate

V

Mindestens so selbständig wie Gundissalinus und John Blund, aber mit Sicherheit viel einflußreicher war der anonyme Traktat *De anima et de potentiis eius* (herausgegeben von René Antoine Gauthier), der um 1225 wahrscheinlich an der Pariser Artistenfakultät entstand. Der Text ist nicht nur wegen seines Einflusses auf Autoren wie Jean de la Rochelle, Bonaventura und Albertus Magnus wichtig; er war auch, wie zu zeigen sein wird, der Angelpunkt in der Begegnung des Westens mit der arabischen Vier-Intellekte-Lehre. Hier nämlich schlägt der Funke der Avicennischen Idee erstmals über: Der unbekannte Autor präsentiert das Lehrstück als Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes. Die Stelle lautet:

(Der Intellectus possibilis) erhält verschiedene Bezeichnungen nach den verschiedenen Graden, in denen er vorschreitet, so daß er Intellectus actu, Intellectus in habitu und Intellectus adeptus genannt wird. Wenn er nämlich erstmals die Washeiten der Dinge empfängt, wird er Intellectus actu genannt, weil er schon handeln kann: Er kann nämlich aus den Washeiten der unverbundenen Dinge Verbindungen auch (in Form) von ersten Sätze bilden; wodurch er aus der Kenntnis dessen, was ein Teil und was ein Ganzes ist, schon die Verbindung bilden kann: Jedes Ganze ist größer als sein Teil. Dann wird (der Intellectus possibilis) Intellectus in habitu genannt, weil er die Prinzipien der Wahrheit in der Gattung des Wahren bei sich hat. Wenn er aber wiederum von der Anordnung jener Prinzipien zum Wissen um die Konklusion gelangt, wird er in Hinsicht auf jenes aus den Prinzipien gewonnene Wissen Intellectus adeptus genannt⁶⁴.

cf. Algazel, *Metaph.*,
S.175.1-2

cf. Avic., *De an.* I.5,
S.96-97

Arist., *De anima*, gr.-lat.
Übers., 429b5-7
westl. logische Tradition
(Topik u. Anal.Post.)

cf. Avic., *De an.* I.5,
97.49-50

cf. *Anal. Post.* II.19,
100b5-17

this exotic veil and get to the meaning of the text than scores of his successors, who had less excuse».

64. ANONYMUS, *De anima et de potentiis eius* (ed. GAUTHIER, p. 53): «Hic, secundum diuersos gradus quibus proficit, recipit diuersa uocabula, ut dicatur intellectus actu, intellectus in habitu, intellectus adeptus. Cum enim primo receperit quidditates rerum, tunc dicitur intellectus actu, quia iam potest agere: potest enim ex quidditatibus incomplexorum formare complexiones etiam primarum propositionum, unde cognito quid est pars et quid est totum, iam potest hoc complexum «formare»: Omne totum est maius sua parte. Et tunc dicitur intellectus in habitu, eo quod habet penes se principia ueritatis in genere ueri. Cum autem iterum ex ordinatione illorum principiorum uenerit in scienciam conclusionis, tunc quantum ad illam scienciam adquisitam ex principiis dicitur intellectus adeptus».

Auch wenn es nicht einfach ist, wörtliche Parallelen nachzuweisen, ist doch offensichtlich, daß das Schema dieser Intellektlehre Avicennas *De anima* entnommen ist. Der anonyme Autor kennt drei potentielle Intellekte. Der erste Intellekt ist reines Vermögen (das auf der Kenntnis der Quidditates beruht), der zweite Intellekt verfügt über die ersten Sätze wie das Euklidische Axiom *Omne totum maius est sua parte*, der dritte Intellekt gelangt, von diesen Sätzen ausgehend, zu Konklusionen — das ist die Avicennische Idee in Reinform (wenn man von den Quidditates absieht). Noch verblüffender als diese Übereinstimmungen ist die Tatsache, daß unserem Anonymus zufolge das Axiom vom Intellekt selbst zusammengesetzt wird. Dies erinnert stark an Avicennas Theorie des natürlicherweise gewußten Syllogismus und das Beispiel «Jede vier ist eine gerade Zahl» aus der Abhandlung über den demonstrativen Beweis. Diese Theorie kann der Pariser Magister nicht gekannt haben, da sie nicht auf Lateinisch vorlag. Sie unterscheidet sich im übrigen von der des Lateiners dadurch, daß Avicenna gerade das Euklidische Axiom über das Ganze und sein Teil als unmittelbar und nicht durch einen natürlichen Syllogismus bekannt angesehen hatte. Außerdem spricht der Anonymus auch nicht von einem Syllogismus, sondern von der Bildung eines *complexum*, d.h. einer Verbindung von Satzteilen.

Am Vokabular, das der Autor verwendet, z.B. an dem Ausdruck *complexum*, der nicht aus Avicenna stammt⁶⁵, kann man sehen, daß sich hier zwei Traditionen kreuzen: die peripatetisch-arabische Intellektlehre und die aus Boethius und dem aristotelischen Organon schöpfende westliche Prinzipienlehre. Wie kam der Pariser Magister — einmal vorausgesetzt, wir finden nicht noch eine frühere Quelle, aus der er abgeschrieben hat — auf diese bemerkenswerte Verbindung?

Er fand in Avicennas Lehrstück zwei Dinge, die ihm sehr bekannt vorkamen: zum einen das Beispiel «Jedes Ganze ist größer als sein Teil» für einen Satz, der uns *per se* bekannt ist und von dem ausgehend man zu anderen Sätzen gelangt, und zum anderen die These, daß das Wissen dieser Sätze ein bestimmter Status des Intellekts ist. Wenden wir uns zunächst den *propositiones per se*

65. Der Ausdruck stammt aus der Boethius-Tradition. Cf. zum Terminus *complexio*: BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, lib. I (ed. J.-P. MIGNE, PL 64, Paris 1891, col. 168D-169A).

notae zu. Über die Prinzipien oder Axiome menschlicher Wissenschaft hatte sich im 12. Jahrhundert eine Diskussion entwickelt, die unser unbekannter Autor sicher kannte. Man vergleiche zum Beispiel folgende, den Abschnitt über die Topik einleitende Stelle aus der anonymen *Dialectica Monacensis* (vom Ende des 12. Jahrhunderts):

Die Maxima ist ein Satz, der nicht anderswoher geglaubt wird, sondern per se bekannt ist und als Prinzip in jenem Fach verwendet wird, zu welchem die Maxima gehört. Die verschiedenen Wissenschaften haben nämlich nicht dieselben speziellen Prinzipien, sondern es gibt andere in der Grammatik, andere in der Dialektik, andere in der Rhetorik und so weiter — obwohl auch gilt, daß alle Wissenschaften in einigen gemeinsamen Prinzipien übereinstimmen. Wie zum Beispiel: ... Jedes Ganze ist größer als sein Teil⁶⁶.

Das am Ende erwähnte Axiom und auch die Ausdrücke *propositio, per se nota* und *quae non habet fidem aliunde* aus dieser Tradition konnte der Pariser Magister bei Avicenna wiederfinden: *propositiones, per se nota* und *quas contingit credere non aliunde*⁶⁷. Die westliche Diskussion geht zum Teil auf Boethius († 524) zurück, der in *De differentiis topicis* die *maximae propositiones* definiert hatte als *per se notae, indemonstrabiles* und *principales* und ein anderes Axiom als Beispiel gegeben hatte⁶⁸. In dem Werk *De hebdomadibus* verwendet Boethius für Axiom den einflußreichen Ausdruck — wir werden ihm noch einmal begegnen — *communis animi conceptio*, «gemeinsamer Begriff des Geistes»⁶⁹. Wie Niels Green-Pedersen gezeigt hat, vermischen sich bei Boethius wie bei den Autoren des 12. und 13. Jahr-

66. ANONYMUS, *Dialectica Monacensis* (ed. L.M. DE RIJK, *Logica modernorum*, 2 vol., Assen 1962, vol. 2, p. 528): «Est autem maxima propositio que non habet fidem aliunde, sed per se est nota, et sumitur pro principio in illa facultate ubi ipsa est maxima. Non enim sunt eadem specialia principia omnibus scientiis, sed alia in gramatica, alia in dyalectica, alia in rethorica; et sic de aliis — quamvis ita sit quod omnes scientie communicent in quibusdam communibus principiis. Ut sunt hec: ... omne totum maius est sua parte». Ähnliche (und leicht zugängliche) Definitionen von *maxima* finden sich in PETRUS ABALARDUS, *Dialectica* (ed. L. M. DE RIJK, Assen 1970, pp. 309-310) und PETRUS HISPANUS, *Summule* (ed. L. M. DE RIJK, Assen 1972, p. 59).

67. AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, pp. 96-97).

68. BOETHIUS, *De differentiis topicis*, lib. I (ed. J.-P. MIGNÉ, PL 64, Paris 1891, col. 1176C-D).

69. BOETHIUS, *De hebdomadibus* (ed. J.-P. MIGNÉ, PL 64, Paris 1891, col. 1311B; edd. H. F. STEWARD *et al.*, *Boethius. The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, Cambridge/Mass. 1973, p. 40).

hundreds die aristotelischen Traditionen der Axiomenlehre der *Zweiten Analytiken* und der Maximenlehre der *Topik*. Das heißt, die Maximen werden, wie im obigen Beispiel, wie Axiome definiert, während die in den *Topik*-Kommentaren tatsächlich verwendeten Maximen häufig diese Definitionen nicht erfüllen — sie sind beispielsweise nicht immer wahr⁷⁰. Neben Boethius und Aristoteles haben im 12. Jahrhundert auch die Übersetzungen des pseudo-aristotelischen *Liber de causis* und der *Elementa* Euklids die Prinzipienlehre beeinflusst, wie Charles Lohr und Charles Burnett hervorgehoben haben⁷¹. In einer der lateinischen Versionen der *Elementa* werden die Axiome wieder als *communes conceptiones animi* bezeichnet⁷². Von diesen philosophischen und mathematischen Schriften angeregt, unternahmen einige Theologen des 12. Jahrhunderts wie Alanus von Lille und Nikolaus von Amiens, und zuvor schon in Ansätzen Gilbert Porreta, den Versuch einer axiomatischen Grundlegung der Theologie⁷³. Im Paris der 1220er Jahre, zu derselben Zeit und an demselben Ort wie unser anonymes Magister, schlug Wilhelm von Auxerre in seiner *Summa aurea* vor, die Glaubensartikel als die Prinzipien der Theologie anzusehen; genauso wie der Satz *Omne totum est maius sua parte* keinerlei weitere Begründung braucht, sondern sich selbst erklärt, so bedarf auch der Gläubige keiner Begründung für die *articuli fidei*, da diese *per se* bekannt seien. Hieraus sollte sich in der Hochscholastik eine lebhaftere Diskussion entwickeln⁷⁴.

70. N. J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München 1984, pp. 60-64 (über Boethius), 211-214 und 240 (über das 12. und 13. Jahrhundert).

71. C. LOHR, «The Pseudo-Aristotelian *Liber de causis* and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries», in: J. KRAYE et al. (edd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The 'Theology' and Other Texts*, London 1986, pp. 53-62; C. BURNETT, «Scientific Speculations», in: P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 151-176, bes. 155-166.

72. Siehe C. BURNETT, «The Latin and Arabic Influences on the Vocabulary Concerning Demonstrative Argument in the Versions of Euclid's *Elements* Associated with Adelard of Bath», in: J. HAMESSÉ (ed.), *Aux Origines du lexique philosophique européen. L'influence de la 'latinitas'*, Louvain-la-Neuve 1997, p. 125.

73. Siehe einleitend C. LOHR, «Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert», in: *Internationale katholische Zeitschrift: Communio* 10 (1981), pp. 316-330; sowie grundlegend A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i. Br. 1964, pp. 41-93. Siehe auch M. DREYER, *More mathematicorum*, Münster 1996, pp. 82-170.

74. WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea*, III tr.12 c.1 (ed. J. RIBAILLIER, Paris-Rom 1986, vol. III, p. 199): «Dicitur fides argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum pro-

Soweit (und so kurz) zum ersten Punkt in Avicennas Lehrstück, der unserem Autor bekannt vorkam. Was aber veranlaßte ihn, die Prinzipienlehre mit der Intellektlehre zu verbinden? Wie sich zeigen läßt, liegt der Grund darin, daß der Pariser Magister der von Aristoteles im letzten Kapitel der *Zweiten Analytiken* geäußerten Ansicht folgt, die stets wahren Prinzipien und Axiome allen Wissens befänden sich im Intellekt. So behauptet unser Autor:

Dann wird (der *Intellectus possibilis*) *Intellectus in habitu* genannt, weil er die Prinzipien der Wahrheit in der Gattung des Wahren bei sich hat⁷⁵.

Man vergleiche die folgenden Sätze vom Ende der *Zweite Analytiken* in der Übersetzung des Jakob von Venedig:

Da es aber keine wahre Gattung der *Scientia* geben kann als den Intellekt, wird der Intellekt sich auf die Prinzipien (beziehen). ... Wenn wir also nach der *Scientia* keine andere wahre Gattung (als den Intellekt) haben, ist der Intellekt das Prinzip für die *Scientia* und das Prinzip für die Prinzipien⁷⁶.

Wenn Aristoteles hier von den Prinzipien im Intellekt spricht, meint er, wie unsere Autor, die Prämissen eines demonstrativen Syllogismus. Die Übereinstimmung zwischen beiden Texten betrifft aber nicht nur den Inhalt, sondern auch einige Formulierungen wie die Wendung *genus veri* bzw. *genus verum* oder das Wort *principium* (statt *maxima propositio*, *communis animi conceptio*, *dignitas*, oder — Avicennisch — *prima intelligibilia*). Der Einfluß der *Zweiten Analytiken* ist auch im nächsten Satz des Magisters spürbar, in dem er wie Aristoteles den Ausdruck *scientia* für das aus den *principia* gewonnene Wissen verwendet:

bationem; fides enim quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credit eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio: Omne totum est maius sua parte, causam invenit per quam cognoscit illud». Die Texte aus der *Summa aurea* sind gut zusammengestellt bei A. LANG, *Die theologische Prinzipienlehre ... (supra, n. 73)*, pp. 113-114.

75. ANONYMUS, *De anima et de potenciis eius* (ed. GAUTHIER, p. 53): «Et tunc dicitur intellectus in habitu, eo quod habet penes se principia veritatis in genere veri».

76. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora; translationes Iacobi, Anonymi sive Ioannis; Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbeka*, edd. L. MINIO-PALUELLO et B. G. DOD, Bruges 1968, II.19, 100b12-17, p. 107: «... quoniam autem nichil verius [scil. genus] contingit esse scientie quam intellectus, intellectus utique erit principiorum ... Si igitur nichil aliud secundum scientiam genus habemus verum, intellectus utique erit scientie principium, et principium principii».

Wenn (der Intellekt) aber wiederum von der Anordnung jener Prinzipien zum Wissen um die Konklusion gelangt, wird er in Hinsicht auf jenes aus den Prinzipien gewonnene Wissen *Intellectus adeptus* genannt.⁷⁷

Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß der anonyme Autor die *Zweiten Analytiken* kennt und benutzt, erklärt sich auch die Herkunft seiner These, daß der Intellekt die Prinzipien selbst forme und daß er aus der Kenntnis dessen, was ein Teil und was ein Ganzes ist, den Satz bilde «Jedes Ganze ist größer als sein Teil». Schon im 12. Jahrhundert wird hin und wieder die Ansicht vertreten, daß die Maximen aus plausiblen (*credibiles*) Worten zusammengesetzt seien⁷⁸. In der späteren scholastischen Diskussion wird zu dieser Frage häufig ein Leitsatz zitiert, der aus den *Zweiten Analytiken*, Kapitel I,3, stammt: *Principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus* — «Wir kennen die Prinzipien, insofern wir (ihre) (Subjekts- und Prädikats-)Terme kennen»⁷⁹. Bonaventura, Albertus und Thomas zitieren diesen Leitsatz sogar in direkter Verbindung mit dem von unserem Magister angeführten Beispiel der Zusammensetzung des *Omne totum*-Axioms⁸⁰. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Autor sich auch an dieser Stelle von den *Zweiten Analytiken* hat anregen lassen.

Dieses Ergebnis ist insofern erstaunlich, als die *Analytica Posteriora* nur sehr schleppend im lateinischen Westen rezipiert wurden. Die später am weitesten verbreitete Übersetzung war zwar schon im

77. ANONYMUS, *De anima et de potenciis eius* (ed. GAUTHIER, p. 53): «Cum autem iterum ex ordinatione illorum principiorum uenerit in scienciam conclusionis, tunc quantum ad illam scienciam adquisitam ex principiis dicitur intellectus adeptus».

78. N. J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition ...* (*supra*, n. 70), p. 211.

79. In der Version Jakobs von Venedig (*supra*, n. 75), 72b24-25: «... non solum scientiam, sed et principium scientie quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus». Hierzu siehe R. SCHMÜCKER, *Propositio per se nota ...* (*supra*, n. 30), pp. 47-53.

80. ALBERTUS MAGNUS, *De homine (Summa de creaturis II)* q. 54 (ed. A. BORGNET, *Opera omnia*, 35, p. 452a); cf. *ibid.* q. 55 (ed. BORGNET, p. 459a). THOMAS, *Scriptum super sententiis*, I.3.1.2; BONAVENTURA, *Collationes de septem donis spiritus sancti* (ed. Quaracchi, *Opera omnia* 5, p. 496, l. 13): «Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit, quia, secundum Philosophum, principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus. Quando enim scio, quid totum, quid pars, statim scio, quod omne totum maius est sua parte» (siehe hierzu SCHMÜCKER, *Propositio ...* (*supra*, n. 30), p. 66). Den Leitsatz ohne Beispiel zitiert ANONYMUS, *Lectura in librum de anima* (ed. R. A. GAUTHIER, Grottaferrata 1985, pp. 11-12).

zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts von Jakob von Venedig aus dem Griechischen erstellt worden, galt aber als schwierig und wurde nur sehr selten zitiert. Es gab nur wenige Kommentare, und der erste, der des Robert Grosseteste, datiert erst vom Ende der 1220er Jahre⁸¹. Die Leistung des anonymen Autors ist daher beachtlich, besonders wenn man sich vor Augen hält, daß er die aristotelischen Lehren ja nicht lediglich zitiert, sondern auf die Avicennische Intellektlehre anwendet. Er trifft dabei insofern ins Schwarze, als hinter Avicennas Vier-Intellekte-Lehre, wie eingangs gezeigt, die von den *Zweiten Analytiken* angeregte Theorie von der Intuition des Mittelterms steckt — eine Theorie, die unser Autor nicht zu kennen scheint.

Seine Lehre von den drei potentiellen Intellekten stellt also keine Verwirrung der Avicennischen Reihe von Intellekten dar, wie Gauthier, der Herausgeber der *De anima et de potentiis eius*, meinte⁸², sondern eine ausgesprochen zielgerichtete Adaption. Hat man die Funktionen der drei Intellekte verstanden, erklären sich auch deren Namen: Der erste Intellekt verfügt über das noch nicht eingesetzte Vermögen, zu agieren und erste Sätze zu bilden, und heißt daher *Intellectus actu*; der zweite Intellekt ist der Zustand, in dem sich beim Intellekt die Prinzipien befinden (ein *habitus principiorum*, wie Albertus später in Anlehnung an Aristoteles sagen wird⁸³) und heißt aus diesem Grund *Intellectus in habitu*; der dritte Intellekt hat erworbenes Wissen um die Konklusionen (*scientiam acquisitam*) und heißt deshalb *Intellectus adeptus*. Wie man an der oben stehenden Liste von Intellekten sehen kann, stammen diese Namen allesamt aus der Übersetzungsliteratur — nur darf man nicht meinen, daß zusammen mit diesen Namen auch die entsprechenden Theorien transportiert wurden.

81. Siehe hierzu C. BURNETT, «Scientific speculations» (*supra*, n. 71), pp. 155-156; B. G. DOD, «Aristoteles Latinus», in: N. KRETZMANN *et al.* (edd.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, p. 69; E. SERENE, «Demonstrative Science», *ibid.*, p. 498; L. M. DE RIJK, «The Posterior Analytics in the Latin West», in: M. ASZTALOS *et al.* (edd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, vol. 1, pp. 104-127 (De Rijk untersucht die recht späte Rezeption bei Robert Grosseteste, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham).

82. Siehe Gauthiers Anmerkung zu ANONYMUS, *De anima et de potentiis eius* (ed. GAUTHIER, p. 53, ll. 469-470): «cf. Avicenna, *Lib. de anima*, I 5 (p. 94-100, u. 15-89), cuius tamen ordinem perturbavit et doctrinam alteravit magister».

83. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* q. 54 (ed. BORNET, p. 452a); q. 56, a. 3 (ed. BORNET, p. 481b).

Überhaupt ist die große Eigenständigkeit und manchmal sogar Souveränität der Autoren beim Rezipieren peripatetischer Quellen ein Charakteristikum der Intellektlehre des frühen 13. Jahrhunderts. Man werfe nur einen kurzen Blick auf den Abschnitt über den aktiven Intellekt in unserem anonymen Traktat: Denn soviel der Autor Avicennas Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes schuldet, so deutlich distanziert er sich von ihm in der Lehre vom aktiven Intellekt, den er als Teil der menschlichen Seele und nicht als außerhalb existierend versteht: *in hoc errauit Auicenna*. Daher unterscheidet sich seine erkenntnistheoretische Position von der Avicennas darin, daß der Intellekt keiner äußeren Hilfe bedarf, um die intelligiblen Formen zu abstrahieren. Entsprechend fehlt bei ihm die Idee des einer Erleuchtung gleichenden Entdeckens des Mittelterms. In unterschiedlichen Positionen zum aktiven Intellekt mag auch der Grund zu finden sein, warum der Magister die Vier-Intellekte-Lehre auf drei Intellekte reduziert. Avicenna benötigte den vierten Intellekt, um den aktuellen Kontakt mit dem aktiven Intellekt und somit die aktuelle Anwesenheit von intellektuellen Formen im menschlichen Intellekt zu kennzeichnen. Der Magister hingegen scheint dem *Intellectus possibilis* ein intellektuelles Gedächtnis zuzuschreiben und kann daher auf den vierten Intellekt verzichten⁸⁴.

VI

Daß der Traktat *De anima et de potentiis eius* recht einflußreich gewesen ist, kann leider für die Artistenfakultät jener Zeit nicht bewiesen werden, da es uns an Quellen zur Psychologie der *Magistri artium* mangelt. Anders steht es mit theologischen Werken, wie der anonymen Abhandlung *De potentiis animae et obiectis* (herausgegeben von Daniel Callus), die um 1230 entstand und vom Traktat des Pariser

84. Man beachte aber, daß der anonyme Magister Avicennas Thesen über die Rolle des aktiven Intellekts bei der Abstraktion (*De anima* V,5) — die in der Forschung gerne übersehen werden — aufgreift. ANONYMUS, *De anima et de potentiis eius* (ed. GAUTHIER, p. 51, ll. 448-452): «... ita (scil. sicut lux) intellectus agens abstrahit species a fantasmatibus, quas preparauit ei intellectus materialis, et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili. Vnde duo sunt actus intellectus agentis: unus est abstrahere species a fantasmatibus, alius est species abstractas ordinare in intellectu possibili». Cf. AVICENNA, *De anima* V, 5 (ed. VAN RIET, pp. 127-128).

Magisters stark abhängig ist⁸⁵. Diese Abhängigkeit ist ganz offenkundig in der Passage über die drei potentiellen Intellekte, die wieder als eine Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes verstanden wird, d.h. als ein Voranschreiten von den *principia scientiarum*, wie es hier heißt, zu den *conclusiones*:

Wenn aber der Intellectus possibilis mit dem Intellectus formalis vereinigt wird, der auch die Ähnlichkeit der Sache oder die Sache selbst genannt wird (*similitudo rei vel res ipsa*), wie schon gesagt wurde, und wenn die Formen im Intellectus possibilis vom (Intellectus) agens angeordnet werden, dann schreiten die Handlungen (*operationes*) des Intellectus possibilis voran. Die erste von ihnen betrifft die Washeiten, die zweite die ersten Verbindungen, die die Prinzipien der Wissenschaften genannt werden. Der erste Intellekt heißt Intellectus actu, da er die Washeiten erkennt; er wird in actu genannt, weil er dann die Fähigkeit zum Handeln hat, so daß er die Verbindungen erkennt, die Prinzipien genannt werden; wie er zum Beispiel aus der Kenntnis dessen schließend, was ein Ganzes und was ein Teil ist und was Größersein ist, die Verbindung «Jedes Ganze ist größer als sein Teil» kennt. Der Intellekt aber, der solche Prinzipien kennt, wird Intellectus in habitu genannt. Wenn der Intellekt aus diesen Prinzipien durch das Erkennen von Konklusionen lernt, wird er Intellectus adquisitus genannt, der aus einem anderen Grunde auch Scientia heißt. Dies sind die Stufen zur Wahrheit im Intellectus possibilis in bezug auf jenen Teil, der mithilfe der Sinneswahrnehmung geschieht⁸⁶.

Ohne eine detaillierte Diskussion der Intellekttheorie dieses Autors beginnen zu wollen, sei hier nur ein Punkt angemerkt, der diesen Text von seiner Vorlage unterscheidet. Im Traktat des Magisters war von einem Intellectus formalis, der hier im Eingangssatz erscheint,

85. Siehe R. A. Gauthier im Vorwort zu ANONYMUS, *De anima ...* (*supra*, n. 9), p. 6.

86. ANONYMUS, *De potentiis animae et obiectis* (ed. CALLUS, pp. 157-158): «Cum autem fuerit intellectus possibilis unius intellectui formali, qui dicitur similitudo rei vel res ipsa, secundum quod iam dictum est, et fuerint species in intellectu possibili ordinate ab agente, tunc procedunt operationes intellectus possibilis. Quarum prima est circa quidditates, secunda vero circa complexiones primas, que dicuntur principia scientiarum. Et primus intellectus dicitur intellectus in actu, cum cognoscit quidditates; et dicitur tunc in actu quia tunc habet potestatem agendi ut cognoscat complexiones que dicuntur principia, sicut cognito quid est totum et quid est pars, et quid est esse maius, consequenter cognoscitur hec complexio: omne totum maius est sua parte. Intellectus autem cognoscens huiusmodi principia vocatur intellectus in habitu. Cum ex hiis principiis informatur intellectus in cognoscendo conclusiones vocatur intellectus adquisitus, qui alia ratione dicitur scientia. Et hii sunt gradus in intellectu possibili ad verum quantum ad illam partem que fit ministerio sensus».

nicht die Rede. Stattdessen werden wir an John Blunds Version des Lehrstücks von den vier Intellekten erinnert, in dem es heißt:

Der Intellectus adeptus ist eine in der Seele entstandene Passio, die eine Ähnlichkeit der außerhalb existierenden Sache ist ... Und dieser Intellectus adeptus wird Intellectus formalis genannt ... Der Intellectus in effectu aber ist eine Verbindung aus dem Intellectus materialis und dem Intellectus adeptus ...⁸⁷.

Offenbar referieren John Blund und der anonyme Theologe dieselbe Lehre. Das Unangenehme an ihr ist nur, daß schon die Herausgeber des John Blund-Traktates nicht feststellen konnten, ob der Autor dafür eine Quelle hatte. Der Ausdruck *intellectus formalis* taucht auch im anonymen *Liber de causis primis et secundis* vom Anfang des 13. Jahrhunderts auf, doch auch hier konnte der Herausgeber, Roland de Vaux, keine Quelle feststellen. Albertus Magnus schreibt die Doktrin des Intellectus formalis Alexander von Aphrodisias zu, in dessen Traktat sie sich allerdings nicht findet⁸⁸. Es ist auch mir nicht gelungen, eine Quelle auszumachen, wie man an der eingangs stehenden Liste der Intellekte sehen kann. Es scheint mir daher nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge wahrscheinlich, daß John Blund selbst der Urheber zumindest der Wendung *intellectus formalis* ist. Denn er führt den Begriff folgendermaßen ein: «Et ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis, quoniam est habens se ad similitudinem et proportionem formae». — «... weil er sich in Ähnlichkeit und Proportion zur Form verhält». Dies aber ist eine Parallelbildung zu einem Satz Avicennas, den Blund wenige Zeilen zuvor zitiert: «et haec potentia vocatur intellectus materialis ad similitudinem aptitudinis materiae primae» — «... aufgrund (ihrer) Ähnlichkeit mit (dem Status) des Vorbereitetseins der ersten Materie»⁸⁹. Falls es richtig ist, daß wir hier eine Analogieschöpfung John Blunds vor uns haben, ist es auch wahrscheinlich, daß der theologische Autor der *De potentiis animae et obiectis* mittelbar oder unmittelbar von John Blunds Traktat beeinflusst ist.

87. JOHN BLUND, *Tractatus de anima* 25, 2 (edd. CALLUS/HUNT, p. 93): «Intellectus adeptus est passio generata in anima, que est similitudo rei extra ... Et ille intellectus adeptus dicitur esse intellectus formalis ... Intellectus autem in effectu est quiddam coniunctum ex intellectu materiali et intellectu adepto ...».

88. ANONYMUS, *De causis primis et secundis* ... (ed. DE VAUX, p. 128): «Intellectus materialis et intellectus formalis et intellectus in habitu»; ALBERTUS MAGNUS, *De homine* q. 54,1 (ed. BORGNET, p. 449): «dicit Alexander ... intellectus in habitu sive formalis».

89. AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, p. 96).

VII

Mit Jean de la Rochelle († 1245) begeben wir uns auf festeren Boden. Denn Jeans Werke über die Seele, vor allem der *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* (etwa 1233-35)⁹⁰, stellen in der Geschichte der Psychologie insofern eine Neuerung dar, als verschiedene Lehrtraditionen unterschieden und mit verlässlichen Quellenangaben versehen werden. Trotzdem gelten seine Werke in der Forschung gern als synkretistisch und altmodisch⁹¹. Das trifft die Sache schon deshalb nicht, weil Jean, wie sich zeigen wird, die peripatetische Philosophie der Seele durchaus weiterentwickelt. Noch entscheidender aber ist, daß der Versuch einer zuverlässigen Quellenfassung einen großen Schritt zur Beherrschung einer scheinbar uferlosen Überlieferung an Seelen- und Intellektlehren darstellt. Es wird Albertus Magnus sein, der noch einige Schritte weiter zu einer eigentlichen Meisterung und Aneignung der Traditionen gehen wird.

Bleiben wir zunächst bei Jean und sehen wir, wie er vorgeht. Er benennt deutlich die Hauptquelle für seine Version des Lehrstücks: «Quatuor sunt differentiae intellectus possibilis secundum Avicennam et alios philosophos»⁹². Es folgt ein stark gekürztes Zitat des oben übersetzten *locus classicus* aus Avicennas *De anima* I,5. Die Funktionen der Intellekte werden fast rein avicennisch beschrieben, so daß Jean im Unterschied zu den eben besprochenen anonymen Traktaten auch wieder vier und nicht nur drei Intellekte nennt. Es gibt aber doch einige Auffälligkeiten, die zeigen, daß er nicht nur an eine arabische, sondern auch an eine scholastische Tradition anküpft. So stimmen zum Beispiel die Namen der vier Intellekte mit denen aus Avicennas *De anima* nicht überein, denn Jean gibt verwirrenderweise nicht nur eine, sondern drei Reihen von Namen. Die erste lautet: Intellectus materialis, in effectu, in habitu, adeptus und stammt

90. Jeans späterer psychologischer Traktat *Summa de anima* (ca. 1235-36) enthält wörtliche Wiederaufnahmen der hier besprochenen Passagen des *Tractatus de divisione multiplici*, so daß im folgenden die *Summa de anima* nicht gesondert behandelt wird. Cf. JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, c. 115 et c. 117 (ed. J. G. BOUGEROL, Paris 1995, pp. 276 et 280-281).

91. Siehe F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München - Paderborn - Wien 1977, p. 163; R. DALES, *The Problem ...* (*supra*, n. 63), p. 86.

92. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione ...* 2, 18 (ed. MICHAUD-QUANTIN, p. 88).

aus Handschriftentradition B von Avicennas *De anima*⁹³. Die zweite — *Intellectus materialis, dispositus, perfectus, in actu* — ist eine Übertragung der Namen aus dem ebenfalls Avicennischen Lehrstück der verschiedenen Grade der Potentialitäten⁹⁴. Die dritte Reihe schließlich — *Intellectus materialis, in habitu, in habitu sive adeptus, accomodatus* — stammt aus Handschriftentradition A von Avicennas *De anima*⁹⁵. In dieser letzten Reihe stört der Name *intellectus adeptus*, da er ein Alternativausdruck zu *intellectus accomodatus* ist⁹⁶. Die Lösung des Rätsels liegt darin, daß Jean nicht nur aus Autoritäten zitiert, sondern auf die inzwischen einige Jahrzehnte alte scholastische Tradition der peripatetischen Seelenlehre zurückgreift. Denn schon in den beiden anonymen Traktaten *De anima et de potentiis eius* und *De potentiis animae et obiectis* war der Begriff *intellectus adeptus* (bzw. *acquisitus*), wie wir gesehen haben, für diejenige Phase des Intellekts gebraucht worden, in der die Konklusionen der Syllogismen erfaßt (*adipisci, acquirere*) worden sind.

Der Einfluß der anonymen Traktate zeigt sich auch darin, daß die Interpretation des Lehrstücks als Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes sicher etabliert ist. Jean übernimmt zumindest teilweise das vom Pariser Magister eingeführte Vokabular und nennt den zweiten Intellekt *intellectus principiorum* und den dritten *intellectus conclusivum*. Er beläßt es charakteristischerweise aber nicht dabei, sondern betont die Verbindung von arabischer Intellekttheorie und westlicher Logik zusätzlich, indem er die Prinzipien *communes animi conceptiones* nennt — und damit ein schon erwähntes Schlagwort der westlichen Prinzipientheorie verwendet, das auf Boethius' einflußreichen Traktat *De hebdomadibus* zurückgeht. Mit Jean de la Rochelle, so kann man feststellen, ist die Adaption von Avicennas Lehrstück in die lateinische Tradition erfolgreich vollzogen.

93. AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, pp. 96-99: Hss. PNV in dieser Edition).

94. *Ibid.* (ed. VAN RIET, pp. 95-96).

95. Jean kennt also beide Handschriften-Traditionen, nicht nur eine. Anders A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, p. 260.

96. P. MICHAUD-QUANTIN, Edition von Jean de la Rochelles *Tractatus* (*supra*, n. 8), p. 88, n. «m»: «Non videtur quare intellectus adeptus tertius fit in hoc textu, cum paulo supra quartus erat, et recte ut putamus: Secundum Avicennam intellectus accomodatus non videtur ab adepto realiter differre sed tantum secundum rationem». Wie wir heute aus Van Riets Edition von Avicennas *De anima* wissen, sind die Ausdrücke *adeptus* und *acomodatus* verschiedene Lesarten (Versionen A und B) der Übersetzung desselben Avicennischen Ausdrucks *'aql mustafād*.

Und zwar so erfolgreich, daß die Vier-Intellekte-Lehre noch ein zweites Mal in Jeans *Tractatus* auftaucht, ohne daß dies seine Leser merken konnten. Er kommt auf den *Intellectus possibilis* noch einmal in einem Abschnitt *De operationibus intellectus* zurück. Bei genauem Hinsehen entpuppt sich dieser als eine Verarbeitung der oben zitierten Passage über die drei Intellekte aus dem anonymen theologischen Traktat *De potentiis animae et obiectis*. Um eine Verarbeitung handelt es sich deswegen, weil Jean die Namen der drei Intellekte hat verschwinden lassen und die Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes auf einen einzigen Intellekt, den *Intellectus possibilis*, bezieht.

Jean bespricht zunächst die Rolle des aktiven Intellekts, indem er, wie schon John Blund, der anonyme Magister und der anonyme Theologe, auf die Avicennische Idee zurückgreift, daß der aktive Intellekt in den Abstraktionsprozeß eingebunden ist. Diese Stelle sei hier zitiert, um dem alten Vorurteil der Forschung entgegenzuarbeiten, daß die arabische Erkenntnistheorie auf dem Herabfließen bzw. Emanieren von Formen aus dem aktiven Intellekt beruhe und in dieser neuplatonischen Weise die scholastische Philosophie geprägt habe. Die meisten Scholastiker, wie auch Jean de la Rochelle (für den Fall abstrahierter Formen), nehmen im Gegensatz zu Avicenna an, daß sich der aktive Intellekt im Menschen befindet und nicht außerhalb. Trotzdem schreiben sie dem aktiven Intellekt dieselben Funktionen zu wie Avicenna, was nur zeigt, daß die Frage der separaten Existenz des aktiven Intellekts für die Erkenntnistheorie keine unmittelbare Bedeutung haben muß. Jean schreibt:

Es ist mit Avicenna festzustellen, daß es die Funktion des aktiven Intellekts ist, zu illuminieren oder das Licht der *Intelligentia* über die wahrgenommenen Formen zu verstreuen, die in der Vorstellungskraft oder der *Aestimatio* vorhanden sind, und diese durch das Illuminieren von allen materiellen Anhängseln zu abstrahieren und die abstrahierten Formen mit dem *Intellectus possibilis* zu verbinden bzw. sie in ihm anzuordnen — genauso wie durch die Aktivität des Lichtes die farbigen Formen auf irgendeine Weise abstrahiert und mit der Pupille in Kontakt gebracht werden⁹⁷.

97. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione...* 2, 22 (ed. MICHAUD-QUANTIN, p. 93): «Notandum ergo, secundum Avicennam, quod operatio intellectus agentis est illuminare, siue lumen intelligentie diffundere super formas sensibiles existentes in ymaginatione siue estimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus, et abstractas copulare siue ordinare in intellectu possibili, quemadmodum per operationem lucis species coloris abstrahitur quodammodo et pupille copulatur».

Man könnte nun fragend einwenden, wo in einer solchen Theorie Raum für die Aktivität des *Intellectus possibilis* bleibe. Jean de la Rochelle hält die Antwort im folgenden Absatz bereit, eine Antwort, die von seiner Fähigkeit zeugt, aus Avicennas *De anima* entnommene Theorien mit der inzwischen schon weit entwickelten scholastischen Vier-Intellekte-Lehre zu verbinden. Er beginnt mit einem Avicenna-Zitat aus *De anima* V,5 über die Beschäftigung des *Intellectus possibilis* mit den partikulären Formen und läßt die Passage elegant in die nur kurz angedeutete westliche Theorie des *Intellectus formalis* münden (hier *Intellectus formatus* genannt), die uns von John Blund her bekannt ist:

Die Aktivität des *Intellectus possibilis* besteht zunächst in der vergleichenden Hinwendung zu den Formen in der Vorstellungskraft; wenn diese durch das Licht der *Intelligentia* des *Intellectus agens* erleuchtet und entblößt von allen Anhängseln der Materie abstrahiert und im *Intellectus possibilis* eingepägt werden, wie gesagt wurde, wird der *Intellectus possibilis* aktualisiert und formiert und heißt dann *Intellectus formatus*⁹⁸.

Es folgt die Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes in der Form und dem Vokabular, das der Pariser Magister eingeführt hatte und das Jean aus der anonymen theologischen Schrift kennt. Er fügt nicht nur ein Beispiel für die Konklusion hinzu, sondern läßt vor allem die Intellekte verschwinden, und nur noch der eingeweihte Leser weiß, daß hinter dieser Passage Avicennas Lehre von den vier Intellekten steckt:

Dann folgt die Aktivität des *Intellectus possibilis* in bezug auf erstens die Washeiten, zweitens die ersten Erkenntnisse, die die Prinzipien der Wissenschaften sind, und drittens die Konklusionen. Zum Beispiel: Zuerst erkennt (der Intellekt), was ein Ganzes ist und was ein Teil; zweitens den Satz «Jedes Ganze ist größer als sein Teil», ein per se bekanntes Prinzip, und so bei anderen Sätzen; drittens die daraus folgende Konklusion, nämlich daß jedes Kontinuum größer ist als sein Teil, und so bei anderen Sätzen⁹⁹.

98. *Ibid.* (ed. MICHAUD-QUANTIN, pp. 93-94): «*Intellectus vero possibilis operatio est primo conuertere se per comparationem ad formas, que sunt in ymaginatione, que cum illuminantur luce intelligentie intellectus agentis et abstrahuntur denudate ab omnibus circumstantiis materie et imprimuntur in intellectu possibili, sicut dictum est, educitur in actum et formatur intellectus possibilis et tunc dicitur intellectus formatus*».

99. *Ibid.* (ed. MICHAUD-QUANTIN, p. 94): «*Et tunc subsequitur operatio intellectus possibilis, prima circa quidditates, secunda circa comprehensiones primas, que sunt principia scientiarum, tertia circa conclusiones. Verbi gratia: Primo cognoscit quid totum,*

Jean beginnt nun eine Diskussion — die wir hier übergehen — über den Unterschied zwischen zu abstrahierenden und an sich schon abstrahierten Formen, die ebenfalls von unserem anonymen Theologen angeregt ist. Auch diese Theorie hat ihre Wurzeln bei Avicenna; nur unterscheidet der arabische Philosoph nicht so ausdrücklich wie seine scholastischen Leser zwischen zwei verschiedenen Arten des Kontakts mit dem aktiven Intellekt und somit zwischen zwei Erkenntnisarten. Doch bevor Jean dieses Thema in Angriff nimmt, faßt er, weder altmodisch noch synkretistisch, in zwei treffenden Sätzen die Theorie des *Intellectus possibilis* zusammen. Wie er oben schon an geeigneter Stelle den Ausdruck *communes animi conceptiones* aus der logischen Tradition zitiert hatte, so führt er nun den Begriff der Induktion an, vielleicht angeregt durch das schon mehrfach erwähnte Schlußkapitel der *Zweiten Analytiken*. Dort hatte Aristoteles den Begriff zur Beschreibung des Erkenntnisfortschrittes von der Wahrnehmung zum Begreifen des Universellen verwendet¹⁰⁰. Jean schreibt:

Auf dem Wege der Induktion also wird die von den Einzeldingen abstrahierte Form gesammelt, wodurch der *Intellectus possibilis* formiert wird. Auf dem Wege des Syllogismus schreitet die Aktivität des schon formierten *Intellectus possibilis* voran.¹⁰¹

Diese Stelle zeigt zwar noch immer starke Anklänge an Avicenna, in Wirklichkeit aber ist inzwischen eine scholastische Theorie von eigenem Gesicht entstanden. Denn Jean de la Rochelle verlegt den Abstraktionsprozeß vor die Erkenntnis der Prinzipien, ganz im Gegensatz zu Avicenna, der die primären Intelligibilia als etwas ansah, was allen Menschen ohne Abstraktionstätigkeit einsichtig ist. Von dieser Stufe ausgehend — behauptet Avicenna — gelangt der Mensch zu Erkenntnis, indem er mithilfe der Illumination durch den aktiven Intellekt von den Sinnesdaten abstrahiert, den

quid pars; secundo propositionem, que est principium per se notum: omne totum maius est sua parte, et sic in ceteris; tertio conclusionem, que consequitur, scilicet quod omne totum continuum est maius sua parte, et sic in ceteris».

100. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* II, 19 (100 b 5) (edd. MINIO-PALUELLO/DOD, p. 106).

101. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione...* 2, 22 (ed. MICHAUD-QUANTIN, p. 94): «Per viam ergo inductionis colligitur ipsa forma abstracta a singularibus, qua formatur intellectus possibilis; per viam vero sillogismi proficit operatio intellectus possibilis iam formata».

Mittelterm findet und zu einem Syllogismus gelangt, in dem die Intelligibilia die der Wirklichkeit entsprechende Stelle einnehmen. Jean de la Rochelle ignoriert wichtige Einzelteile dieser Konzeption, wie die Theorie der Intuition des Mittelterms. Die Teile, die er kennt, setzt er unter dem Einfluß seiner Vorgänger anders zusammen.

VIII

Die Geschichte der westlichen Fortuna des Lehrstückes ist nun ungefähr beim Jahre 1240 angelangt, dem Zeitpunkt, als der junge Albertus Magnus († 1280) die Bühne betritt. Um das Entscheidende dieses Ereignisses zu begreifen, muß man sich den Stand der Entwicklung vor Augen halten: Das Lehrstück von den vier Intellekten hat sich an zentraler Stelle der scholastischen Intellekttheorie etabliert und dient in erster Linie der Erklärung des Abstraktionsprozesses. Da es auf Avicenna, den *Zweiten Analytiken*, ganz unspezifisch gelassenen *multi alii auctores* und nicht unbeträchtlichen scholastischen Umformungen beruht, kann es mit vollem Recht ein peripatetisches Lehrstück des lateinischen Mittelalters genannt werden. So peripatetisch es allerdings war, d.h. so sehr es eine Fortentwicklung aristotelischer Philosophie darstellte, so wenig basierte es auf einem Verständnis der historischen Vielschichtigkeit und inneren Widersprüchlichkeit dieser Tradition.

Es ist beeindruckend zu beobachten, wie sich Albertus Magnus in eine laufende Diskussion einschaltet. Die Art und Weise, wie er in *De homine* (1242-43) zur Erörterung der peripatetischen Intellektlehre anhebt, gleicht vor dem Hintergrund der Tradition von Gundissalinus bis Jean de la Rochelle einem Paukenschlag:

Alexander (von Aphrodisias) sagt in seinem Buch *De intellectu et intelligibili*, daß es drei Intellekte gebe, nämlich (den Intellectus) possibilis oder materialis, und den Intellectus in habitu oder formalis, und einen dritten außer diesen beiden, die Intelligentia agens. Dem kann man entnehmen, daß es genau drei Unterscheidungen des Intellekts gibt. Im Widerspruch dazu scheint Alkindi in seinem Buch *De intellectu et intelligibili* zu reden; er nennt vier Arten von Intellekten, deren erste usw. ... Dagegen sind nach Avicenna und Algazel die vier Unterscheidungen der Intellekte teilweise andere als die genannten (d.h. die Alkindis), nämlich usw. ... Aristoteles

zufolge scheint es zwei Arten von Intellekten zu geben usw. ... Averroes aber scheint drei Arten von Intellekten anzunehmen usw. ...¹⁰².

Nehmen wir auch gleich Albertus' Kommentar hinzu:

Dazu ist zu sagen, daß die genannten Unterteilungen analog sind — d.h. in der Mitte zwischen univok und äquivok. Denn diese Teile sind auf einen (Intellekt) ausgerichtet, nämlich den *Intellectus speculativus*. Der *Intellectus agens* bezieht sich auf ihn als wirkend, der *Intellectus possibilis* als empfangend. Der (Intellekt) den Avicenna *in habitu* nennt, verhält sich zu ihm als vorbereitend; der, den Alkindi *demonstrans* nennt, folgt ihm, so wie ein Akt einem Habitus folgt¹⁰³.

Unmittelbar anschließend analysiert Albertus die Kriterien, nach denen die Autoren die Intellekte differenzieren. Zum Beispiel unterschieden Avicenna und Algazel nach Graden der Vollendung des *Intellectus possibilis*; Aristoteles dagegen spreche von essentiellen Teilen der Seele.

Man hat das radikal Neue an dieser *De homine*-Stelle als Abkehr von der platonistisch-mystischen und emanationistischen Erkenntnistheorie der Araber und als Hinwendung zu den logischen und naturalistischen Grundzügen der aristotelischen Lehre zu beschreiben versucht¹⁰⁴. Das ist grundlegend falsch. Abgesehen davon, daß hier

102. ALBERTUS Magnus, *De homine* q. 54 (ed. BORGNET, p. 449a). Der Wortlaut der Borgnet-Ausgabe ist stillschweigend verbessert mit Hilfe eines mir freundlicherweise von Henryk Anzulewicz zur Verfügung gestellten Vordrucks der kritischen Edition: «Dicit Alexander philosophus in libro De intellectu et intelligibili quod tres sunt intellectus, scilicet possibilis sive materialis, et intellectus in habitu sive formalis, et tertius qui est praeter istos duos qui est intelligentia agens. Ex hoc accipitur quod intellectus non sunt nisi tres differentiae. Cuius contrarium videtur dicere Alkindius in suo libro De intellectu et intelligibili qui dicit quatuor species intellectus. Quarum prima ... Secundum Avicennam autem et Algazem quatuor sunt differentiae intellectus, aliae a praedictis in parte, scilicet ... Secundum Aristotelem autem videntur esse duae species intellectus ... Averroes vero videtur ponere tres species intellectus ...».

103. *Ibid.* (ed. BORGNET, p. 451a): «Dicendum quod supradictae divisiones sunt divisiones analogi quod medium est inter aequivocum et univocum; sunt enim illae partes ordinatae ad unum, scilicet ad intellectum speculativum, et agens ordinatur ad ipsum ut efficiens, possibilis recipiens. Ille vero quem Avicenna vocat in habitu ordinatur ad ipsum ut praeparans; ille vero quem Alkindius vocat demonstrantem consequitur ipsum sicut actus consequitur habitum».

104. Dies ist ein Urteil von Michaud-Quantin, das selbstverständlich die vielen korrekten Ergebnisse dieses Kenners der mittelalterlichen Psychologie nicht in Frage stellt. Siehe P. MICHAUD-QUANTIN, «Albert le Grand et les puissances de l'âme», in: *Revue du Moyen Age Latin* 11 (1955), p. 73: «Dans cet exposé ex professo sur la connaissance intellectuelle, il ne s'agit plus comme chez les Arabes plus ou moins pénétrés de platonismes de recevoir et de contempler les émanations irradiées par l'Être Premier; à cette ambi-

alte Fehlurteile über die arabische Philosophie wiedergegeben werden, ist es auch nicht korrekt, daß es Albertus in erster Linie darum gegangen sei, an Aristoteles zu anzuknüpfen. *De homine* ist kein Aristoteles-Kommentar. Albertus setzt wie seine Vorgänger peripatetische Philosophie fort; was ihn grundsätzlich von diesen abhebt, ist ein Bewußtsein von den Widersprüchen innerhalb dieser Tradition und die Akkuratess, mit der er die Überlieferung seziert. Zur Illustration kann man auf viele Einzelheiten hinweisen, zum Beispiel darauf, wie er im Vorbeigehen die Ausdrücke *intellectus acquisitus* und *intellectus accomodatus* erklärt: als Alternativbegriffe für den *intellectus adeptus* der Vier-Intellekte-Lehre Avicennas und Algazels¹⁰⁵. Oder darauf, daß er — anders als einst John Blund — zwischen solchen Wendungen unterscheidet, in denen *intellectus* «Intellekt» bedeutet, und solchen, in denen «Erkanntes» gemeint ist¹⁰⁶. Oder darauf, daß er als erster im Westen festgestellt zu haben scheint, daß Avicennas Lehre von der Intuition mit der aristotelischen Lehre der *solertia* (griech. *anchinoia*) aus den *Zweiten Analytiken* verwandt ist: *sicut autem habetur in fine primi Posteriorum*¹⁰⁷ ... Oder auf die Tatsache, daß Quellenangaben von solcher Genauigkeit («am Ende des ersten Buches der *Zweiten Analytiken*») in der psychologischen Literatur vor Albertus sehr selten sind.

Bleiben wir beim Lehrstück von den vier Intellekten. Der entscheidende Punkt ist, daß das Lehrstück in der Psychologie von *De homine* seinen Platz hat. Das ist deshalb bemerkenswert, weil Albertus, wie sich im Zitat oben andeutete, eine Dreiteilung des Intellekts in *Intellectus agens*, *speculativus* und *possibilis* befürwortet und seiner Abhandlung zugrunde legt. Der Ausdruck *intellectus speculativus* stammt von Averroes (siehe die Liste oben), wird aber von Albertus unter Berufung auf Alexander und Avicenna als diejenige Stufe (*gradus*) des *Intellectus possibilis* definiert, in der der Intellekt erkennen kann, wann immer er will¹⁰⁸. Albertus' *Intellectus speculativus* entspricht also dem *Intellectus in effectu* Avicennas bzw. dem *Intellectus*

ance métaphysique, teintée de mysticisme, il substitue un climat naturaliste et logique, essayant de retrouver les divers stades successifs de la connaissance tels qu'Aristote en avait montré la suite».

105. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* q. 54 (ed. BORGNET, p. 451b).

106. *Ibid.* (ed. BORGNET, p. 452b).

107. *Ibid.* q. 60 (ed. BORGNET, p. 518ab).

108. Cf. *ibid.* q. 57 et q. 57 a. 1 (ed. BORGNET, pp. 451b, 487a) et *supra*, n. 103.

adeptus der lateinischen Tradition nach dem Pariser Magister. Dadurch ist die Bahn wieder frei für die Vier-Intellekte-Lehre, der Albertus die folgende *solutio* widmet:

Hierzu ist zu sagen, daß es drei Stufen des Intellectus possibilis zum Wissen (*scientia*) gibt; zur intelligiblen (Form) aber gibt es nur zwei. Denn das Wissen ist ein Habitus, der aus der Zusammensetzung von Intelligibilia entsteht. Daher ist die erste Stufe der Potentialität zum Wissen der menschliche Intellectus hylealis, der von Natur aus wissend ist. Die zweite (Stufe) aber ist der Habitus der Prinzipien, die gleichsam Instrumente zum Erwerben von Wissen sind. Die dritte Stufe aber verfügt über das Wissen und kann (es) betrachten, wann sie will. Zur intelligiblen (Form) aber sind es nur zwei Stufen — vor dem Erkennen und während des Erkennens —, weil die intelligible (Form) keine ihr vorausgehende Phase im Intellectus possibilis hat¹⁰⁹.

Alexander, De int. et
int., p. 81.1
lat. peripat. Tradition
Averroes, Comm. De an.
III.36, p. 497, 510 sqq.
Avicenna, De an. I.5,
p. 98.60+62

Zunächst ist auffällig, daß nur ein einziger Intellekt-Name genannt wird, Alexanders Ausdruck *intellectus hylealis*. Der zweite Intellekt heißt an anderen Stellen in *De homine*, wie sich im folgenden zeigen wird, *intellectus in habitu*, der dritte *speculativus* oder *adeptus*. Albertus will ganz offensichtlich — Aristoteles folgend — den Intellekt nicht weiter als in zwei essentielle Teile trennen, den Intellectus agens und den Intellectus possibilis. So macht er auch unmißverständlich klar, daß sich der von ihm angenommene dritte Intellekt, der Intellectus speculativus, vom Intellectus possibilis nicht seinem Wesen nach, sondern nur in der Stufe der Potentialität unterscheidet¹¹⁰. Das bedeutet, daß in Albertus' peripatetischer Summe — denn das ist *De homine* — die Rückführung von peripatetischen Lehren auf die Doktrin des Aristoteles schon angelegt ist.

109. *Ibid.*, q. 56, a. 3 (ed. BORGNET, pp. 481b-482a): «Dicendum quod tres sunt gradus intellectus possibilis ad scientiam, sed ad intelligibile non sunt nisi duo. Scientia enim est habitus constitutus ex compositione intelligibilium et propter hoc primus gradus potentiae ad ipsam est intellectus humanus hylealis, qui de sua natura est talis ut sit sciens. Secundus autem est habitus principiorum, quae sunt quasi instrumenta ad acquirendam scientiam. Tertius autem gradus habet scientiam et potest considerare quando vult. Ad intelligibile autem non sunt nisi duo gradus, scilicet ante intelligere et sub ipso, eo quod intelligibile non habet dispositionem praecedentem se in intellectu possibili».

110. *Ibid.*, q. 57, a. 1 (ed. BORGNET, p. 488ab): «... non distinguitur ex parte subiecti, sed ex parte potentiae et actus».

Bemerkenswert ist Albertus' Erklärung, daß es in Hinsicht auf die erkannte Form nur zwei Stufen gebe. Denn es war eingangs gezeigt worden, daß Avicenna in seiner Vier-Intellekte-Lehre zwei Modelle verbindet, das der Reifung des Intellekts und das des syllogistischen Erkenntnisaktes. Sobald ein Mensch erstmals sekundäre Intelligibilia erkannt hat, wechselt, nach Avicennas Theorie, sein Intellekt nur noch zwischen Phase drei und vier, dem *Intellectus in effectu* und dem erworbenen Intellekt. Albertus legt hier mit untrüglichem Instinkt seinen Finger auf die Tatsache, daß die Kriterien der arabischen und insbesondere der Avicennischen Intellektlehre nicht immer eindeutig und dieselben sind.

Wie man schon an der Wortwahl (*scientia, habitus principiorum*) sehen kann, steht Albertus in der Tradition des Pariser Magisters. Das zeigt sich auch daran, daß er nur eine Drei-Intellekte-Lehre kennt und die Anwesenheit der intelligiblen Form nicht als vierten Intellekt zählt. Bei Albertus wird der Grund für die Beschränkung auf drei Intellekte erstmals ganz deutlich: Nur wenn man wie Avicenna annimmt, daß es kein intellektuelles Gedächtnis gibt, ist man wirklich gezwungen, den Zustand des Kontaktes mit dem aktiven Intellekt durch einen eigenen Intellektnamen zu kennzeichnen, den *Intellectus adeptus*. Albertus aber wendet sich in dieser Frage ganz offen gegen Avicenna und behauptet: *Intellectus possibilis recipit formas intelligibilem et retinet eas*¹¹¹.

Daß Albertus bei seinen Vorgängern in der Schuld steht und gleichzeitig souverän über sie hinausgeht, zeigt folgende Stelle, die wie keine andere in *De homine* die Thematik des syllogistischen Erkenntnisaktes aufgreift:

Zum anderen Einwand (daß nämlich *Intellectus in habitu* und *Intellectus adeptus* ein und dasselbe seien) ist zu sagen, daß der *Intellectus in habitu* der *Habitus* derjenigen Prinzipien ist, die der Schüler nicht von einem Lehrer lernt. Die Prinzipien kennen wir nämlich, insofern wir die Terme kennen, wie Aristoteles sagt. Wissend, was ein Teil ist und was ein Ganzes ist, wird gewußt, daß das Ganze größer ist als sein Teil; und wissend, was eine Bejahung und was eine Verneinung ist, wird gewußt, daß es über alles entweder eine Bejahung oder eine wahre Verneinung gibt, aber über nichts beides zusammen. Daher fällt (der *Intellectus in habitu*) nicht mit dem *Intellectus adeptus* zusammen, denn letztgenannter ist der *Habitus* derjenigen

111. *Ibid.* q. 57, a. 5 (ed. BORGNET, p. 498b).

(Prinzipien), die wir von einem Lehrer durch Belehrung empfangen oder durch (eigenes) Auffinden¹¹².

Hieran ist vieles traditionell: das Aristoteles-Zitat, das *Omne totum*-Beispiel in der vom Pariser Magister verwendeten Form, die Verwendung des Ausdrucks *intellectus adeptus* für den Intellekt der Konklusionen (Avicenna hätte *intellectus in effectu* gesagt), und überhaupt die Verbindung der Avicennischen Intellekttheorie mit der Prinzipienlehre¹¹³. Es wird aber auch klar, daß Albertus seinen Avicenna deutlich besser kennt als alle seine Vorgänger. Denn zwar wußten diese zwischen dem Intellekt der Prinzipien und dem Intellekt der Konklusionen zu unterscheiden, aber Albertus verknüpft den dritten Intellekt wieder mit der ursprünglichen Idee des Auffindens oder Erlernens des Mittelterms — eine Idee, die er an anderen Stellen eindeutig Avicenna zuschreibt¹¹⁴. Dieses kleine Bravourstück philosophiegeschichtlicher Exegese beeindruckt auch dadurch, daß Avicenna, wie oben gesagt, die Verbindung zwischen seiner Intuitionstheorie und der Vier-Intellekte-Lehre in *De anima* nur andeutet, während sie in einigen nicht ins Lateinische übersetzten Werken ganz offensichtlich ist.

Die vorsichtige Abkehr von der peripatetischen Tradition, die sich schon in Albertus' Zurückhaltung beim Nennen von Intellekt-Namen äußerte¹¹⁵, findet viele Jahre später deutlicheren Ausdruck in

112. *Ibid.*, q. 54 ad 1 (ed. BORGNET, p. 452a): «Ad aliud dicendum quod intellectus in habitu est habitus principiorum quae discipulus non accipit a magistro. Principia enim cognoscimus in quantum terminos scimus, ut dicit Aristoteles. Scito enim quid est pars et quid est totum, scitur quod totum est maius sua parte, et scito quid affirmatio et quid negatio, scitur quod de quolibet est affirmatio vel negatio vera et de nullo simul, et ideo non incidit in idem cum intellectu adepto, quia ille est habitus eorum quae accipimus a magistro per doctrinam vel inventionem».

113. Die Passage ist daher nicht so sehr ein Echo des Averroes (*Comm. in De an.* 3, 36 (ed. CRAWFORD, p. 496, ll. 490-493)), wie DE LIBERA meint (*Albert le Grand ... (supra, n. 95)*, p. 261), sondern die Fortführung einer älteren, Avicennischen und scholastischen, Tradition.

114. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* q. 60 (ed. BORGNET, p. 517b).

115. Es gibt auch andere Zeichen einer gewissen Abkehr von der peripatetischen Tradition in *De homine*. So sucht man vergeblich nach einer Verbindung der Vier-Intellekte-Lehre mit der Avicennischen Doktrin von der Rolle des aktiven Intellekts beim Prozeß der Abstraktion, eine Verbindung, die Jean de la Rochelle und seine Vorgänger in den Kapiteln über die *operationes intellectus* hergestellt hatten. Albertus kennt diese Tradition zwar und vertritt auch manche ihrer Thesen, aber an recht unscheinbarer Stelle im Kapitel *De differentia intelligibilis* und eingerahmt von Augustinus-Zitaten. Siehe ALBERTUS MAGNUS, *ibid.*, q. 58, a. 3, p. 511b.

zwei anderen psychologischen Werken von Albertus, seinem Kommentar zu Aristoteles' *De anima* (1254-57) und dem Traktat *De intellectu et intelligibili* (ca. 1258)¹¹⁶. Die Versuchung ist groß, hier danach zu fragen, warum Albertus in seinen späteren Werken so ganz andere Wege der Rezeption unseres Lehrstücks einschlägt. Diese reizvolle Frage betrifft ein eigenes Kapitel von Albertus Magnus *intellectual biography*, das hier nicht aufgeschlagen sei. Es soll der Nachweis genügen, daß Albertus seinen sehr zahlreichen Lesern drei ganz unterschiedliche Versionen des Lehrstücks von den vier Intellekten bietet: eine peripatetische Version in *De homine*, eine auf die aristotelische Quelle reduzierte Darstellung im *De anima*-Kommentar und eine Umformung in ein überraschend andersartiges Modell ebenfalls im *De anima*-Kommentar und in *De intellectu et intelligibili*.

Albertus wählt in den Jahren 1254-57, einem früher von ihm aufgestellten Programm folgend, die Form eines paraphrasierenden Kommentars, um sich mit Aristoteles' *De anima* und der peripatetischen Psychologie auseinanderzusetzen. Er versucht, wie sich an ganz unterschiedlichen Doktrinen nachweisen läßt, einen mitunter recht mühsamen Spagat zwischen korrekter Aristoteles-Auslegung und vollgültiger Naturphilosophie¹¹⁷. Das Lehrstück von den vier Intellekten kündigt sich erstmals bei der Besprechung einer Aristoteles-Passage über verschiedene Arten von Potentialitäten an. Albertus führt auf diese Weise die peripatetische Lehre geschickt auf eine ihrer tatsächlichen Wurzeln zurück:

Diese Potentialität, die vor der ersten Vollendung oder vor dem Habitus liegt, hat zwei Stufen. Sie kann entfernt oder nahe sein: entfernte (Potentia-

116. Zur Psychologie des Albertus Magnus im allgemeinen bleibt grundlegend: A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Großen* (BGPhMA IV, 5-6), Münster 1903/1906. Neueste Literatur ist versammelt bei H. ANZULEWICZ, «Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus», in: J. A. AERTSEN et A. SPEER (edd.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 24), Berlin - New York 1996, pp. 159-160.

117. Siehe hierzu D. N. HASSE, «Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's *De anima* as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West», in: J. A. AERTSEN et A. SPEER (edd.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin - New York 1998, pp. 875-880. Albertus hatte sein Projekt im bekannten Vorwort seines Physik-Kommentars dargelegt: ALBERTUS MAGNUS, *Physica* 1.1.1 (ed. P. HOSSFELD, *Opera Omnia* IV.1, Münster 1987, p. 1, l. 11): «... ut talem librum de physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent».

liät), beispielweise (wenn) wir einen Jungen potentiell wissend nennen, nahe (Potentialität), (wenn) wir jemanden potentiell wissend nennen, der schon die Instrumente und Prinzipien kennt, mit deren Hilfe Wissen (*scientia*) erlangt wird, das er nicht durch Lernen von einem Lehrer empfängt, wie zum Beispiel, daß alles entweder bejaht oder verneint werden kann, aber nicht beides zugleich, und daß jedes Ganze größer ist als sein Teil, und daß das, was ein und demselben gleich ist, auch untereinander gleich ist, und dergleichen ... usw. ... Auf andere Weise nennen wir jemanden potentiell wissend, der schon den Habitus des Wissens hat ... usw. ... Ein Habitus nämlich ist etwas, wodurch jemand etwas tut, wann immer er will, solange ihn nichts äußerlich oder akzidentiell hindert¹¹⁸.

Das Beispiel der verschiedenen Grade des Wissens stammt aus Aristoteles' *De anima* (417a21), ebenso wie das hier nicht übersetzte Beispiel dessen, der die Grammatik kennt, aber nicht anwendet. Ein drittes Beispiel, das des Kindes, das Schreiben lernt, stammt aus Avicennas *De anima*, wo es die Vier-Intellekte-Lehre einleitet¹¹⁹, und ist eindeutig eine peripatetische Fortentwicklung dieser aristotelischen Passage. Albertus hat also sicherlich gewußt, was er tat, als er das Lehrstück von den vier Intellekten an dieser Stelle anklingen ließ. Spürbar ist das Lehrstück schon: im Wortschatz (*principia quibus accipitur scientia; habitus; quando voluerit*), an den Beispielen für die Prinzipien, an der Unterscheidung zwischen natürlicherweise Gewußtem und Gelerntem. Man könnte auf viele Stellen hinweisen, in denen Albertus die hier besprochenen Traditionen aufgreift, etwa vom Intellectus adeptus spricht und von den Prinzipien und Konklusionen der Syllogismen¹²⁰ oder vom Unterschied zwischen Belehrung und Intuition¹²¹, von der Illuminations- und Abstraktionstätigkeit des Intellectus agens¹²², vom Abstraktionsvermögen des Intellectus

118. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 2, 3, 2 (ed. STROICK, p. 98, ll. 48 sqq.): «Et haec potentia quae est ante perfectionem primam sive ante habitum, habet gradus duos; potest enim esse remota et propinqua, remota quidem, sicut dicimus puerum potentia scientem, propinqua autem, sicut dicimus potentia scientem eum qui iam novit instrumenta et principia, quibus accipitur scientia, quae discens a doctore non accipit, sicut quod de quolibet contingit affirmare vel negare et de nullo simul, et quod omne totum sua parte maius est, et quod uni et eidem aequalia inter se sunt aequalia, et huiusmodi ... Alio modo dicimus potentia scientem eum qui iam habet habitum scientiae ... Habitus enim est, quo quis aliquid agit, quando voluerit, si nihil eum exterius et per accidens prohibeat».

119. AVICENNA, *De anima* I, 5 (ed. VAN RIET, pp. 95-96).

120. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 3, 2, 15 (ed. STROICK, p. 199, l. 11-13 et l. 32).

121. *Ibid.* (ed. STROICK, p. 199, ll. 39-40).

122. *Ibid.*, 3, 2, 19 (ed. STROICK, p. 205, ll. 66 sqq.).

possibilis¹²³. Aber wie man schon an der oben übersetzten Stelle sehen kann, handelt es sich meist um peripatetische Versatzstücke, die in den Text eingewoben und nur selten mit Quellenangaben versehen sind.

Wo sollte es auch in einem Aristoteles-Kommentar einen Platz für die Vier-Intellekte-Lehre geben? Aristoteles kennt nur zwei theoretische Intellekte, den *Intellectus agens* und den *Intellectus possibilis*. Gleichgültig, ob als Reifungsmodell oder ob als Theorie des Erkenntnisaktes, man kann das Lehrstück nur einbauen, wenn man bereit ist, etwas entschieden Nicht-Aristotelisches in den Kommentar aufzunehmen. An dieser Frage scheiden sich die Geister der Kommentatoren. Thomas von Aquin, zum Beispiel, wird es nicht aufnehmen. Er beläßt es bei der von Albertus vorgezeichneten Anbindung der Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes an die Aristoteles-Stelle über die Potentialität¹²⁴.

Albertus dagegen öffnet der Vier-Intellekte-Lehre eine Hintertür, welche sich bei näherer Betrachtung als Einfallstor für Theorien herausstellt, die mit Aristoteles und auch mit Avicenna nicht mehr viel gemein haben. An unauffälliger Stelle am Ende eines Kapitels über das aristotelische Diktum, daß die Seele mit den Objekten ihrer Erkenntnis gleichsam identisch sei, schließt Albertus folgende Bemerkung an:

Die Unterscheidungen unseres Intellekts sind daher vier: Die erste heißt *Intellectus possibilis*, die zweite (*Intellectus*) *universaliter agens*, die dritte (*Intellectus*) *speculativus*, und die vierte (*Intellectus*) *adeptus*. Der Aufstieg zum (*Intellectus*) *adeptus* aufgrund natürlicher Fähigkeit heißt Scharfsinn (*subtilitas*), und der leichte Gebrauch des (*Intellectus*) *adeptus* in Aktualität heißt Schlaueit (*sollertia*). Scharfsinn aber entsteht dadurch, daß die Intelligenz den (*Intellectus*) *possibilis* beleuchtet; Schlaueit dagegen ist die ausgeprägte Fähigkeit, schnell viele Ursachen zu entdecken¹²⁵.

123. *Ibid.* 2, 3, 4 (ed. STROICK, p. 102, ll. 11 sqq.).

124. THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri de anima* (ed. Leon., Rom-Paris 1984, p. 113, ll. 225-242).

125. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 3, 3, 12 (ed. STROICK, p. 225, ll. 6-14): «Et sic sunt differentiae intellectus nostri quattuor: Quorum primus est possibilis vocatus intellectus, secundus autem universaliter agens et tertius speculativus et quartus adeptus. Accessus autem ex naturae aptitudine ad adeptum vocatur subtilitas, et expeditus usus adepti in actu vocatur sollertia; subtilitas autem causatur ex splendore intelligentiae super possibilem ex natura; sollertia autem est bona dispositio velociter inveniendi multas causas».

Dies ist eindeutig eine Version des Lehrstücks von den vier Intellekten, aber eine, die sehr ungewohnt klingt. Die Ausdrücke *possibilis* und *agens* muten aristotelisch an, der Ausdruck *speculativus* stammt aus Averroes, und nur die Wendung *intellectus adeptus* gehört zum Standard bisheriger Versionen des Lehrstücks. Die Begriffe *subtilitas* und *sollertia* lassen sich erklären. Sie stammen aus der Intuitionstheorie, für die Albertus schon in *De homine* eine Vorliebe gezeigt hatte, und übersetzen jeweils die Ausdrücke Avicennas (*subtilitas* — *dakā*) und Aristoteles' (*sollertia* — *anchinoia*) für die Kraft, die den Mittelterm des Syllogismus findet¹²⁶. Was aber meint Albertus mit dem Aufstieg zum *Intellectus adeptus*, dem *accessus ad adeptum*?

Hier kommt nun Averroes († 1198) ins Spiel, zum ersten Mal im Verlaufe dieses Artikels. Damit ist nicht gesagt, daß der Einfluß des Averroes nicht schon vorher spürbar war, etwa in *De homine*; nur betraf er nicht direkt das Lehrstück von den vier Intellekten. Denn Averroes hat kein Lehrstück im eigentlichen Sinne zu bieten: Er kennt viele Intellektnamen und bevorzugt insbesondere eine Dreiteilung in *Intellectus agens*, *possibilis* und *speculativus*, verwendet diese Ausdrücke aber durchgängig und nicht in Form eines festumrissenen Lehrstückes wie Avicenna. Als solches aber hatte es im Westen Erfolg, wie wir gesehen haben¹²⁷. Albertus nun findet in Averroes eine recht schwerverständliche Passage, in der der arabische Autor die Verbindung zwischen *Intellectus agens* als Form und *Intellectus possibilis* als Materie als eine ständig wachsende beschreibt¹²⁸. Dies greift Albertus auf, um — nach einer kurzen Erwähnung der Prinzipien und des Unterschiedes zwischen Belehrung und eigenem Entdecken — die Theorie der vier Intellekte in eine neue und unerhörte Richtung zu treiben:

Der *Intellectus possibilis* empfängt in allen diesen (abstrahierten Erkenntnisobjekten) ständig das Licht des (*Intellectus*) *agens* und wird sich selbst äh-

126. AVICENNA, *De anima* V, 6 (ed. VAN RIET, p. 152); ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 34 (89 b 10-11). Zur Unterscheidung von *hads* und *dakā* siehe die Übersetzung des arabischen Textes bei D. GUTAS, *Avicenna ... (supra, n. 14)*, p. 162, und die Analyse pp. 166-169.

127. Es ist daher nicht korrekt, von einem «averroistischen Modell mit den vier *intellectus*» zu sprechen, wie I. CRAEMER-RUEGENBERG, «Alberts Seelen- und Intellektlehre», in: A. ZIMMERMANN et G. VUILLEMIN-DIEM (edd.), *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (Miscellanea Mediaevalia 14), Berlin - New York 1981, p. 108.

128. AVERROES, *Commentarium magnum in De anima* III, 36 (ed. CRAWFORD, pp. 496-501). Cf. DAVIDSON, *Alfarabi ... (supra, n. 5)*, pp. 334-335.

licher und ähnlicher von Tag zu Tag. Dies wird von den Philosophen die Bewegung zu ununterbrochenem Zusammenhang und Verbindung mit dem Intellectus agens genannt. Da (der Intellectus possibilis) so alle Intelligibilia empfängt, besitzt er das Licht des (Intellectus) agens wie eine ihm selbst anhängende Form, und da er selbst sein eigenes Licht ist, weil sein Licht sein Wesen ist und nicht außerhalb existiert, hängt der Intellectus agens dann mit dem Intellectus possibilis wie die Form mit der Materie zusammen. Dieses so Zusammengesetzte wird von den Peripatetikern Intellectus adeptus und (Intellectus) divinus genannt. In diesem Status ist der Mensch vollkommen (fähig) zum Ausführen jener ihm eigenen, als Menschen zukommenden Aktivität, der Aktivität, die Gott ausführt, nämlich auf vollendete Weise aus sich selbst heraus die (von der Materie) getrennten Dinge zu betrachten und zu erkennen. ... Wenn (der Intellectus agens) (uns) wie eine Form verbunden wird, ist die Ursache dieser Verbindung der Intellectus speculativus, und daher muß der (Intellectus) speculativus vor dem (Intellectus) adeptus sein ... Es gibt verschiedene Stufen im Intellectus speculativus, auf denen (der Mensch) gleichsam aufsteigt zum Intellectus adeptus ... Der Status aber des Intellectus adeptus ist wunderbar und unübertrefflich; durch ihn nämlich wird der Mensch gleichsam Gott ähnlich, weil er auf diese Weise Göttliches tun und sich selbst und anderen göttliche Erkenntnisse ausschütten und quasi alles Erkannte empfangen kann¹²⁹.

Ein Aufstieg der Seele zur Gottesähnlichkeit — das ist nicht das, was uns die Geschichte der Vier-Intellekte-Lehre von Avicenna bis zu *De homine* hat erwarten lassen. Die vier Intellekte, die Albertus in der zuvor zitierten Passage unterschieden hatte, *possibilis, agens, speculativus, adeptus*, spielen alle eine Rolle in diesem Aufstieg. Albertus definiert an anderer Stelle den Intellectus speculativus als die Formung des Intellectus possibilis durch die mithilfe des Intellectus agens abstrahierten Formen¹³⁰. Die zunehmende Formung des Intellectus

129. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 3, 3, 11 (ed. STROICK, p. 221, l. 89 – p. 222, l. 84): «Et ideo in omnibus his accipit continue intellectus possibilis lumen agentis et efficitur sibi similior et similior de die in diem. Et hoc vocatur a philosophis moveri ad continuitatem et coniunctionem cum agente intellectu; et cum sic acceperit omnia intelligibilia, habet lumen agentis ut formam sibi adhaerentem, et cum ipse sit lumen suum, eo quod lumen suum est essentia sua et non est extra ipsum, tunc adhaeret intellectus agens possibili sicut forma materiae. Et hoc sic compositum vocatur a Peripateticis intellectus adeptus et divinus; tunc homo perfectus est ad operandum opus illud quod est opus suum, in quantum est homo, et hoc est opus, quod operatur deus, et hoc est perfecte per seipsum contemplari et intelligere separata. ... Coniungitur tandem ut forma, et causa coniunctionis illius est intellectus speculativus; et ideo oportet esse speculativum ante adeptum. ... et sunt gradus in intellectu speculativo, quibus quasi ascenditur ad intellectum adeptum ... Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectus divinos et accipere omnia intellecta quodammodo».

130. *Ibid.* 3, 2, 19 (ed. STROICK, p. 205, ll. 76-81).

possibilis durch den Intellectus agens — beide übrigens Teile der Seele — infolge dieser Erkenntnistätigkeit führt dazu, daß possibilis und agens irgendwann wie Materie und Form zusammenhängen. Die verschiedenen Grade dieser Formung sind verschiedene Grade des Intellectus speculativus. Die letzte Stufe ist der Intellectus adeptus, die totale Verbindung zwischen agens und possibilis und die vollkommene Erkenntnis der immateriellen Formen.

Albertus hat sich zu dieser Theorie im wesentlichen von zwei Quellen anregen lassen. Die erste ist die schon genannte Passage in Averroes; sie gipfelt in einem Themistius-Zitat über die wunderbare Gottähnlichkeit der höchsten intellektuellen Erkenntnis, dessen Vokabular Albertus eindeutig aufgreift¹³¹. Die zweite Quelle ist ebenso wichtig, aber weniger offenkundig: Es handelt sich um Avicennas Lehre vom Intellectus sanctus, eines mit besonderer Intuition begabten, prophetischen Intellekts, der die Mittelsterme aller Syllogismen unmittelbar und auf einmal vom aktiven Intellekt empfangen kann¹³². Albertus selbst erklärt seinen Lesern diese Doktrin kurz nach der oben zitierten Passage¹³³. Nimmt man Albertus' Gesamtwerk ins Auge, wird man finden, daß er eine besondere Vorliebe für die Avicennische Theorie des Intellectus sanctus hat, die er viel umfangreicher rezipiert als das Lehrstück von den vier Intellekten selbst¹³⁴. Es ist wichtig zu verstehen, daß die Umformung unseres Lehrstückes in ein Modell des intellektuellen Aufstiegs nicht aus den arabischen Quellen stammt, sondern Albertus' eigene Schöpfung ist¹³⁵. Avicenna behauptet, daß sich die Menschen in ihrer Intuitivonsfähigkeit stark unterscheiden, daß manche ohne einen Lehrer nichts erkennen, während einige wenige über so ungeheure Intuition

131. AVERROES, *Commentarium magnum in De anima* III, 36 (ed. CRAWFORD, p. 501): «Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo ... Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi!».

132. Cf. *supra*, n. 20.

133. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* 3, 3, 11 (ed. STROICK, p. 223, ll. 19-38).

134. ALBERTUS MAGNUS, *De homine* q. 60 (ed. BORNET, p. 518a); *Super ethica* 1, 3 (ed. W. KÜBEL, Opera omnia 14, Münster 1968-1987, p. 19, l. 49); *ibid.* 2, 1 (ed. KÜBEL, p. 93, l. 46); *ibid.* 10, 17 (ed. KÜBEL, p. 779, l. 53); *De anima* 3, 3, 11 (ed. STROICK, p. 223, l. 24); *De intellectu et intelligibili* 1, 3, 3 (ed. A. BORNET, Opera omnia 9, Paris 1890, p. 501b); *Summa theologiae* II, 4, 14 (ed. A. BORNET, Opera omnia 32, Paris 1895, p. 196).

135. Anders DE LIBERA, *Albert le Grand ... (supra, n. 95)*, p. 262: «Aucune doctrine d'Albert n'est plus 'péripatéticienne' que sa doctrine de la divinisation par l'intellect».

verfügen, daß ihnen durch die Verbindung mit dem aktiven Intellekt alle intellektuelle Erkenntnis offensteht. Er macht nur wenige Andeutungen darüber, daß diese Seelen aufgrund ihres Kontaktes mit der übersinnlichen Welt eine besondere Reinheit erlangt haben¹³⁶. Eine entwickelte Theorie des intellektuellen Aufstiegs konnten die Scholastiker bei Averroes und Avicenna nicht finden — schon gar nicht in Verbindung mit der Vier-Intellekte-Lehre¹³⁷.

Daher ist Albertus' Theorie vom Aufstieg des Intellekts nur noch im übertragenen Sinne eine Vier-Intellekte-Lehre zu nennen, insofern sie klar eine Vierteilung der Intellekte zugrundelegt und die aus der peripatetischen Tradition übernommenen Intellektnamen für ein Stufenmodell einsetzt. Das Avicennische Lehrstück unterscheidet sich von dieser Konzeption grundlegend dadurch, daß es genaue Kriterien für die verschiedenen Stufen angibt (Prinzipien-Konklusionen und Potentialität-Aktualität). Rückblickend kann man sagen, daß es eben diese Kriterien und die so abgegrenzten Funktionen waren, die das Avicennische Lehrstück bei den Scholastikern zum Erfolg werden ließen. Man bedenke, daß es trotz eines scheinbar uferlosen Angebotes an Intellektnamen erstaunlich kompakt geblieben ist. Genau dies sollte sich mit der Umformung in ein Aufstiegsmodell ändern: Stufen des *accessus* zur Gottähnlichkeit kann es in Albertus' System sehr viele geben.

Wie viele, zeigt sich, als Albertus wenig später seine gerade entwickelte Theorie im Traktat *De intellectu et intelligibili* wiederaufgreift:

Beachte, daß in all diesen Intellekten der (Intellectus) possibilis gleichsam Grundlage und Ausgangspunkt ist. Das Licht aber des (Intellectus) agens in ihm ist die Disposition und quasi die Grundlage für den Intellekt der Prinzipien, und der Intellekt der Prinzipien ist die Grundlage für den Intellekt, der in effectu genannt wird, und der Intellectus in effectu ist die Grundlage für den Intellectus adeptus, besonders insofern die Seele sich selbst erkennt, und dieser Intellectus adeptus (ist die Grundlage) für den Intellectus assimilativus, der durch die Stufen der Anwendung des niedrigeren Lichtes auf das

136. AVICENNA, *De anima* V, 6 (ed. VAN RIET, p. 153): «... eo quod [alicuius hominis anima] est clara et cohaerens principiis intellectibilibus».

137. Die *vires animae* als Stufen des Aufstiegs zur *cognitio de divinis* zu deuten, hat eine längere westliche Tradition. Cf., e.g., PS.-AUGUSTINUS, *Liber de spiritu et anima* c. 38 (ed. MIGNE, col. 808), wo ein Aufstieg über *sensus, imaginatio, cogitatio, meditatio, ingenium, ratio, intellectus* zur *intelligentia* beschrieben wird (cf. *ibid.*, c. 11 (ed. MIGNE, col. 786)).

höhere Licht bis zum Licht des *Intellectus divinus* aufsteigt und in ihm als in seinem Ziel innehält. Deshalb ist es, insofern alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, das Ziel des (menschlichen) Strebens, im *Intellectus divinus* innezuhalten, da niemand höher als bis zu diesem (Intellekt) aufsteigt, und auch nicht aufsteigen kann¹³⁸.

Albertus' Traktat ist, wie man an dieser Stelle schon sehen kann und hier nur angedeutet werden soll, ungeheuer reich an Anknüpfungen an die arabische und lateinische peripatetische Philosophie. Er verarbeitet die Theorie des syllogistischen Erkenntnisaktes¹³⁹ ebenso wie die avicennische Lehre des *Intellectus sanctus*¹⁴⁰ oder die westliche Doktrin des *Intellectus formalis*¹⁴¹. In seinem Kern aber präsentiert der Traktat eine Ausführung der im *De anima*-Kommentar entwickelten Idee, das Lehrstück von den vier Intellekten als Aufstiegsmodell zu verstehen. Was dort nur angelegt war, ist hier umgesetzt: Albertus setzt eine ganze Flut von peripatetischen Intellektnamen zur Kennzeichnung verschiedener Stadien des Aufstiegs ein. Der Rahmen, den die Vier-Intellekte-Lehre vorgab, ist endgültig gesprengt.

Die Geschichte des Lehrstückes ist damit beileibe nicht an ihrem Ende angelangt. Es behält seine Popularität und findet zum Beispiel in die vielgelesene Enzyklopädie des Vincent von Beauvais doppelten Eingang, als Zitate aus Jean de la Rochelles *Summa de anima* und aus Albertus' *De homine*¹⁴². Man stößt auf alle drei der von Albertus vorgezeichneten Arten der Rezeption: als peripatetisches Lehrstück wie in *De homine*, z.B. bei Petrus Hispanus und John Pecham¹⁴³, als

138. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili* 2, 9 (ed. BORGNET, p. 517ab): «Et attende, quod in omnibus his intellectibus possibilis est quasi fundamentum et primus: lumen autem agentis in ipso est dispositio et quasi stramentum ad intellectum principiorum, et intellectus principiorum est stramentum ad intellectum qui dicitur in effectu, et intellectus in effectu est stramentum ad intellectum adeptum, praecipue in quo adipiscitur anima notitiam sui ipsius, et iste intellectus adeptus ad intellectum assimilativum, qui per gradus applicationis luminis inferioris ad lumen superius ascendit usque ad lumen intellectus divini, et in illo stat sicut in fine: et ideo cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest».

139. *Ibid.* 1, 3, 3 (ed. BORGNET, p. 501a).

140. *Ibid.* 1, 3, 3 (ed. BORGNET, p. 501b).

141. *Ibid.* 2, 5 (ed. BORGNET, p. 510b).

142. VINCENT VON BEAUVAIS, *Speculum naturale* 27, 39 (ed. Douai, p. 1945); *ibid.* 27, 46 (ed. Douai, p. 1950).

143. PETRUS HISPANUS, *Scientia libri de anima* 2, 7 (ed. ALONSO, p. 110); *ibid.* 10, 10 (ed. ALONSO, pp. 466-467). JOHN PECHAM, *Tractatus de anima* 11 (ed. G. MELANI, Florenz 1948, pp. 38-39). Siehe auch ALEXANDER DE HALES *et al.*, *Summa theologica* t. 2, inq.4, tr. 1, sect. 2, q. 3, rit. 1, c. 4, a. 3 (ed. Quaracchi 1924-1948, pp. 458-459).

Anhängsel an die Erklärung einer Aristotelespassage, wie bei Thomas von Aquin¹⁴⁴, oder als Modell des intellektuellen Aufstiegs, wie bei Ulrich von Straßburg¹⁴⁵. Die Theorie der natürlicherweise gewußten primären Intelligibilia lebt in der theologischen Prinzipienlehre fort, beispielsweise in den Werken von Bonaventura, Thomas von Aquin und Petrus Aureoli¹⁴⁶.

IX

Ohne eine Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung zur Intellektlehre des 13. Jahrhunderts zu beginnen, sei kurz gestattet, einige methodische Folgerungen aus den oben erzielten Ergebnissen zu ziehen. Es hat sich zum einen gezeigt, daß die Geschichte der Vier-Intellekte-Lehre besser verstanden wird, wenn man die Texte untereinander in Beziehung setzt und philologisch prüft, inwieweit die Autoren voneinander abhängig und inwieweit sie eigenständig sind. Ein bloßer Vergleich der Doktrinen kann zu dürren Ergebnissen führen¹⁴⁷. Die Namen für die verschiedenen Intellekte, so wurde zweitens deutlich, werden von den Scholastikern sehr eigenhändig eingesetzt, so daß sie selten Auskunft über Herkunft und Inhalt der Doktrin geben. Die Geschichte der Vier-Intellekte-Lehre basiert vielmehr auf der Rezeption bestimmter theoretischer Modelle (Reifung des Intellekts, Erkenntnisakt, intellektueller Aufstieg), deren Rezeptionsgeschichte anhand einiger Schlüsselsätze und -wörter verfolgt werden kann. Drittens gilt es, den Einfluß von Averroes nicht zu überschätzen. Auch wenn die Terminologie seiner Intellektlehre hin und wieder übernommen wird, bleibt die inhaltliche Entwicklung der Vier-Intellekte-Lehre wesentlich von anderen Quellen abhängig. Viertens ist es wichtig, sich vor der sehr naheliegenden Versuchung zu hüten, den zwei Intellekten des Aristoteles einen innerlichen Vor-

144. Cf. *supra* n. 124.

145. *De summo bono* I, 1, 17. Zum Einfluß von Alberts Intellektlehre siehe M. HOENEN, «Heymeric van de Velde († 1460) und die Geschichte des Albertismus», in: M. HOENEN et A. DE LIBERA (edd.), *Albertus Magnus und der Albertismus: Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 303-331, bes. 319-320.

146. THOMAS VON AQUIN, *Scriptum super sententiis*, I, d.3 q.1 a.2. Zu Bonaventura und Petrus Aureoli siehe *supra*, n. 30 und n. 80.

147. Dies ist eine Schwäche von R. DALES' Buch *The Problem ...* (*supra*, n. 63).

zug vor der Vielfalt peripatetischer Intellektnamen zu geben. Denn das kann zu der falschen Annahme führen, daß die Vier-Intellekte-Lehre deshalb so erfolgreich war, weil Aristoteles am Anfang des 13. Jahrhunderts noch nicht richtig verstanden worden sei¹⁴⁸. Frühe Autoren wie der Pariser Magister wußten sehr wohl, welche Intellekte Aristoteles nennt und welche aus anderen Autoren stammen. Aristoteles war in der Geschichte des Lehrstücks von den vier Intellekten nur ein Faktor unter vielen. Fünftens und letztens hat sich gezeigt, daß einige Fehlurteile über die arabische Philosophie die Forschung zur Intellektlehre des 13. Jahrhunderts wesentlich behindern. Es ist schlicht ein Irrtum zu glauben, in der arabischen und insbesondere Avicennischen Philosophie käme alle Erkenntnis von oben, durch Illumination oder Emanation. Auch wird häufig die Existenz und der Einfluß arabischer Abstraktionslehren übersehen¹⁴⁹. Die vorgelegte kurze Geschichte des Lehrstücks von den vier Intellekten, in der so viel von syllogistischen Erkenntnisakten, von Abstraktion und von den Axiomen der *Zweiten Analytiken* die Rede war, sei auch als Korrektur solcher Fehlurteile verstanden¹⁵⁰.

Universität Tübingen
Wolfgang-Stock-Str. 4
D - 72076 Tübingen

Dag Nikolaus HASSE

148. Cf. *supra* n. 63 und VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie ... (supra, n. 91)*, pp. 180, 333.

149. Cf. *supra*, n. 104. Cf. als Beispiel für ein altes Urteil F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867, p. 14: «Das Sinnliche hört [in der Philosophie Avicennas] auf, die Quelle des geistigen Erkennens zu sein», und als Beispiel für ein jüngeres Urteil J. A. WEISHEIPL, «Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas», in: L. D. ROGERS (ed.), *Approaches to Nature in the Middle Ages*, Binghamton/N.Y. 1982, p. 150: «[According to Avicenna] the new form or concept is infused in the mind by the 'agent intellect' ... Avicenna ... was unable to explain intellectual abstraction in knowledge». E. GILSON wußte als guter Kenner der arabischen Philosophie durchaus, daß Avicenna eine Abstraktionslehre entwickelt hatte, nahm aber (Thomas von Aquin folgend) an, daß es sich um eine Inkonsequenz des Avicennischen Platonismus handele. Siehe «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 1 (1926-1927), pp. 44-45. Eine rühmliche Ausnahme bleibt J. ROHMER, «La Théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexandre de Halès a Jean Peckam», in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 3 (1928), pp. 105-184, bes. p. 174.

150. Für Ratschläge und Anregungen danke ich Henryk Anzulewicz, Frank Bezner, Charles Burnett, Dimitri Gutas und Andreas Speer.