

Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato

DAG NIKOLAUS HASSE (Würzburg)

Das Klischeebild der Renaissance als einer Epoche, in der, philosophisch gesehen, der Platonismus dominierte¹, ist durch die Forschungen vor allem von Charles Schmitt und Charles Lohr nachhaltig erschüttert worden². Der Aristotelismus strebte in der Renaissance erst seinem historischen Höhepunkt zu, wie sich an der Kommentartätigkeit eindrucksvoll ablesen läßt: In der ausklingenden Renaissancezeit, im Zeitraum von 1500 bis 1650, entstand eine größere Anzahl lateinischer Aristoteleskommentare als im gesamten Jahrtausend von Boethius bis Pomponazzi³. In der älteren Forschung wurde der Einfluß des Humanismus auf die Philosophie einerseits überschätzt: Viele Humanisten, vor allem solche des 14. und 15. Jahrhunderts, interessierten sich in erster Linie für literarische, rhetorische, grammatische und historische Texte, kaum aber für philosophische. Andererseits wurde der Einfluß der Humanisten unterschätzt, denn er betraf nicht nur den Platonismus, sondern auch andere philosophische Strömungen: Aristotelismus, Stoizismus, Skeptizismus, Epikureismus⁴. Die Humanisten beeinflussten die Aristoteles-Lektüre ihrer Zeit in vielfacher Weise: Sie erstellten neue lateinische Versionen aristotelischer Texte und kommentierten sie philologisch, bemühten sich um Editionen der griechischen Originale, machten spätantike Aristoteleskommentatoren durch eine Reihe viel gelesener lateinischer Übersetzungen zugänglich und zeigten für bestimmte Teile des Œuvres inhaltlich besonderes Interesse: Ethik, Politik, Ökonomie, Rhetorik und Poetik. Es würde also zu kurz greifen, den Aufschwung des Aristotelismus in der Renaissance lediglich als ein Zeichen der Kontinuität mittelalterlicher Traditionen zu begreifen. Das große Interesse an Aristoteles insbesondere in der Spätrenaissance

¹ Cf. exemplarisch E. Garin, *Die Kultur der Renaissance*, in: *Propyläen Weltgeschichte*, Frankfurt am Main 1986, vol. 6, 500–510.

² Unter den zahlreichen Studien der beiden Autoren sei besonders hingewiesen auf: Ch. B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge/Mass. etc. 1983; id., *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London 1981 (bes. Artikel VI: *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism*); und auf das Repertorium von Aristoteleskommentaren von Ch. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Authors*, Florenz 1988.

³ Diese Feststellung stammt von Charles Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II* (nt. 2), XIII.

⁴ Zum Verhältnis von Philosophie und Humanismus cf. den ausgewogenen Artikel von J. Kraye, *Philologists and philosophers*, in: J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 142–160.

sance speiste sich aus zeitgenössischen Motiven: humanistischen, universitäts- und bildungspolitischen, religiösen ebenso wie rein philosophischen⁵.

Gleiches gilt für den Averroismus des 15. und 16. Jahrhunderts: Auch er ist ein Phänomen seiner Zeit und nicht lediglich ein mittelalterliches Erbe. Seit den Anfängen der Averroismus-Forschung ist bekannt, wie bedeutend der Einfluß des Averroes auf das Geistesleben der Renaissance war. Versteht man den Averroismus als eine doktrinäre Strömung, deren Hauptkennzeichen die Lehre ist, es gebe nur einen Intellekt für alle Individuen⁶, muß man feststellen, daß der Averroismus tatsächlich erst in der Renaissancezeit eine Strömung bildete. Es fällt schwer, neben Siger von Brabant und Johannes von Jandun mittelalterliche Autoren zu benennen, die die Einheitsthese ausdrücklich bejahten – oder zumindest für eine naturphilosophische Wahrheit hielten⁷. Das ändert sich im 15. und 16. Jahrhundert: Paulus Venetus, Niccolò Tignosi, Nicoletto Vernia, Alessandro Achillini, Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, Luca Prassicio, Francesco Vimercato und Antonio Bernardi haben die Einheitsthese offen oder verdeckt vertreten, zumindest in einer ihrer Schriften. Daß der Averroismus tatsächlich eine Strömung geworden ist, zeigt das Beispiel des Luca Prassicio: Im Jahr 1521 wird Agostino Nifo von Prassicio scharf angegriffen, weil er Averroes falsch interpretiert habe und „von der Lehre des Averroes abgefallen“ sei: „... *quod non est aliud nisi apostetare in doctrina Averrois*.“⁸ Wörüber hier gestritten wird, ist nicht die korrekte Interpretation des Aristoteles, sondern die wahre Doktrin des Idols der averroistischen Partei: die *positio* oder *doctrina* oder *mens Averrois*, wie Prassicio wiederholt betont. Es geht Prassicio offensichtlich auch um die Meinungsführerschaft innerhalb einer Schule. Mit anderen Worten: Die Auseinandersetzung mit Averroes ist bereits ein Phänomen des Mittelalters, der Averroismus als doktrinäre Strömung aber erst ein Phänomen der Renaissance.

⁵ Die vielfältigen Gründe für den Aufschwung unterschiedlicher Arten des Aristotelismus in der Renaissance untersucht Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (nt. 2).

⁶ Die Betonung der Einheitsthese ist historisch gerechtfertigt, weil diese Lehre in der Renaissancezeit besondere Aufmerksamkeit fand und als Erkennungszeichen für einen Parteigänger des Averroes galt. Man sollte aber die kritische Anmerkung von Charles Schmitt nicht vergessen, daß die Konzentration der Forschung auf psychologische Fragen das sehr viel umfassendere Interesse der Renaissancezeit an Averroes zu verschleiern droht: Ch. B. Schmitt, *Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes* (with particular reference to the Giunta edition of 1550–2), in: id., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London 1984, art. VIII, 123.

⁷ Einen nüchternen Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand zum mittelalterlichen Averroismus gibt S. Ebbesen, *Averroism*, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York 1998.

⁸ Luca Prassicio, *Questio de immortalitate anime intellective secundum mentem Aristotelis a nemine verius quam ab Averro interpretati*, Neapel 1521, sig. B2vb: „... *mirandum est de Augustino acceptante animam intellectivam esse intelligentiarum infimam et ponente aliam compositionem in illa, quod non est aliud nisi apostetare in doctrina Averrois*.“ Zu Prassicio cf. G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel rinascimento*, Turin 1963, 318–320; Lohr, *Latin Aristotle Commentaries. II* (nt. 2), 368. Dieser Frühdruck ist heute sehr selten. Ich benutze das Exemplar der British Library, Signatur C.103.g.43.

Im Hinblick auf das Thema unserer Tagung läßt sich also sagen: Weder der Aristotelismus noch der Averroismus haben vor 1500 einen „Herbst“ erlebt. Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive gibt es gute Gründe, von einer „longue durée“ aristotelischer Grundpositionen von ca. 1200 bis ca. 1700 zu sprechen⁹. Trotzdem ist deutlich, daß im 15. und 16. Jahrhundert innerhalb des Aristotelismus neue Formen entstehen und daß sich der Averroismus als eigenständige Strömung herausbildet – aus einer Vielzahl von Gründen, unter denen die Aktivität der Humanisten nur einer ist.

Es hat für das Phänomen des Renaissance-Averroismus verschiedene Erklärungsansätze gegeben: Der Erfolg des Averroismus sei die Vollendung einer scholastischen Entwicklung¹⁰ und Ausdruck des allgemeinen Interesses der Zeit an mittelalterlichem Denken¹¹. Oder: Der Aufstieg des Averroes in der Renaissance beruhe wesentlich auf seiner Rolle als Kommentator und seiner Verankerung im Bildungssystem der Zeit¹². Oder, aus sozialgeschichtlichem Blickwinkel: Der Averroismus habe sich in der Renaissancezeit entwickeln können, weil ihm die Artistenfakultäten Italiens ein säkulares, von der Theologie nicht kontrolliertes Milieu boten¹³. An diesen Erklärungen ist manches sicher treffend. Aber man muß sich davor hüten, den Averroismus auf seine mittelalterliche Geschichte zu reduzieren oder die Artistenfakultäten an den italienischen Universitäten als säkulare Paradiese zu idealisieren. Es ist zwar richtig, daß der italienische Unterricht in den *artes* in erster Linie der Ausbildung von Medizinern diene; das hatte aber nicht immer zur Folge, daß die theologischen Fakultäten einflußlos waren. Im Padua des späten 15. Jahrhunderts beispielsweise waren die beiden Metaphysiklehrstühle der theologischen Fakultät von Antonio Trombetta

⁹ Zur Langlebigkeit des Aristotelismus als dominierende Universitätsphilosophie cf. Schmitt, *Towards a Reassessment* (nt. 2), 162–168.

¹⁰ E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, in: id., *Œuvres complètes*, vol. III, Paris 1949, cap. III,1, 248: „L'Université de Padoue mérite une place dans l'histoire de la philosophie, moins comme ayant inauguré une doctrine originale que comme ayant continué plus longtemps qu'aucune autre école les habitudes du moyen âge. La philosophie de Padoue, en effet, n'est autre chose que la scolastique se survivant à elle-même et prolongeant sur un point isolé sa lente décrépitude.“

¹¹ Schmitt, *Renaissance Averroism* (nt. 6), 141: „I feel, therefore, that the continuing and even growing interest in the writings of Averroes during the century or so after the Canozio edition is part of a general realisation that much of value was still to be found in medieval thought, both Muslim and Christian.“

¹² F. E. Cranz, *Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes*, in: E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden – New York 1976, 120: „Again it is to be noted that Averroes appears not so much as the exponent of a specific philosophic position but rather as part of the general learning of the times.“ Cf. P. O. Kristeller, *Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies*, in: id., *Renaissance Thought*, vol. II, New York 1965, 113–115.

¹³ Kristeller, *Paduan Averroism* (nt. 12), 112. Cf. J. Kraye, *The philosophy of the Italian Renaissance*, in: G. H. R. Parkinson (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 4: *Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London etc. 1993, 16: „In Italian universities the study of philosophy was propaedeutic to medicine rather than, as in Oxford and Paris, theology. This encouraged an atmosphere in which philosophy could operate as an autonomous discipline, guided solely by rational criteria.“

und Tommaso Cajetan de Vio besetzt, zwei herausragenden Theologen und Wortführern in den intellektuellen Debatten ihrer Zeit¹⁴. Man bedenke auch, daß kirchliche Autoritäten wiederholt Versuche unternahmen, den Lehrbetrieb der Universität von außen durch Verbote zu steuern und auf diese Weise die Verbreitung der Lehre von der Einheit des Intellekts zu unterbinden: Beispiele sind das Dekret des Bischofs von Padua, Pietro Barozzi, von 1489 und die Bulle „Apostolici regiminis“ des fünften Laterankonzils von 1513¹⁵.

Im folgenden soll der Averroismus nicht als scholastisches oder universitätsgeschichtliches, sondern als philosophisches Phänomen verstanden werden, das heißt, als Aufstieg einer philosophischen Position, die mit guten Gründen, aufgrund überzeugender Argumente gewählt wurde. Diese Sichtweise mag auf den ersten Blick befremden. Zwar hat es Forscher gegeben, die den Averroismus als Freidenkertum *avant la lettre* begrüßt und auf diese Weise mißverstanden haben¹⁶. Die These von der Einheit des Intellekts aber, das historische Erkennungszeichen dieser philosophischen Strömung, wird, soweit ich sehe, heute nicht mehr philosophisch vertreten. Es ist trotzdem historisch vollkommen unwahrscheinlich, daß die These viele und kluge Anhänger unter den Philosophen finden konnte, ohne daß sie eine ihr eigene philosophische Attraktivität besaß. Ich möchte daher im folgenden den Blick auf einige Renaissance-Averroisten lenken und danach fragen, worin sie die philosophische Stärke der Einheitsthese gesehen haben. Die drei ausgewählten Autoren, Niccolò Tignosi, gestorben 1474 in Pisa, Agostino Nifo, gestorben 1538 in Sessa Arunca (Caserta), und Francesco Vimercato, gestorben ca. 1571 in Mailand, dienen mir gleichzeitig zur Kennzeichnung verschiedener Etappen des Averroismus in der Renaissancezeit. Niccolò Tignosis Intellektlehre gehört einer Frühphase dieser Entwicklung an; sie ist sicherlich nicht symptomatisch für alle Facetten des Aufstiegs des Averroismus in Italien, der schon Ende des 14. Jahrhunderts einsetzt, aber sie ist besonders aufschlußreich im Hinblick auf die Attraktivität der Einheitsthese. Agostino Nifo markiert in vielerlei Hinsicht einen Höhepunkt des Averroismus in der Renaissance. Die Untersuchung der Position Vimercatos führt uns schließlich zum Thema dieser Tagung, dem Phänomen des Niedergangs, oder, weniger wertend formuliert, des Übergangs zu neuen kulturellen Strukturen, in diesem Fall dem Phänomen der Ablösung des Averroismus als geistiger Strömung durch rivalisierende Positionen im Laufe des 16. Jahrhunderts.

¹⁴ Dieses Argument stammt von Ch. B. Schmitt, Thomas Linacre and Italy, in: id., *The Aristotelian Tradition* (nt. 6), art. XII, 48–49.

¹⁵ Zu Barozzi und seinem averroistischen Opponenten Vernia cf. E. Kessler, Nicoletto Vernia oder die Rettung eines Averroisten, in: F. Niewöhner/L. Sturlese (ed.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, 269–290. Zum Kontext dieser beiden kirchlichen Verbote cf. J. Krayer, *The Immortality of the Soul in the Renaissance: between Natural Philosophy and Theology*, in: *Signatures* [electronic journal] 1 (2000), cap. 2, 1–24.

¹⁶ So Ernest Renan und eine Reihe von ihm beeinflusster Autoren; cf. die Kritik von P. O. Kristeller, *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*, in: *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 233–243.

I. Niccolò Tignosi

Als Beispiel für den Aufschwung, den die Intellektlehre des Averroes im 15. Jahrhundert nahm, dient mir Niccolò Tignosi. Tignosi wurde 1402 geboren; er empfing seine Ausbildung in Bologna und Perugia, bezeichnete sich selbst aber als Schüler des Paduaner Philosophen Paulus Venetus¹⁷. Später lehrte Tignosi Philosophie und Medizin am Studio di Pisa; er starb im Jahr 1474. Zu den humanistischen Strömungen seiner Zeit hatte er durchaus Verbindungen, was sich unter anderem darin ausdrückte, daß er als textliche Grundlage seines „De anima“-Kommentars die neue Übersetzung von Johannes Argyropulos wählte; aber seine Interessen und Werke stehen in der Tradition des Aristotelismus der Scholastik. Tignosi zeigt großen Respekt für den „hochberühmten“ Averroes¹⁸, den er als *subtilissimus commentator* preist¹⁹, und auch für Albertus Magnus – eine im Aristotelismus der Renaissance häufige Kombination²⁰. Im „De anima“-Kommentar, seinem letzten Werk, das er im Jahr 1474 wenige Monate vor seinem Tod fertigstellte²¹, bedient er sich des arabischen Philosophen zur Erklärung fast jeden Details des aristotelischen Textes.

Tignosi äußert freilich auch seinen Unwillen über die Dunkelheiten von Averroes' Intellekttheorie: Er werde Teile von Averroes' Kommentaren der Kapitel III.19–20 (= Γ.5) übergehen, „die unklar und dunkel erscheinen; wie Averroes sich häufiger bei der Behandlung der Intellektthematik reichlich undeutlich und wankelmütig ausgedrückt hat, wie jemand, der unentschieden ist“²².

Averroes' Spitzthesen zur Intellekttheorie hat Tignosi nicht – oder jedenfalls nicht offen – akzeptiert. In zwei längeren Abschnitten seines Kommentars (zu den Kapiteln III.5 und III.26) diskutiert Tignosi die Fragen, ob es nur einen Intellekt für alle Menschen gebe und ob die intellektive Seele *forma substantialis* des Menschen sei. In seiner Antwort spricht sich Tignosi *secundum opinionem fidei* für die vielfache Anzahl der Intellekte aus²³ und schreibt in Bezug auf die zweite

¹⁷ Cf. Niccolò Tignosi, In libros Aristotelis de anima commentarii, Florenz 1551, 405: „*A magistro Paulo doctore meo hic movetur dubium ...*“ Zu Tignosis Ausbildung und überhaupt zu seiner Biographie cf. M. Sensi, Niccolò Tignosi da Foligno: L'opera e il pensiero, in: Annali della Facoltà di lettere e Filosofia, Università degli studi di Perugia 9 (1971–72), 359–495, bes. 362–369. Paulus Venetus (gest. 1429) akzeptiert die These von der Einheit des Intellekts, verbindet sie aber mit der Lehre von der intellektiven Seele als substantiale Form des Körpers; cf. B. Nardi, Saggi sull'Aristotelismo Padovano del secolo XIV al XVI, Florenz 1958, 75–93; Di Napoli, L'immortalità (nt. 8), 81–84; E. Kessler, The intellectual soul, in: Ch. B. Schmitt e. a. (eds.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge 1988, 488–490.

¹⁸ Tignosi, Commentarii (nt. 17), 351: „*expositione huius praeclarissimi commentatoris ...*“

¹⁹ Tignosi, Commentarii (nt. 17), 350.

²⁰ Hierzu cf. E. P. Mahoney, Albert the Great and the Studio Patavino in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, in: J. Weisheipl (ed.), Albertus Magnus and the Sciences, Toronto 1980, 543–563.

²¹ Sensi, Niccolò Tignosi (nt. 17), 406.

²² Tignosi, Commentarii (nt. 17), 385: „*... omissa Commentatoris expositione, quae videtur incerta et obscura, sicut et saepius in tractando materiam de intellectu ut incertus homo obscurus sit locutus ac varius*“.

²³ Tignosi, Commentarii (nt. 17), 409: „*Dicendum ergo secundum opinionem fidei, quod intellectus plurificatur ad multiplicationem individuorum specie(i) humanae*“.

Frage, daß die These vom Intellekt als substantialer Form an sich wahr sei und die richtige Interpretation des Aristoteles darstelle, wie Thomas von Aquin in seiner Averroeskritik gezeigt habe²⁴. Angesichts dieser Stellungnahmen fragt man sich, ob Averroes bei Tignosi nur die Rolle eines philologischen Hilfsmittels bei der Erklärung des aristotelischen Textes spielt. Die Antwort ist: nein. Denn es gibt eine Reihe von Passagen seines „De anima“-Kommentars, die zeigen, daß Tignosi von der philosophischen Attraktivität des Averroes durchaus eingenommen war. Es ist die *opinio fidei*, der Standpunkt des Glaubens, der die Frage der Einheit oder Vielheit des Intellekts bei Tignosi entscheidet. Er schließt sich darin seinem berühmten Lehrer Paulus Venetus an, da „niemand diese Sache besser und kürzer erörtert“ habe²⁵, und zitiert dessen methodische Äußerung:

„Alle diese (Argumente gegen Averroes) können sehr schwerwiegende Einwände hervorrufen, und es wäre wohl nicht schwer, das Gegenteil dieser Argumente zu begründen, aber der Glaube der Christen verlangt eine andere Einstellung, die die wahrste dem Gewissen nach ist. Die Vervielfältigung der intellektiven Seele kann von denen, die naturphilosophisch argumentieren, nur mit großer Schwierigkeit vertreten werden.“²⁶

Mit anderen Worten: Die Argumente für die *plurificatio*-These sind schwach und bedürfen der Autorität des Glaubens; *naturaliter loquens* ist nur die Averroes-These von der Einheit des Intellekts zu halten. Tignosi diskreditiert die anti-averroistischen Argumente als unhaltbar, liefert aber keine Argumente für diese Ablehnung.

Ganz ähnlich verfährt Tignosi bei der Diskussion der zweiten Frage zur *forma substantialis*. Der Abschnitt, der dieser Frage gewidmet ist, beginnt mit vier averroistischen Argumenten gegen die These von der substantialen Form, die Paulus Venetus entnommen sind²⁷; dann folgen verschiedene Positionen zum Thema, von Platon bis zu Alexander von Aphrodisias, der mit Argumenten des Averroes widerlegt wird²⁸; anschließend gibt Tignosi eine ausführliche Erläuterung von Averroes' These, daß der Intellekt mit dem Körper nicht als eine Form, sondern

²⁴ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 352: „*Beatus Thomas in suo tractatu quem fecit contra Averroem probat Aristotelem voluisse intellectum esse vere formam substantialem hominis*“; Tignosi schließt diesen Abschnitt folgendermaßen ab (353): „*Haec sunt quae vera colliguntur, et habebitur Aristotelis sententia vera.*“

²⁵ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 405: „*In qua materia sequar eundem doctorem, quo nemo melius nec brevius hanc rem discussit.*“

²⁶ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 409: „... *Quae omnia [scil. die Argumente gegen Averroes] maxime recipere instantiam et contrarium forte sustentaretur non difficulter, sed fides Christianorum alium morem postulat, qui secundum conscientiam verissimus est. Nam plurificatio animae intellectivae apud loquentes naturaliter solum cum magna difficultate tenetur et cetera.*“ Dieses Zitat stammt aus Paulus' zweitem und späterem „De anima“-Kommentar: Paulus Venetus, *Commentum de anima*, Venedig 1481, III, com. 27, sig. z 7–8. Cf. Z. Kuksewicz, *Paul de Venise et sa théorie de l'âme*, in: L. Olivieri (ed.), *Aristotelismo Veneto e scienza moderna*, 2 vol., Padua 1983, I, 297–324, bes. 300–303.

²⁷ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 347–348: „*Et dicitur quod non. Quatuor rationibus in summa reductis a Paulo Veneto ex intentione Commentatoris in hoc tertio libro suo commento quinto ...*“

²⁸ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 348: „*In hac materia sunt plures opiniones ...*“

durch die aktuell erkannten Phantasmata verbunden sei²⁹. Es folgen einige Gegenargumente gegen diese Position, und am Ende entscheidet sich Tignosi gegen Averroes und für Thomas' Lehre der substantialen Form³⁰. Tignosi entwerft diese *solutio* jedoch mit der Bemerkung, daß *naturaliter loquens* die Argumente gegen Averroes sehr leicht zu widerlegen seien und sich dessen Standpunkt daher halten lasse³¹.

Die averroistische Färbung des äußerlich anti-averroistischen Kommentars beschränkt sich nicht auf diese methodischen Bemerkungen. Tignosi folgt Averroes an einer sensiblen Stelle der Erkenntnistheorie. Tignosi nimmt an, daß sowohl der aktive als auch der potentielle Intellekt ungeschaffen und unvergänglich, also ewig sind – womit er sich schon weit auf Averroes zubewegt hat. Wie ist es aber möglich, fragt Tignosi, daß die Erkenntnis kontingent und zeitgebunden, der Intellekt aber unvergänglich ist³²? Die Antwort entnimmt Tignosi der sogenannten *duo subiecta*-Theorie des Averroes: Die intelligiblen Formen, auch *intellectus speculativus* genannt, sind ewig und unvergänglich in ontologischer Hinsicht, insofern sie im Intellekt sind; sie sind aber vergänglich in epistemologischer Hinsicht, insofern sie abhängig sind von den Phantasmata in der Vorstellungskraft. Tignosi versteht wie Averroes die Erkenntnis universaler Begriffe als einen Vorgang, bei dem die Phantasmata intelligible Formen im getrennten materiellen Intellekt verursachen. „Daher ist klar“, erklärt Tignosi, „auf welche Weise die Erkenntnis kontingent ist, obwohl die Intellekte ewig sind.“³³

Es liegt auf der Hand, daß Tignosi in seinem Kommentar Positionen bezieht, die sich nicht miteinander vereinbaren lassen. Sein offizielles Votum für die Seele als substantiale Form und für die *plurificatio*-These steht mit der Aussage im Widerspruch, daß potentieller und aktiver Intellekt ewig seien. Vielleicht war Tignosis Bekenntnis ernst gemeint, Averroes lasse sich naturphilosophisch nicht widerlegen. Er war offenbar von Averroes' Intellektlehre und insbesondere dem damit verbundenen erkenntnistheoretischen Modell überzeugt. Ungefähr 20 Jahre nach Tignosis Tod kritisiert Marsilio Ficino in einer berühmten Passage

²⁹ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 350: „Averroes subtilissimus commentator dixit intellectum humanum nequaquam uniri corpori ut forma, sed per phantasmata intellecta in actu ...“

³⁰ Cf. supra nt. 24.

³¹ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 352: „Si quis tamen mere naturaliter loqueretur, istis obiectis facile responderet sustentans opinionem Averrois et Ioannis, sed pro nunc ista sufficiant.“

³² Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 337–338: „Ex quibus secundum Commentatorem satis colligi potest quod anima habet potentiam activam et passivam, et secundum quod intellecta movent animam anima patitur et secundum quod movet est activa. Hinc est quod in anima fuit opus ponere has duas differentes potentias scilicet agentem et patientem, quarum utraque est incorruptibilis ut vult Averroes et infra patebit. ... Tunc stat dubitatio si intellectus est ingenerabilis et incorruptibilis, quomodo contingit intellectionem esse contingentem et non aeternum?“

³³ Tignosi, *Commentarii* (nt. 17), 338: „Ad quod, ut bene notavit Galetanus, respondet Commentator prae-mittendo quod intellecta speculativa constituuntur per duo subiecta, quorum unum est generatum et aliud non, et id declarat per similitudinem. ... Ubi videtur quod per intellectum speculativum intelligit intentiones causatas in intellectu materiali a forma imaginata, tamen lumine intellectus agentis concurrente. Patet igitur quomodo intellectio est contingens, quamvis intellectus sint aeterni.“

seiner Plotin-Ausgabe, daß fast die gesamte Welt von den Peripatetikern und ihren zwei Parteien besetzt sei, den Alexandristen und den Averroisten. Er hatte allen Anlaß, dabei an den verkappt averroistischen Lehrer seiner Studienjahre zu denken³⁴.

Niccolò Tignosi ist insofern typisch für eine bestimmte Gruppe von – heimlichen oder bekennenden – Averroisten (wie Alessandro Achillini und Luca Prassicio)³⁵, als er die Einheitsthese mit Hilfe von Averroes' Intellekt-Nomenklatur zu stützen versucht. Averroes hatte zusätzlich zu materiellem und aktivem Intellekt noch einen dritten Intellekt eingeführt, den spekulativen Intellekt, und diesen Intellekt als die intelligiblen Formen definiert, die aktuell im materiellen Intellekt vorhanden sind³⁶. Daß die intelligiblen Formen wirklich universal sind, garantiert Averroes dadurch, daß er ihre Basis, den materiellen Intellekt, zu einer ewigen und universalen Instanz macht³⁷. Daher kann es keine direkte Verbindung des Menschen zum materiellen Intellekt geben, weil dies die Universalität des materiellen Intellekts einschränken würde. Stattdessen stellen die Menschen im Erkenntnisakt eine Verbindung zu den intelligiblen Formen selbst her, mit anderen Worten: eine Verbindung zum spekulativen Intellekt, der Form des materiellen Intellekts³⁸. Der spekulative Intellekt hat also zwei „Subjekte“, *duo subiecta*, im Sinne von „Basis“: den individuellen Menschen und den universellen materiellen Intellekt. Mit Hilfe der *duo subiecta*-Theorie rettet Averroes die Individualität menschlicher Erkenntnis: Der spekulative Intellekt ist vergänglich und individuell in Hinsicht auf seinen Kontakt zum individuellen Menschen; er ist ewig in Hinsicht auf seine ontologische Plattform, den materiellen Intellekt³⁹.

Dies ist die theoretische Position, nach deren Attraktivität wir fragen. Tignosi nutzt für seine eigene Schrift nicht nur die averroistische Einheitsthese, sondern auch das damit verbundene erkenntnistheoretische Modell samt seiner Intellekt-Nomenklatur. Im folgenden werden wir sehen, daß sich bei Agostino Nifo Spu-

³⁴ Zitiert nach J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden etc. 1994, 274, nt. 21: „*Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.*“

³⁵ Zur Intellektlehre dieser beiden Autoren cf. supra (zu Prassicio) nt. 8, und (zu Achillini) Nardi, *Saggi* (nt. 17), 179–223, 226–279 und D. N. Hasse, *The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio*, in: P. Adamson e. a. (eds.), *Philosophy, Sciences and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London (im Druck).

³⁶ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge Mass. 1953, cap. III.5, 401. Cf. D. N. Hasse, *Vernunft; Verstand: III. C. Arabische Tradition und lateinische Rezeption*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, Basel 2001, col. 776.

³⁷ Averroes, *Commentarium* (nt. 36), cap. III.5, 399, 401 (lin. 424–425), 404 (lin. 514–517), 406 (lin. 576).

³⁸ Averroes, *Commentarium* (nt. 36), cap. III.5, 404–405.

³⁹ Averroes, *Commentarium* (nt. 36), cap. III.5, 400. Zur *duo subiecta*-Lehre cf. die Einleitung zu: Thomas von Aquin, *De unitate intellectus*, ed. und übers. A. de Libera, Paris 1994, 65–72.

ren dieses Modells finden lassen, daß die Einheitsthese bei Francesco Vimercato hingegen zu einer isolierten und damit philosophisch weniger überzeugenden Doktrin geworden ist.

II. Agostino Nifo

Agostino Nifo (1469/70–1538) ist der zweite Averroist oder vermeintliche Averroist unserer Untersuchung⁴⁰. In seinem Fall fällt es schwerer zu verstehen, worin die Attraktivität von Averroes' Philosophie bestanden haben mag. Denn ausdrücklich positive Stellungnahmen zur These von der Einheit des Intellekts finden sich nur in zwei Frühwerken, dem Kommentar zu Averroes' „*Destructio destructionum*“ von 1497 und dem „*De anima*“-Kommentar, der zu derselben Zeit geschrieben, aber erst 1503 gedruckt wurde. Parallel zu diesen Werken entstand der Traktat „*De intellectu*“, das systematische Hauptwerk seiner frühen Phase, welches eine ausführliche Widerlegung von Averroes' Intellekttheorie enthält. Die pro-averroistischen Aussagen in den beiden Frühwerken sind so knapp gehalten, daß sie kaum erlauben, Rückschlüsse auf Nifos Motivation vorzunehmen. Im Kommentar zur „*Destructio destructionum*“ erklärt Nifo, daß Averroes zufolge der Intellekt dem menschlichen Körper nur im Tätigsein (*operando*) verbunden wird, das heißt, wenn die menschliche Person durch seine kognitive Kraft etwas Allgemeingültiges begreift:

„Du mußt wissen, daß dies die Meinung des Aristoteles und des Averroes ist und daß es sich um einen reinen Irrtum aus Sicht von uns Christen handelt. Man muß die Frage anders entscheiden, wie ich im Buch ‚*De intellectu*‘ erklärt habe, wo ich diesen Philosophen mit den stärksten Gründen widersprochen habe.“⁴¹

Im „*De anima*“-Kommentar behauptet Nifo ebenfalls, daß Averroes und Aristoteles gemeinsam die Einheit des Intellekts vertreten:

„Du mußt wissen, nach Ansicht dieses Philosophen <scil. Averroes> und nach Ansicht des Aristoteles, daß die Arten der Seele viele sind, daß aber die oberste <Art> die intellektive Seele ist und eine einzige der Zahl nach in allen Menschen. Denn dieser Mann <scil. Averroes> denkt, daß, genauso wie eine numerisch einzige Intelligenz in einer <himmlischen> Sphäre ist und in jedem Teil der Sphäre, so auch eine numerisch einzige Seele in der gesamten Sphäre der Menschen und in jedem ihrer Teile ist, das heißt, in jedem ihrer Individuen. Wie daher die Sphäre des Mondes eine einzige Sphäre

⁴⁰ Zu Nifos Leben und Werk cf. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*. II (nt. 2), 282–287, E. P. Mahoney, Agostino Nifo (c. 1470–1538), in: *Routledge Encyclopedia* (nt. 7), sowie Mahoneys gesammelte Aufsätze in: *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot 2000.

⁴¹ Agostino Nifo, *Destructiones destructionum Averrois cum ... expositione*, Venedig 1497, d.ub. I, 23, f. 23rb: „*Et debes scire quod haec est opinio Aristotelis et Averrois et est error purus secundum nos christianos. Aliter est dicendum, ut declaravi in libro de intellectu ubi contradixi his philosophis fortissimis rationibus.*“

ist, deren einzige Form die Intelligenz des Mondes ist, so ist die Verknüpfung der Menschen eine einzige Sphäre, deren Form die intellektive Seele ist.“⁴²

Nifo erläutert anschließend, daß sich die zwei Sphären darin unterscheiden, daß die Sphäre des Mondes aus zusammenhängenden, die Sphäre der Menschen aus disparaten Teilen bestehe; aber dieser unverbundene Charakter der menschlichen Sphäre zerstöre nicht die Einheit der Seele⁴³. Es ist auffällig, daß Nifo Averroes' Theorie vornehmlich in kosmologischen Begriffen beschreibt (später verweist er kurz auf die Begriffe des materiellen und aktiven Intellekts). Nifo rezipiert hier einen Abschnitt aus Averroes' *digressio magna*, Kommentar III,5, wo kosmologische Argumente gegen die Einheitsthese vorgebracht werden⁴⁴. Es ist untypisch für Renaissance-Averroisten, ebenso wie für Averroes selbst, die Einheitsthese in kosmologischer und nicht in epistemologischer Terminologie zu formulieren. Es wird sich später zeigen, daß kosmologische Argumente auch eine wichtige Rolle in Nifos späterer Zurückweisung der Einheitsthese in „De intellectu“ spielen.

Daß eine Zurückweisung erfolgen wird, signalisiert Nifo mehrfach im „De anima“-Kommentar, zum Beispiel am Ende der eben zitierten Passage:

„Du mußt wissen, daß diese These des Averroes falsch ist aus der Sicht von uns Christen; ich werde im dritten Teil gegen sie argumentieren, so Gott will. Hier habe ich sie herangezogen, um *(Averroes)* besser zu verstehen.“⁴⁵

Dieser dritte Teil des Kommentars enthält allerdings keine solche Widerlegung; stattdessen findet sich ein expliziter Verweis auf „De intellectu“:

„Du mußt wissen, daß ich alles, was ich hier gesagt habe, in meiner Funktion als Ausleger (*ut expositor*) geschrieben habe. Deshalb habe ich nach diesem Kommentar ein anderes Buch geschrieben, das ‚De intellectu‘ betitelt ist, wo ich alles zurücknehme, was Averroes hier sagt, und zeige, auf welche Weise das, was er sagt, weder etwas mit Philosophie noch mit irgendeiner Wahrheit zu tun hat. Lies also dieses Buch.“⁴⁶

⁴² Agostino Nifo, *Super tres libros de anima*, Venedig 1503, cap. I.12, sig. b7rb–va: „*Debes scire secundum istum philosophum [scil. Averroem] et Aristotelem quod animae species sunt multae, attamen principalis est anima intellectiva et haec est una numero in omnibus hominibus. Imaginatur enim hic homo quod quemadmodum una numero intelligentia est in orbe et in qualibet parte orbis, sic una numero anima est in tota sphaera hominum et in qualibet parte illius, id est, in quolibet individuo illius. Unde sicut orbis lunae est una sphaera cuius una forma est intelligentia lunae, sic hominum nexus est una sphaera cuius forma est intellectiva anima.*“ Das Wort *nexus* läßt den neuplatonischen Begriff des *nexus mundi* anklängen.

⁴³ Nifo, *ibid.*: „*Differt autem haec sphaera ab illa, quoniam partes huius sunt discretae, illius continuae, sed hoc non tollit unitatem animae. Imaginatur ulterius hic homo quod huiusmodi hominum anima habet aliquid tanquam materiam intelligibilem et vocatur intellectus materialis seu possibilis apud Averroem, quo intelligit et recipit omnium rerum formas, et aliquid tanquam formam quo illuminat illas, sicut sol visibilia et lux colores et huiusmodi pars agens dicitur intellectus.*“

⁴⁴ Averroes, *Commentarium* (nt. 36), cap. III.5, 403–404 (lin. 473–494).

⁴⁵ Nifo, *Super tres libros de anima* (nt. 42), cap. I.12, sig. b8ra: „*Sed debes scire quod tota haec opinio Averrois est falsa secundum nos christicolos et contra ipsam arguemus in tertia demonstratione, deo dante. Pro nunc eam induxi in declaratione eius.*“

⁴⁶ Nifo, *Super tres libros de anima* (nt. 42), cap. III.5, sig. o2vb: „*Et debes scire quod omnia quae hixi tantum ut expositor scripsi. Ideo post hanc expositionem feci librum separatum, qui de intellectu inscribitur,*

Aus den sparsamen Aussagen der Frühwerke wird klar, daß Nifo anfänglich davon überzeugt war, Averroes gebe die Meinung des Aristoteles wieder, treffe aber aus christlicher Sicht nicht die Wahrheit und sei daher auch philosophisch zu widerlegen. Seine Wortwahl legt nahe, daß die christliche Überzeugung zuerst kam und von der Suche nach philosophischen Widerlegungen des Averroes gefolgt wurde.

Nifos vielleicht nachträglich in die Frühwerke eingebauten Verweise auf „De intellectu“ sollen dem Leser suggerieren, daß er Averroes von Anfang an nicht nur mit christlicher, sondern auch mit philosophischer Skepsis begegnete. Gegen diese Sicht spricht, daß sich Nifo in dieser Frühphase wie kein zweiter Renaissancephilosoph mit Averroes beschäftigt und sich um die Erschließung seines Werkes verdient gemacht hat. Er hat nicht nur den schon erwähnten Kommentar zur „Destructio destructionum“ geschrieben und eine neue, verbesserte Edition samt Kommentar von „De beatitudine animae“ angefertigt⁴⁷, sondern sich auch um einen Neudruck der „Opera“ des Aristoteles samt Averroes-Kommentaren bemüht, der 1495–96 erschien⁴⁸. Sein wohl eindrucksvollster Beitrag zum Verständnis des Averroes ist der schon zitierte „De anima“-Kommentar aus den 1490er Jahren. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß dieses Werk ein vollgültiger „Super-Kommentar“ ist: ein Kommentar zu Averroes' großem „De anima“-Kommentar. Nifo zitiert Averroes' Text nicht vollständig, sondern nur die Anfangsworte jedes Abschnittes. Die Abschnittseinteilung stammt von Nifo, denn es gibt, soweit mir bekannt ist, keinen anderen lateinischen Super-Kommentar zu Averroes' „De anima“-Kommentar – wie überhaupt die Gattung der Super-Kommentare in der lateinischen viel weniger üblich ist als in der arabischen und der hebräischen Philosophie⁴⁹, in der hebräischen auch für Werke des Averroes⁵⁰.

ubi omnia retracto quae hic Averroes dicit, et ostendo qualiter ea quae ipse dicit nec philosophiam nec quicquam veritatis sapiunt. Tu autem lege eum.“

⁴⁷ Agostino Nifo, In duo libros Averrois de animae beatitudine, Venedig 1508. Cf. die neue kritische Edition der lateinischen Version von Averroes' Text durch M. Geoffroy und C. Steel und das einleitende Kapitel zu Nifo in: Averroes, La béatitude de l'âme, Paris 2001, 94–111.

⁴⁸ E. P. Mahoney, Philosophy and Science in Nicoletto Vernia and Agostino Nifo, in: id., Two Aristotelians (nt. 40), art. I, 173–174; Cranz, Editions of the Latin Aristotle (nt. 12), 120. Das Titelblatt von Nifos Kommentar zu Averroes' „Destructio destructionum“ von 1497 verweist auch auf die Edition von Aristoteles/Averroes von 1495–96, die derselbe Verleger Octaviano Scoto in Venedig herausbrachte: Destructiones destructionum ..., Eiusdem Augustini questio de sensu agente, Omnia Aristotelis Opera tam in logica quam in philosophia naturali et morali et metaphysica cum sui fidelissimi interpretis Averrois Cordubensis commentariis, Venedig 1497.

⁴⁹ Einen der wenigen lateinischen Super-Kommentare zu Averroes hat Paulus Venetus zum großen „Metaphysik“-Kommentar verfaßt.

⁵⁰ Cf. die Hinweise auf hebräische Super-Kommentare zu Averroes in M. Steinschneider, Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin 1893, Nachdruck Graz 1956, § 22 sqq. (Logik), § 49 sqq., 54, 59, 60b, 72 (Naturphilosophie), § 86 (Metaphysik). Steinschneider verzeichnet keinen Super-Kommentar zu Averroes' großem „De anima“-Kommentar. Zu Super-Kommentaren zum mittleren und langen „Physik“-Kommentar cf. M. Zonta, Aristotle's ‚Physics‘ in late medieval Jewish Philosophy (14th–15th century) and a newly

Wir können angesichts der Kürze von Nifos Erklärungen zur Einheitsthese nur vermuten, daß er anfänglich der Meinung war, Averroes biete wie kein anderer einen Zugang zur Philosophie des Aristoteles und damit zur Naturphilosophie. Man muß also in den späteren Werken nach Spuren seiner ursprünglichen Motivation suchen. Ist in seinem anti-averroistischen Traktat „De intellectu“ von 1504 noch etwas zu spüren von der Anziehungskraft, die Averroes für Nifo gehabt haben muß? Und gibt es Anzeichen, welche philosophischen Positionen des Averroes er für besonders stark hielt? Eine erste Antwort bietet das methodische Programm von „De intellectu“, das für Nifos Einstellung zu Averroes bezeichnend ist:

„Weil unter denjenigen, die sich zu Fragen der rationalen Seele geäußert haben, keiner so viele Anstrengungen unternommen hat wie Averroes (*nullus in tantum laboravit sicut Averroes*), wird es eine Ehre für mich sein, mit ihm neben anderen zu kämpfen. Dabei möchte ich, daß ihr wißt, daß ich alles, was zur Stärkung dieses einzelnen Mannes angeführt werden kann, anführen werde und daß ich nicht ein Wort übergehen werde. ... Denn wenn ich gezeigt habe, daß seine äußerste Stärke schwach und anstößig ist, muß sich jeder mit der Ansicht zufriedengeben, daß dieser Standpunkt falsch und wider die Vernunft ist.“⁵¹

Aus diesen Worten spricht die Überzeugung Nifos, daß Averroes in gewisser Weise der Naturphilosoph *par excellence* ist, zumindest im Hinblick auf die Seelenlehre, und daß er darüber hinaus eine ganz besonders starke philosophische Position einnimmt – die allerdings falsch ist und zurückgewiesen werden muß. Zur Einheitsthese und zum Begriff des *intellectus speculativus* sagt Nifo sehr deutlich, daß sich seine Position von der des Averroes ganz und gar unterscheidet:

„Da wir das völlige Gegenteil von Averroes' <zwei grundlegenden> Prinzipien akzeptieren <nämlich, daß der Intellekt ein passives und ein abgetrenntes Vermögen ist>, ... akzeptieren wir auch das totale Gegenteil seiner Schlußfolgerungen.“⁵²

Nifos Position ist eindeutig: Möglicher und aktiver Intellekt sind Kräfte oder Vermögen der rationalen Seele⁵³. Es gibt keine Anzeichen dafür, daß Nifo in „De intellectu“ die Einheitsthese vertreten habe⁵⁴.

identified commentary by Yehudah Messer Leon, in: *Micrologus* 9 (2001), 204–205; Super-Kommentare des 15. Jahrhunderts bespricht Zonta im vorliegenden Band.

⁵¹ Agostino Nifo, In via Aristotelis de intellectu libri sex, Venedig 1554, cap. II.1, f. 15va: „*Quoniam eorum qui locuti sunt in quaestionibus rationalis animae nullus in tantum laboravit sicut Averroes, ideo inter reliquos cum eo pugnare mihi honos erit, ubi volo ut sciatis quod omnia quae possunt induci in sustentatione unius viri ego inducam, nec praeterire volo verbum ... quare si ultimum posse eius debile ac frivolum monstrabo esse, tunc quilibet debet acquiescere in credendo opinionem hanc esse falsam et contra rationem.*“

⁵² Nifo, De intellectu (nt. 51), cap. V.41, f. 52vb: „*Quia nos concedimus totum oppositum illorum principiorum, ideo ut expositores dicunt, concedimus totum oppositum conclusionum.*“

⁵³ Cf. die Konklusionen der Kapitel III und IV: Nifo, De intellectu (nt. 51), cap. III.31, f. 34va: „... *rationales animae sint tot numero quot homines*“, und cap. IV.24, f. 41vb: „*Ex his ergo intellectum agentem et intellectum potentiae esse virtutes et facultates animae rationalis ... palam.*“

⁵⁴ Anders Th. Leinkauf, Vernunft; Verstand. IV. Renaissance und frühe Neuzeit, in: *Historisches Wörterbuch* (nt. 36), col. 798: „A. Nifo hingegen verteidigt in seinen ‚De intellectu libri sex‘ die

Nifo widerlegt im Laufe von „De intellectu“ immer wieder traditionelle Argumente gegen Averroes, die er für nicht zwingend hält, um dann seine eigenen, demonstrativen Widerlegungen des Averroes hinzuzufügen. Dies geschieht auch im Zuge der Diskussion der Einheitsthese. Nifo nennt drei geläufige, auch schon von ihm selbst benutzte Gegenargumente, die er nun für nicht mehr zwingend hält: Wenn der Intellekt einer und nicht viele wäre, wäre die eine rationale Seele ein Individuum. Wenn der Intellekt einer wäre, würde eine Person etwas erkennen, was eine andere Person erkennt. Wenn der Intellekt einer wäre, könnte die rationale Seele nicht erste Vollendung des Körpers sein, denn dann gäbe es nur einen Menschen⁵⁵. An diesen drei Argumenten ist das mittlere über das gemeinsame Erkennen zweier Personen besonders interessant, denn es ist in der Tat ein Standardargument der Anti-Averroisten. In Nifos Augen ist es nicht überzeugend, denn Averroes würde hierauf antworten, daß zum Beispiel die intelligible Form des Steins, die von zwei Menschen begriffen wird, einerseits dieselbe ist, weil sie durch denselben Intellekt begriffen wird, daß die zwei Menschen andererseits auf individuelle Weise erkennen, weil die intelligible Form des Steins mit Begriffen der Vorstellungskraft zusammenfällt und verbunden ist. Deshalb ist die Erkenntnis von zwei Personen nicht identisch. Und deshalb, so Nifo, ist dieser Einwand nicht überzeugend⁵⁶.

Diese Stelle ist deshalb aufschlußreich, weil sie andeutet, daß Nifo die Einheitsthese für eine epistemologisch starke These hielt, die sich nicht leicht widerlegen läßt. Sie konnte offensichtlich erklären, wie individuelle Menschen universale Begriffe denken. Nifo wird diese Theorie, anders als Niccolò Tignosi, nicht übernehmen: In einem späteren Kapitel von „De intellectu“ erklärt er, daß der erkannte Begriff eine *quidditas* ist, die der Geist von materiellen Anhängseln befreit, und daß dieses Erkennen etwas anderes ist als die intelligible Form (*species intelligibilis*), durch die wir erkennen und die ein reales Akzidens der Seele ist – das heißt, Nifo vertritt eine an Thomas von Aquin angelehnte Abstraktionstheorie⁵⁷. Die Tatsache aber, daß Nifo Averroes nicht epistemologisch widerlegt, legt

Position des Averroes in der Deutung des Siger von Brabant: 1) der *intellectus possibilis* ist einer für die ganze menschliche Art ...“

⁵⁵ Nifo, De intellectu (nt. 51), cap. III.25, f. 32va: „Inducuntur quaestiones adversus Averroem, quas ego saepe saepius consuevi apponere, ut igitur videatur eius positio tantum quantum potest, primo inducam quaestiones et ex solutionibus earum declarabitur plus Averrois positio. Postmodum inducemus alibi demonstrationes firmas contra eum. Erit ergo prima ambigua: ... si igitur rationalis anima est una numero omnium, ergo erit hoc individuum ... Altera quaestio est Averrois quoniam eo dato sequitur quod tu intelligeres per intelligere meum ... Tertia quaestio: ... ergo erit et unus numero homo tantum.“

⁵⁶ Nifo, De intellectu (nt. 51), cap. III.26, f. 33ra–b: „Ideo Averroes diceret quod intellectio una numero est in omnibus uno modo et plures altero modo. Est quidem una quoniam id quo homo intelligit scilicet intellectus est unum, est vero plures per accidens, ratione intentionum imaginatarum cum quibus res intellecta coincidit, verbi gratia intellectum lapidis in me et in te est unum in se, sed quoniam diversa individua cogitata ad diversos homines continuantur, pro tanto diversatur, et ideo intelligere meum non est tuum et stat te intelligere et me non intelligere.“

⁵⁷ Nifo, De intellectu (nt. 51), cap. V.41, f. 52vb: „Et ideo dicimus aliud esse intellectum, alium quo intellectum intelligitur. Intellectum enim est quidditas quam mens removet a materia ac a conditionibus materiae; quo intelligimus est species intelligibilis, quae est accidens realiter inhaerens animae mediatæ, qua anima transit in intelligibile et fit id.“ Zu Nifos Theorie der *species intelligibiles* cf. E. P. Mahoney, Antonio Trom-

nahe, daß es Averroes' Erkenntnistheorie war, mit der Nifo in seinen früheren Werken sympathisierte.

Die entscheidenden Argumente, die Nifo in „De intellectu“ gegen Averroes' Einheitsthese anführt, sind daher auch nicht epistemologischen, sondern moralischen Charakters. Der Standpunkt des Averroes, so Nifo, verstoße gegen folgende moralische Prinzipien, die die Philosophie einfordere: Gott muß verehrt werden; die Seelen stammen von Gott; der Mensch ist ein göttliches Wunder; das göttliche Gesetz stammt von Gott; die Menschen können nicht ohne Gott leben⁵⁸. Außerdem verstoße die Einheitsthese gegen zwei naturphilosophische Prinzipien (*praecepta naturalis scientiae*). Erstens: Ein einzelner Bewegter bedient sich nur eines einzigen, ihm angemessenen Bewegten. Zweitens: Kein Bewegter erzeugt verschiedene Wirkungen derselben Art in derselben Zeit⁵⁹. Diese kosmologischen Argumente stammen aus genau denselben Passagen in Averroes' Kommentar, die der junge Nifo benutzt hatte, um Averroes' und Aristoteles' Einheitstheorie in seinem eigenen Kommentar vorzustellen⁶⁰. Das bedeutet: Nifo bezieht sich auf die moralischen Folgen der Einheitsthese (mit der die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit fällt), und er versucht die Unmöglichkeit einer ontologischen Verbindung zwischen einem einzigen Intellekt und einer Vielzahl von Menschen zu demonstrieren.

Nifos Kommentar- und Herausgebereigentätigkeit stellt ohne Zweifel einen Höhepunkt in der Geschichte der Averroes-Rezeption dar. Diese Aktivität war, dafür gibt es Hinweise, philosophisch motiviert. Wahrscheinlich waren es epistemologische Argumente, die die ursprüngliche Attraktivität von Averroes für Nifo ausmachten, und es waren theologisch-moralische Gründe, die den Ausschlag für seine Abkehr von Averroes gaben. Diese Wende führte zu einer aristotelischen Philosophie, die mit dem christlichen Glauben harmoniert. Nifo distanzierte sich offensichtlich aus christlicher Grundüberzeugung von Averroes, was die deutlichen Zeichen umfangreicher „Revision und Selbst-Zensur“ in Nifos „De intellectu“ und „De beatitudine animae“ erklären mag⁶¹. Nifo selbst erklärt

beta and Agostino Nifo on Averroes and Intelligible Species, in: id., *Two Aristotelians* (nt. 40), art. IX, 4–17. Einen Überblick über die Diskussion des Themas im 15. Jahrhundert gibt L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge. Volume one: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden etc. 1994, 385–395.

⁵⁸ Nifo, *De intellectu* (nt. 51), cap. III.28, f. 33va–34ra.

⁵⁹ Nifo, *De intellectu* (nt. 51), cap. III.29, f. 34ra–b: „... est igitur una propositio confessa omnibus quod motor unus numero in uno tempore non utitur nisi uno tantum moto ac instrumento sibi sufficienter adaequato ... rursus nullus motor unus numero exercet opera diversa numero eiusdem speciei pro uno et eodem tempore, sive uno aut pluribus instrumentis.“

⁶⁰ Cf. supra nt. 42–44.

⁶¹ Cf. C. Steel, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in: J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (Miscellanea Mediaevalia 28), Berlin – New York 2001, 211–231, bes. 214 und 230. Es ist möglich, daß der junge Nifo auf eine ähnliche Weise von dem philosophischen Ideal menschlichen Glücks, das durch das Wissen von abgetrennten Dingen erlangt werden kann, fasziniert war, wie dies Steel für Siger von Brabant rekonstruiert (ibid., 230).

freilich im Jahr 1508, daß er Averroes in seiner Jugend verteidigt, inzwischen aber Aristoteles im griechischen Original gelesen und dabei festgestellt habe, daß Averroes' philosophische Position ein Wahngebäude sei (*deliramentum*)⁶². Tatsächlich aber spielt der Vergleich zwischen dem griechischen und dem arabisch-lateinischen Aristoteles keine Rolle für die Averroes-Widerlegung in „De intellectu“. Die philologische Kritik an Averroes' Intellektlehre bleibt auch in späteren Schriften Nifos die Ausnahme. Was Nifo in gut humanistischer Manier über seine Kenntnisse des griechischen Aristoteles sagt, sollten wir daher nicht überschätzen⁶³.

III. Francesco Vimercato

Francesco Vimercato aus Mailand hat den größten Teil seiner akademischen Karriere in Paris verbracht. Nach einer kurzen Tätigkeit als Logiklehrer wurde er dort im Jahr 1542 als erster Dozent für griechische und lateinische Philosophie an das Collège Royal gerufen, wo er bis 1562 blieb⁶⁴. Tignosi lehrte, wie erwähnt, in Pisa, Nifo in Padua, Neapel, Salerno, Rom und Pisa, Vimercato in Paris: Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß das Etikett „Paduaner Averroismus“ nur von begrenztem Wert ist⁶⁵.

⁶² Agostino Nifo, *Aristotelis physicarum acroasum ... liber*, Venedig, 1508, cap. IV, f. 110vb: „*Ego vero in pueritia positionem Averrois defendere non desinebam, asserens illam esse indubie mentem Aristotelis. Nunc vero cum graeca verba Aristotelis legerim et diligenter examinaverim, potius assero positionem huius esse deliramentum et nullatenus ad propositum*“ (zitiert aus Mahoney, *Philosophy and Science* [nt. 48], 201, nt. 175). Eine ähnliche Äußerung findet sich auch in „De beatitudine animae“; cf. id., *Agostino Nifo's Early Views on Immortality*, in: id., *Two Aristotelians* (nt. 40), art. VII, 459.

⁶³ Anders sieht dies Mahoney, *Philosophy and Science* (nt. 48), 201–202, und id., *Agostino Nifo's Early Views* (nt. 62), 458–460 (cf. infra nt. 67). Mahoney verweist auf eine Stelle in Nifo, *De immortalitate animae*, Venedig 1518, cap. 14, f. 3va: „*Averroes vero ob ignorantiam graecarum litterarum etiam pro se non bene intelligit. Nam verbum ipsam ad operationem vel passionem retulit, et male, quia opus vel operatio graece est ergon; passio autem graece est pathema et utrumque est neutri generis, at verbum ipsum graece est feminini generis, propterea non nisi ad animam referendum est.*“ Nifo bezieht sich auf Aristoteles, *De anima*, I, comm. 13, 403a10–11.

⁶⁴ Zu Vimercatos Leben und Werk, zu dem unter anderem Kommentare zu „Metaphysik“, „Physik“, „De caelo“, „De generatione et corruptione“, „Meteorologica“, „De anima III“, „De partibus animalium“, „Nikomachische Ethik I–III“ gehören, cf. N. W. Gilbert, *Francesco Vimercato of Milan: a bio-bibliography*, in: *Studies in the Renaissance* 12 (1965), 188–217 (mit einer Liste der gedruckten Werke auf 213–214) und Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*. II (nt. 2), 479–481 (mit ausführlicher Bibliographie). Zu seiner Psychologie cf. Nardi, *Saggi* (nt. 17), 404–410.

⁶⁵ Charles Schmitt und Heinrich Kuhn haben argumentiert, daß der Ausdruck ‚aristotelismo veneto‘ (‚Venetischer Aristotelismus‘) am treffendsten die geistige Strömung von Paulus Venetus bis Cesare Cremonini beschreibe und der engen Verbindung der philosophischen Aktivität in Padua und der philologisch-editorischen Aktivität in Venedig Rechnung trage. Mir scheint diese räumliche Begrenzung zu eng, nicht nur für den Averroismus, auch für den Aristotelismus. Die hier behandelten Aristoteliker averroistischer Couleur eint nur, daß sie Italiener waren. Cf. Ch. Schmitt, *Aristotelianism in the Veneto and the Origins of Modern Science: Some Considerations on the Problem of Continuity*, in: id., *The Aristotelian Tradition* (nt. 6), art. I, 104–123,

Vimercato ist bekannt als ein Aristoteles-Übersetzer und -Kommentator. Er ist zwar eindeutig der humanistischen Tradition des Aristotelismus zuzuordnen, seine Prinzipien beim Übersetzen orientieren sich aber an der Praxis: Vimercato war überzeugt, daß der Übersetzer auch von unklassischen Worten wie *ens* und *substantia* Gebrauch machen muß, um einen verständlichen Text zu erzeugen und um den Kritikern des Aristoteles nicht vorzuarbeiten⁶⁶. In seinem Kommentar zum III. Buch von „De anima“, der zusammen mit dem griechischen Text gedruckt wurde, präsentiert Vimercato für jedes Lemma die Auslegungen von Alexander von Aphrodisias, Themistios, Simplicios, Philoponos und Averroes. Es ist manchmal behauptet worden, daß Averroes seine Bedeutung für den Renaissance-Aristotelismus verlor, als die griechischen Kommentatoren in den Jahrzehnten um 1500 auf Lateinisch zugänglich gemacht wurden⁶⁷. Vimercato und andere Autoren wie Simone Porzio, Marcantonio Genua und Jacopo Zabarella⁶⁸ sind Gegenbeispiele: Averroes blieb Teil der Kommentator-Kultur des 16. Jahrhunderts; man sah in ihm einen späten Vertreter der griechisch-arabischen peripatetischen Tradition – so wie wir ihn auch heute einordnen würden. Um die Autorität von Averroes als Kommentator zu untergraben, war es notwendig zu zeigen, daß die textliche Basis seiner Aristoteles-Interpretation klare Mängel aufwies und daß Averroes teilweise von den griechischen Kommentatoren abhängig war. Vimercato war einer der ersten, der die philologische Kompetenz und die Belesenheit besaß, dies zu leisten. Um seine Autorität als Philosoph zu erschüttern, bedurfte es freilich mehr, wie wir am Ende sehen werden.

Vimercatos philosophische Ansichten über die Seele sind in seinem Traktat „De anima rationali peripatetica disceptatio“ von 1543 sehr klar formuliert. Aristoteles' Naturphilosophie, so Vimercato, ist besonders schwer verständlich und daher noch nicht hinreichend erklärt worden. Vielmehr gibt es große Meinungsverschiedenheiten unter den Kommentatoren, besonders über vier Streitpunkte: die Definition der Seele als *efformans* oder *assistens*, die Unsterblichkeit der Seele,

sowie H. C. Kuhn, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550–1631)*, Frankfurt am Main 1996, 30–31.

⁶⁶ Darauf hat Charles Schmitt hingewiesen; cf. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (nt. 2), 37 und 79–81.

⁶⁷ Cf. Mahoney, *Philosophy and Science* (nt. 48), 201: „One remarkable thing that emerged from the analysis of the writings of Vernia was his shift from following Averroes as the true guide to Aristotle to accepting the Greek Commentators ... as the more accurate interpreters of the Philosopher“, 202: „That Vernia and Nifo both knew and cited Simplicius ... marks a major turning-point in late medieval and Renaissance Aristotelianism“. Charles Lohr sieht den entscheidenden Unterschied zwischen mittelalterlichem und Renaissance-Aristotelismus im Wechsel von einem averroistischen zu einem griechischen Paradigma der Wissenschaften als Folge von Gemistos Plethons Attacken, das heißt nach der Ankunft der Griechen auf dem Konzil von Florenz; cf. Ch. Lohr, *Metaphysics and natural philosophy as sciences: the Catholic and the Protestant views in the sixteenth and seventeenth centuries*, in: C. Blackwell/S. Kusakawa (eds.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot etc. 1999, 280–287.

⁶⁸ Zu Porzio und Genua cf. Kessler, *The intellectual soul* (nt. 17), 519–521, 523–527; zu Zabarella cf. den Schluß dieses Aufsatzes.

die Abtrennbarkeit des aktiven und des potentiellen Intellekts⁶⁹. Vimercato behandelt diese Punkte der Reihe nach. Nach Abwägung der Argumente der griechischen und arabischen Kommentatoren und einiger Scholastiker kommt er zu folgenden Schlüssen: Die Seele ist eine Substanz und Form des Körpers; der Intellekt ist unsterblich; der aktive Intellekt ist ein Teil der Seele, aber einer für alle Menschen; der potentielle oder menschliche Intellekt ist einer für alle Menschen⁷⁰. Vimercato beendet seinen Traktat mit der Bemerkung, daß Aristoteles' Lehre von der rationalen Seele nicht mit dem christlichen Glauben übereinstimme und daß die Einheitsthese absurd sei. Er sehe allerdings keinen Grund, warum er davon Abstand nehmen solle, die Meinung des Aristoteles zu diesen Fragen frei vorzutragen⁷¹.

Vimercato erklärt also, daß er das, was er aufgrund natürlicher Vernunft als wahr erweist, nicht glaubt. Diese Art der Erklärung, die sich auch bei den anderen überzeugten Averroisten wie Alessandro Achillini und Luca Prassicio findet, scheint nicht ironisch oder provokativ gemeint gewesen zu sein, wie im Fall Pomponazzis immer wieder vermutet wurde⁷². Selbst die radikalsten Averroisten der Renaissancezeit respektieren die höhere Gewißheit des christlichen Glaubens. Dies zeigt aber auch, daß die Einheitsthese attraktiv genug war, den inneren Widerstand von Denkern zu überwinden, die an die Wahrheit der These nicht glauben konnten.

Die Attraktivität, die Averroes auf Vimercato ausübte, war eine philosophische: die Anziehungskraft von guten Argumenten, wie der entscheidende Satz Vimercatos zur Frage der Einheit des Intellekts zeigt:

„Wer auch immer im Detail die Argumente abwägt, welche die Einheit beweisen (um offen zu sagen, was ich meine), wird finden, daß sie viel zwingender (*multo efficaciore*) sind als die übrigen und daß sie mit den aristotelischen Prinzipien in größerem Einklang stehen.“⁷³

⁶⁹ Francesco Vimercato, In tertium librum Aristotelis De anima Commentaria. De anima rationali peripatetica disceptatio, Venedig 1574, 36a–b.

⁷⁰ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 40a („... quorum sane opinioni ... veritate cogente subscribere sum coactus“), 45b („Respondeo ego ...“), 47a (cf. infra nt. 73), 51b („Huic opinioni atque sententiae ego quoque subscribo“).

⁷¹ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 51b: „Quod si haec [scil. andere dem Glauben widersprechende Lehren wie die Ewigkeit der Welt] Aristoteli tribuere non pertimescimus quotide in scholis docemus, nec ob id fidem nostram labefactari arbitramur, quid causae est ut etiam in his quae ad animam attinent, quod illum sensisse cognoscimus, libere prodere non possimus? ... Haec dubia non sunt, ubi aperte non involucris quibusdam aut obscure de his, quae nos quoque credimus, disserere his sufficiant, qui unitatem intellectus et si qua alia absurda sint Aristoteli me tribuisse mirabuntur.“

⁷² Hierzu cf. P. O. Kristeller, The Myth of Renaissance Atheism (nt. 16), 233–243. Ein Beispiel dieses Pomponazzi-Verständnisses aus jüngerer Zeit bietet Pine; cf. M. Pine, Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance, Padua 1986, 123: „So we may conclude that the fideistic superiority of faith proclaimed by Pomponazzi is a device used to hide the destructive conclusions of reason under conventionally acceptable usages of the day.“

⁷³ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 47a: „... quisquis exacte perpendit eas [scil. rationes] quae unitatem probant, ut ingenue dicam quod sentio, multo caeteris efficaciore atque Aristotelicis principiis conformes magis comperiet.“

Vimercato vermutet, daß Aristoteles von der Einheitsthese überzeugt war, daß er aber davor zurückschreckte, dies deutlich zu sagen – wahrscheinlich aus Furcht, die These würde in der Öffentlichkeit auf Ablehnung stoßen und die Sitten und das Gemeinwesen untergraben⁷⁴. Sieben Hauptgründe werden von Vimercato als Beleg für die Einheitsthese angeführt, drei von Themistios und vier von Averroes. Vimercato unterstreicht die Kraft dieser Argumente, indem er Gegenargumente von Thomas von Aquin und Agostino Nifo widerlegt.

In den Augen von Vimercato sind zwei Argumente für die Einheitsthese von besonderem Gewicht. Das erste stammt von Themistios⁷⁵: Wenn der Intellekt nicht ein einziger wäre, würden verschiedene Menschen nicht dasselbe Wissen haben können, sie würden einander nicht verstehen, und ein Schüler würde von seinem Lehrer nichts lernen. Dies ist ein Argument, das schon Averroes von Themistios übernommen und ausgebaut hatte⁷⁶. Daß Vimercato von der Schlüssigkeit dieser Argumentation überzeugt war, wird indirekt in einer Passage deutlich, in der er die Überlegenheit des christlichen Standpunktes in dieser Frage darlegt: „Denn was Themistios über die gemeinsamen Begriffe, über das Lernen und über gegenseitiges Verstehen gesagt hat, beweist die Einheit des Intellektes nicht schlechthin (*simpliciter*).“⁷⁷ Der Grund ist, so Vimercato, daß Gott immer imstande ist, Menschen zu erschaffen, die einander verstehen, und daß er sie als immaterielle und trotzdem individuelle Wesen erschaffen kann – das heißt, Gott kann mit aristotelischen Prinzipien brechen. Diese Aussage ist nicht nur deshalb interessant, weil sie zeigt, daß Vimercato bestimmten theologischen Prinzipien folgt, wenn er eine höhere Wahrheit für den christlichen Glauben reserviert, sondern auch, weil Vimercato offensichtlich an der Einheitsthese schätzt, daß sie das Phänomen des gegenseitigen Verstehens und des Lernens erklärt. Dieses Phänomen hat seinen Grund nicht in einer *similitudo naturae*, also einer gemeinsamen natürlichen Veranlagung, argumentiert Vimercato gegen Thomas von Aquin, sondern in einem immateriellen Prinzip, der Einheit des Intellektes⁷⁸. Wir sehen hier, worin die Attraktivität der Einheitsthese bestand, wir sehen aber auch, daß diese von Vimercato nicht mehr als eine rein averroistische, sondern als eine peripatetische beschrieben wird.

⁷⁴ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 47a: „*Quamobrem ut Aristotelem in eam partem inclinasse credam, quasi compellunt [scil. has rationes], tametsi hanc suam opinionem testimoniis claris et apertis palam facere noluerit, ob eam forte causam quod et vulgo vix credi potuisset et multa quae ad mores vitamque civilem spectant per eam aboleri pertimesceret.*“

⁷⁵ Cf. Themistios, In libros Aristotelis de anima paraphrasis, ed. R. Heinze (Commentaria in Aristotelem Graeca 5.3), Berlin 1899, 103,36–104,14 (= Themistios, On Aristotle On the Soul, übers. R. B. Todd, Ancient commentators on Aristotle, London 1996, 129).

⁷⁶ Averroes, Commentarium (nt. 36), cap. III.5, 411 (lin. 717 sqq.).

⁷⁷ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 49a: „*Quae enim a Themistio primum afferuntur de notionibus communibus, de disciplina et intellectione mutua, unitatem intellectus simpliciter non demonstrant.*“

⁷⁸ Vimercato, Disceptatio (nt. 69), 48b: „*Primum quod a Themistio de communibus praenotionibus dicitur, id inquit Thomas non ex unitate intellectus prodire, sed ex similitudine naturae ... Haec sane responsio argumentum non solvit ...*“

Das zweite Argument stammt von Averroes und betrifft die unendliche Anzahl von Seelen oder Intellekten. Dies ist das beste aller Argumente, die Averroes vorbringt, sagt Vimercato⁷⁹. Das Unendlichkeitsargument erscheint in scholastischen Quellen seit dem 13. Jahrhundert⁸⁰, aber Vimercato zeigt, daß es schon zuvor in Averroes' „*Destructio destructionum*“ verwendet wird⁸¹. Wenn man mit Aristoteles annimmt, daß die Welt *parte ante et parte post* ewig und daß der Intellekt unsterblich ist, dann existiert eine unendliche Anzahl von Intellekten aktuell – weil bis zum heutigen Tag eine unendliche Anzahl von Menschen lebten und starben. Aber ein unendlicher Regreß verstößt gegen aristotelische Prinzipien⁸². Vimercato läßt den Einwand nicht gelten, daß das Verbot aktueller Unendlichkeit nur für die materielle Welt gelte; denn dann wäre Aristoteles gezwungen, eine unendliche Anzahl von Gattungen zu behaupten. Warum sollte Aristoteles also die menschlichen Seelen vom Verbot aktueller Unendlichkeit ausnehmen⁸³?

Es ist bezeichnend, daß Vimercato von diesen beiden Argumenten, die keine spezifische psychologische Theorie voraussetzen, besonders eingenommen ist: Er ist ein Anhänger der Einheitsthese, ohne daß er Averroes' kompliziertes System von drei Intellekten (materieller, aktiver und spekulativer Intellekt) akzeptieren oder auch nur darlegen würde – anders als Tignosi. Vimercato übernimmt die Einheitsthese, weil er von dem Gewicht akkumulierter, nicht-systematischer Evidenz überzeugt ist. Dies erinnert an die Technik von Ficino, Vernia und Pomponazzi, Sammlungen historischer Äußerungen zur Unsterblichkeit als Argumente einzusetzen⁸⁴.

Vimercato ist sich der psychologischen Theorien, die der Einheitsthese zugrunde liegen, zwar bewußt, er vermeidet aber jegliche Auseinandersetzung mit ihren Details. Auf den Einwand des Thomas von Aquin, daß die gleichzeitige Erkenntnis zweier Menschen einem Akt des Sehens gleichen würde, bei dem zwei Personen mit demselben Auge sehen, antwortet er:

„Unsere Erkenntnisakte sind ganz verschiedene, und diese Verschiedenartigkeit stammt von den verschiedenen Phantasmata; es ist nicht der Intellekt allein, der erkennt, sondern der ganze Mensch.“⁸⁵

⁷⁹ Vimercato, *Disceptatio* (nt. 69), 47b: „*Multae aliae sunt non absimiles Commentatoris rationes, sed omnium quas ipse invenit optima illa esse videtur quam in destructionibus destructionum disputatione primo adduxit contra Algazelum de animarum sive intellectuum infinitudine ...*“

⁸⁰ Cf., e. g., Bonaventura, *Sentenzenkommentar*, II. d. 1 p.1 a. 1 q. 2 sed contra 5 und concl., sowie Thomas von Aquin, *Sentenzenkommentar*, II d. 1 q. 1 a. 5 sed contra 6 und ad 6, im Kontext der Diskussion über die Ewigkeit der Welt. Beide Texte sind leicht zugänglich in R. Schönberger/P. Nickl (ed.), *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien*, Frankfurt am Main 2000, 14, 21 und 46, 74.

⁸¹ Cf. nt. 79 und Averroes, *Tahâfut at-tahâfut*, engl. übers. S. van den Bergh, 2 vol., London 1987, vol. 1, 13–14.

⁸² Vimercato, *Disceptatio* (nt. 69), 47b.

⁸³ Vimercato, *Disceptatio* (nt. 69), 49a.

⁸⁴ Zu dieser Technik cf. J. Kraye, *The Immortality of the Soul* (nt. 15), cap. 2, 1–24, bes. 7–8, 12, 15.

⁸⁵ Vimercato, *Disceptatio* (nt. 69), 49b: „... *namque intellectiones ex parte nostri variae sunt, et varietatem illam a diversis phantasmatis sortiuntur neque est intellectus solus qui intelligat sed totus homo.*“

Das ist nicht genug, um die epistemologische Achillesferse der Einheitsthese zu schützen: die problematische Frage zu beantworten, wie die Tätigkeit des Intellekts weiterhin die Tätigkeit eines einzelnen Menschen bleiben kann – „*modus quo actio illius principii sit actio huius hominis*“, wie Thomas von Aquin es ausgedrückt hat⁸⁶. Vimercato akzeptiert die Einheitsthese, ohne eine Intellekttheorie anzubieten⁸⁷.

IV. Der Niedergang des Averroismus

1543 erscheint, wie erwähnt, Vimercatos „Disceptatio“, 1562 Antonio Bernardis „Eversionis singularis certaminis libri“, worin vielleicht zum letzten Mal die Einheitsthese vertreten wird: sie sei naturphilosophisch zwingend, wenn auch in Wahrheit, das heißt christlicher Wahrheit, falsch⁸⁸. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird die Spitzenthese der Averroisten kaum noch vertreten. Im gleichen Zeitraum kommt es zu einem spürbaren Rückgang von Averroes-Zitaten in der Literatur und von Averroes-Drucken auf dem Büchermarkt: Das Jahr 1575⁸⁹, in dem der letzte Nachdruck der großen Aristoteles-Averroes-Edition von 1550–52 erscheint, markiert eine Zäsur in der Geschichte des Averroismus, wie Charles Schmitt betont hat⁹⁰. Warum aber findet Averroes' Einheitsthese keine Anhänger mehr?

Die Antworten, welche die Forschung auf diese Frage gibt, divergieren stärker als die Erklärungen des Aufstiegs des Averroismus, und zwar offenbar deshalb, weil bei der Beantwortung der Frage verschiedene Auffassungen über das Ende des Mittelalters zum Tragen kommen. Wie bereits erwähnt, sehen manche Forscher in den griechischen Aristoteleskommentatoren die eigentlichen Konkurrenten des Averroes⁹¹ und in der Etablierung eines Lehrstuhls für die griechische Lektüre des Aristoteles in Padua 1497 den „ersten Schock“ für den Averroismus⁹². Andere Erklärungen lauten: Der Averroismus unterliege am Anfang des 16. Jahrhunderts einer Kombination von Gegenströmungen, die in der italienischen Renaissance aufkommen – dem Humanismus, dem Platonismus, dem

⁸⁶ Thomas von Aquin, *De unitate intellectus* (nt. 39), cap. 3, 136.

⁸⁷ Vimercato galt in der Spätrenaissance als Averroist; cf. Conimbricenses, *In tres libros de anima Aristotelis*, Köln 1600, lib. II, cap. I, quaest. 7, art. 1.

⁸⁸ Antonio Bernardi, *Eversionis singularis certaminis libri XL*, Basel 1562, cap. 32, 1, 546, zitiert in: Di Napoli, *L'immortalità* (nt. 8), 364–365 (mit falscher Seitenzahl 564).

⁸⁹ Nr. 108.599 in: F. E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501–1600*. Second Edition with addenda and revisions by Charles B. Schmitt, Baden-Baden 1984, 91.

⁹⁰ Schmitt, *Renaissance Averroism* (nt. 6), 140: „With the 1575 edition, the era of Averroes' major influence in Italy came to a close.“

⁹¹ Cf. supra nt. 67.

⁹² Cf. M.-R. Hayoun/A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme* (Que sais-je? 2631), Paris 1991, 117 („le premier choc“) und A. Poppi, *La filosofia nello studio francescano del santo a Padova*, Padua 1989, 265: „... segna l'inizio della regressione dell'averroismo“.

Alexandrismus, dem Widerstand der universitären Scholastik⁹³. Oder: Der Averroismus überstehe alle diese Angriffe, aber nicht die naturwissenschaftliche Revolution; erst das moderne, am Experiment orientierte Denken führe seine Auflösung herbei⁹⁴. Oder: Der Averroismus gehe zusammen mit dem Aristotelismus unter, durch innere Auflöser und infolge der neuen Naturphilosophie⁹⁵.

Manche Einwände lassen sich gegen diese Positionen formulieren: Am Beispiel Nifos haben wir gesehen, daß die tatsächlichen Griechischkenntnisse von Renaissanceautoren nicht überschätzt werden dürfen. Auch die Etablierung eines Lehrstuhls für den griechischen Aristoteles in Padua war wohl zunächst nicht viel mehr als ein „product of wishful thinking“⁹⁶. Die Verbindung des Niedergangs des Averroismus mit der italienischen Renaissance einerseits und mit der naturwissenschaftlichen Revolution andererseits erscheint aus Gründen der Datierung fraglich: Die letzten Vertreter der Einheitsthese – Vimercato und Bernardi – schreiben um die Mitte des 16. Jahrhunderts, also deutlich nach der Hochrenaissance um 1500 und deutlich vor dem Siegeszug der neuen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert.

Es ist bemerkenswert, daß zwei Erklärungsmodelle in der Forschung nicht reüssieren: zum einen der universitäts- und bildungsgeschichtliche Blickwinkel, der zur Erklärung des Aufstiegs so oft gewählt wird; zum anderen der Verweis auf die kirchlichen Verbote, die Einheitsthese zu lehren. Während universitätsgeschichtliche Studien zum Niedergang des Averroismus ein wirkliches Desiderat darstellen⁹⁷, wird der kirchenpolitische Aspekt zu Recht vernachlässigt. Auch wenn kirchlicher oder moralisch-christlicher Druck in einzelnen Fällen, wie bei

⁹³ Hayoun/de Libera, Averroès (nt. 92), 118: „Cible privilégiée des humanistes ... l'averroïsme entame son déclin – l'irrésistible chute d'Averroès est le chiffre de toutes les nouveautés italiennes ... Face à l'arabisme et à l'aristotélisme, il y a, évidemment, l'humanisme; il y a le retour en force, la 'renaissance', du platonisme ... Mais il y a d'autres types de réaction. L'antiaverroïsme 'scolastique' a longtemps gardé ses chantages – y compris à Padoue; de son côté, le matérialisme alexandriniste a relevé la tête“; cf. *ibid.*, 8: „... averroïsme qui, de fait, allait être détrôné à Padoue au début du XVI^e siècle“.

⁹⁴ Renan, Averroès (nt. 10), cap. III, 15, 310: „L'averroïsme avait résisté, depuis près de trois siècles aux attaques du platonisme, des humanistes, des théologiens, du concile de Latran, du concile de Trente, de l'Inquisition; il expira le jour où apparut la grande école sérieuse, l'école scientifique ... Cette ... école vraiment moderne et tout à fait libre enfin de la barbarie du moyen âge, pouvait seule en finir avec un aristotélisme décrépité. La vraie philosophie des temps modernes, c'est la science positive et expérimentale des choses.“

⁹⁵ Nardi, Saggi (nt. 17), 453: „L'averroismo volse al tramonto sul finire del secolo XVI e sul cominciare del secolo successivo, perché al tramontoolgeva ormai l'aristotelismo, del quale l'averroismo pretendeva d'essere la più fedele interpretazione. L'aristotelismo a sua volta finiva per interna dissoluzione ...“; 454: „Ma quello che determinò il crollo definitivo dell'aristotelismo e dell'averroismo, fu il nascere di una nuova filosofia della natura, fondata su un nuovo metodo di ricerca scientifica: la logica dell'esperienza.“

⁹⁶ So Ch. B. Schmitt, Aristotle and the Renaissance (nt. 2), 37: „Consequently, the establishment in 1497 of the famous Paduan chair to teach Aristotle from the Greek text was perhaps more the product of wishful thinking than of taking advantage of a genuine pedagogical opportunity.“

⁹⁷ Allgemein zu den strukturellen Problemen italienischer Universitäten im späten 16. Jahrhundert cf. P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore etc. 2002, 477–508.

Nicoletto Vernia und Agostino Nifo, zu einer Revision bestimmter Standpunkte geführt haben mag, überwiegen doch eindeutig die Beispiele für die Wirkungslosigkeit kirchlicher Repression: Die Bestimmungen des Laterankonzils von 1513 können weder die publizistische Debatte über die Sterblichkeitsthese von Pietro Pomponazzi⁹⁸ noch die Verbreitung averroistischer Positionen durch Prassicio, Vimercato oder Bernardi verhindern.

Wählen wir also einen anderen Blickwinkel: Wie stellt sich der Niedergang des Averroismus dar, wenn wir ihn so begreifen wie zuvor den Aufstieg, das heißt, als die Ablehnung einer philosophischen Position aus guten philosophischen Gründen? Welches Bild ergibt sich, wenn wir die Situation – in methodischer Idealisierung – so beschreiben, als ob die Autoren des späten 16. Jahrhunderts frei zwischen verschiedenen Intellekttheorien hätten wählen können? Oben war argumentiert worden, daß die entscheidende Attraktivität von Averroes' Einheitsthese für die meisten Renaissanceverroisten darin bestand, daß sie erklären konnte, wie individuelle Menschen universale Begriffe denken. Diese Stärke wurde offensichtlich im späten 16. Jahrhundert nicht mehr geschätzt, und das bedeutet, daß andere Erklärungen dieses Erkenntnisvorganges vorgezogen wurden. Wie aber wurde universale Erkenntnis erklärt, wenn nicht, im Anschluß an Averroes, als Kontakt zwischen den Phantasmata im individuellen Menschen und den intelligiblen Formen im getrennten materiellen Intellekt?

Die alternativen Positionen von drei bekannten Autoren seien im folgenden kurz vorgestellt: Philipp Melanchthon (gest. 1560), Jacopo Zabarella (gest. 1589) und Francisco Suarez (gest. 1617). Diese Autoren markieren insofern Alternativen zu Averroes, als sie wichtige Vertreter oder gar Begründer von philosophischen Strömungen sind, welche die Philosophie des 17. Jahrhunderts maßgeblich bestimmten.

Philipp Melanchthons „Liber de anima“ erschien in überarbeiteter Version erstmals 1552 in Wittenberg. Melanchthon akzeptiert darin zwar die im weitesten Sinne aristotelische These, daß der Mensch in seiner irdischen Beschränktheit an die Sinne gebunden ist: Der Intellekt schreitet von den Sinnen zu weiterer Erkenntnis fort⁹⁹. Aber im Unterschied zu vielen anderen Philosophen, im Unterschied zum Beispiel zu Pietro Pomponazzi, der den Satz „Die Seele erkennt niemals ohne Phantasmata“ zum Ausgangspunkt seiner Sterblichkeitslehre macht¹⁰⁰, distanziert sich Melanchthon ausdrücklich von der Ansicht, daß „nichts im Intellekt sei, was nicht zuvor in den Sinnen war“. Denn die „all-

⁹⁸ Dokumentiert bei Pine, Pietro Pomponazzi (nt. 72), 124–234.

⁹⁹ Philipp Melanchthon, *Liber de anima, recognitus ab auctore*, ed. C. G. Bretschneider, *Philippi Melanchthonis Opera quae supersunt omnia*, vol. 13, Halle 1846, 143 (auch in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, Gütersloh 1961, vol. 3, 333): „*De hoc externo obiecto excitante intellectum in hac nostra infirmitate recte dicitur obiectum esse res omnes quae sensibus percipiuntur. Inde enim procedit intellectus sua vi ad alia.*“

¹⁰⁰ Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. B. Mojsisch, Hamburg 1990, cap. IX, passim, bes. 82. Pomponazzi formuliert den Grundsatz „*nequaquam sine phantasmate intelligit anima*“ im Anschluß an Aristoteles, *De anima*, cap. III.8, 432a13–14.

gemeinen Erkenntnisse (*universales notitiae*) und das Urteil waren nicht zuvor in den Sinnen“. Vielmehr wird der Intellekt durch die Objekte der Wahrnehmung lediglich dazu „bewegt und motiviert, zum Denken universaler Begriffe und zum Urteil voranzuschreiten“¹⁰¹. Mit *universales notitiae* meint Melanchthon in diesem Kontext die ewigen, dem Menschen angeborenen, von Gott geschenkten Ideen: die Zahlen, die Regeln des logischen Schließens, die Prinzipien der Wissenschaften und der Moral – eine platonische, unaristotelische Position, wie Melanchthon selbst anmerkt¹⁰². Die angeborenen Erkenntnisse sind die *semina* der einzelnen Wissenschaften. Sie garantieren zusammen mit der allgemeingültigen Erfahrung und der Einsicht in die Regeln der Logik die Gewißheit der Erkenntnis, auch die Gewißheit der Erkenntnis aller nicht angeborenen Universalbegriffe¹⁰³.

Die Verbindung platonischer und aristotelischer Elemente in einer Theorie setzt Melanchthon also in die Lage, die Erkenntnis von universalen Begriffen zu erklären, ohne auf Averroes' Einheitslehre zurückgreifen zu müssen. Melanchthons „Liber de anima“ war ein ungeheuer erfolgreiches Buch; zusammen mit Juan Luis Vives' „De vita et anima“ begründete es eine Strömung in der Psychologie, die sich vom technischen Vokabular der peripatetischen Tradition distanzierte und neue Schwerpunkte auf Physiologie und die organischen Seelenkräfte setzte¹⁰⁴. Melanchthon bot also eine philosophische Alternative zu Averroes, allerdings nur eine theoretische Alternative: Tatsächlich fand sie südlich der Alpen kaum Anhänger. Wenden wir uns daher zwei aristotelischen Positionen zu, die auch im Italien des 17. Jahrhunderts einflußreich waren.

Der Paduaner Philosoph Jacopo Zabarella setzt, anders als Melanchthon, die peripatetische Tradition fort, ja, in gewisser Weise kulminiert sie in ihm: Wie kein zweiter überblickt er die Entwicklung des Aristotelismus der gesamten griechisch-arabisch-lateinischen Tradition. Er ist vielleicht der letzte Autor, der sich umfassend mit Averroes' Intellekttheorie auseinandersetzt – um schließlich eine ganz andere Position zu beziehen. Für unsere Frage nach der Erkenntnis univer-

¹⁰¹ Melanchthon, Liber de anima (nt. 99), ed. Bretschneider, 144, ed. Stupperich, 334: „*Nec turbemur vulgari dicto: Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Id enim nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est sensuum actione et singularibus obiectis moveri et excitari intellectum ut procedat ad ratiocinanda universalialia et ad indicandum.*“

¹⁰² Melanchthon, Liber de anima (nt. 99), ed. Bretschneider, 143–144, ed. Stupperich, 333: „*Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae? Sed simplicius et rectius est retinere hanc sententiam esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt, ut numeros, ordinis et proportionum agnitionem, intellectum consequentiae in syllogismo. Item principia geometrica, physica et moralia.*“ Zu Melanchthons Lehre von den angeborenen *notitiae* cf. G. Frank, Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497–1560), Leipzig 1995, 112–126.

¹⁰³ Melanchthon, Liber de anima (nt. 99), ed. Bretschneider, 150, ed. Stupperich, 340: „*Sunt igitur normae certitudinis iuxta philosophiam tres: experientia universalis, notitiae principiorum, et intellectus ordinis in syllogismo.*“

¹⁰⁴ Cf. J. Helm, Die Galenrezeption in Philipp Melanchthons „De anima“ (1540/1552), in: *Medizin-historisches Journal* 31 (1996), 298–321, sowie K. Park, The organic soul, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (nt. 17), 464–484.

saler Begriffe ist Zabarellas „De mente agente“ (erschieden erstmals posthum 1590) besonders ergiebig. Zabarella erklärt darin die Erkenntnis der Universalbegriffe auf traditionell aristotelische Weise als einen Vorgang der Abstraktion, bei dem aktiver Intellekt und möglicher Intellekt (*intellectus patibilis*, „leidender“, „passiver“ Intellekt) zusammenwirken. Dem würde auch Averroes zustimmen. Doch in den Einzelheiten der Abstraktionslehre unterscheiden sich Averroes und Zabarella deutlich: Der aktive Intellekt, so Zabarella, macht das eine vom anderen Ding unterscheidbar, so daß es klar und erkennbar wird; er erhellt die Washeiten (*quidditates*) und Naturen, die in den Phantasmata hervorblitzen, die ihnen innewohnen. Der leidende Intellekt wählt aus diesen klar unterschiedenen Dingen eines aus – unter Absehung der anderen und unter Absehung seiner materiellen Anhängsel. Dieser Vorgang heißt Abstraktion. Es ist also der leidende Intellekt, der abstrahiert¹⁰⁵. Auch der Erkenntnisakt ist ein Produkt des leidenden Intellekts, denn dieser Akt besteht im Beurteilen der ausgewählten Form. Der aktive Intellekt hingegen urteilt nicht¹⁰⁶. Der aktive Intellekt kann keine Kraft der menschlichen Seele sein, denn dann würde der menschliche Intellekt sich selbst illuminieren¹⁰⁷. Die Dinge unterscheidbar und ihre *quidditates* erkennbar zu machen, ist eine Leistung, die nur von der im höchsten Grade intelligiblen Instanz vollbracht werden kann, und das ist die höchste himmlische Intelligenz: Gott. Der aktive Intellekt ist also identisch mit Gott. Zabarella bezieht diese Position in ausdrücklichem Anschluß an Alexander von Aphrodisias¹⁰⁸. Auf den Einwand, daß dann die Erkenntnis nicht mehr in unserer Macht stehe, sondern von der Einwirkung einer äußeren Instanz abhängig sei¹⁰⁹, entgegnet Zabarella, daß das Licht Gottes immer um uns ist. Daher sind wir stets imstande zu erkennen, wenn wir den entsprechenden Habitus entwickelt haben. Ist das Organ der Vorstellungskraft schwach oder nicht richtig entwickelt, kommt keine Erkenntnis zustande, obwohl das Licht des aktiven Intellekts leuchtet: Die Unreinheit der Phantasmata läßt eine Erkenntnis nicht zu¹¹⁰.

¹⁰⁵ Jacopo Zabarella, *De mente agente*, in: id., *De rebus naturalibus libri 30*, Frankfurt am Main, 1606/07, Nachdruck Frankfurt am Main 1966, 1007–1042, hier cap. 8, 1020: „*Septima <assertio> est: officium abstrahendi non est intellectus agentis, sed est proprium intellectus patibilis; ita tamen ut abstractio ex necessitate praesupponat operam intellectus agentis, qui phantasmata illustret et claras atque conspicuas esse faciat omnes naturas et quidditates quae in phantasmatis insunt, ut postea patibilis intellectus accipere possit id quod vult et alia dimittere, quod vocatur abstrahere.*“ Cf. *ibid.*, cap. 6, 1017.

¹⁰⁶ Zabarella, *De mente agente* (nt. 105), cap. 7, 1019: „... *actus intelligendi producit ab ipsomet intellectu patibili, dum receptam speciem indicat.*“

¹⁰⁷ Zabarella, *De mente agente* (nt. 105), cap. 14, 1035: „*Quomodo potest idem esse lumine plenus et illuminans et simul omni lumine, omnique cognitione carere et illuminari a semetipso?*“

¹⁰⁸ Zabarella, *De mente agente* (nt. 105), cap. 13, 1031: „*Maxime autem omnium intelligibilis Deus est et est primum in genere intelligibilem; ergo nil aliud statui potest intellectus agens nisi solus Deus. Hoc fuit argumentum efficacissimum Alexandri.*“ Cf. *ibid.*, cap. 14, 1035: „*Praeterea minime conveniens est ulli praeter Deum facultatem attribueri faciendi actu intelligibilia; solum enim primum intelligibile id facere aptum est.*“

¹⁰⁹ Zabarella, *De mente agente* (nt. 105), cap. 15, 1035.

¹¹⁰ Zabarella, *De mente agente* (nt. 105), cap. 16, 1037: „... *nam eius lumen semper nobis adest immutabile et numquam deficiens; ideo intelligimus quando volumus, dummodo habitum acquisiverimus.*“

Daß individuelle Menschen also universale Begriffe denken, ist nach Zabarella möglich, weil der göttliche aktive Intellekt die *quidditates*, die universalen Naturen in den Einzeldingen, jederzeit erkennbar macht. Zabarella garantiert die Erkennbarkeit der Allgemeinbegriffe dadurch, daß er den entscheidenden Schritt des Abstraktionsvorgangs, nämlich die Erkenntnis der wesensmäßigen Strukturen in den Phantasmata, in die ewige Kompetenz eines göttlichen Akteurs verlegt: Diesen Abstraktionsschritt leisten nicht die menschlichen Intellekte; er ist immer schon geleistet.

Die dritte Alternative zu Averroes' Intellektlehre bietet Francisco Suarez, der prominenteste Vertreter der sogenannten „Zweiten Scholastik“. Suarez' Seelenlehre unterscheidet sich grundlegend von der Zabarellas, da ihr die Annahme zugrunde liegt, unsere Seele sei aus sich heraus (*ab intrinseco*) eine geistig erkennende und müsse folglich alles zur Ausübung dieser geistigen Fähigkeit Notwendige in sich tragen. Ohne den aktiven Intellekt, ohne diese Kraft, die intelligible Formen hervorbringt, gibt es keine geistige Erkenntnis; folglich ist der aktive Intellekt eine Kraft des menschlichen Intellekts¹¹¹. Suarez wählt mit Bedacht den Terminus „Kraft“, *vis*: Aktiver und potentieller Intellekt existieren nicht getrennt; sie sind Kräfte desselben intellektiven Vermögens (*potentia*) der Seele¹¹². Wie aber kann dieses Vermögen universale Begriffe erkennen?

Die Seele ist kein vollkommenes Abbild aller Dinge der Welt, und daher ist sie auf Formen angewiesen, die den Dingen ähneln: auf die intelligiblen Formen¹¹³. Diese Formen entstehen dadurch, daß der aktive Intellekt die Phantasmata beleuchtet¹¹⁴. Wie aber soll man sich das Zusammenwirken von aktivem Intellekt und Phantasmata vorstellen? Nicht als eine Vereinigung von Form und Materie oder von Instrument und Akteur, auch nicht als Hilfestellung des aktiven Intellekts¹¹⁵. Vielmehr liefern die Phantasmata nur die Vorlage (*exemplar*) für die Produktion von intelligiblen Formen: Die Seele erkennt zunächst ein Objekt *phantasiando* und repräsentiert anhand dieser Vorlage anschließend dasselbe Objekt mit Hilfe des aktiven Intellekts auf geistige Weise¹¹⁶, das heißt, sie repräsentiert ein abstraktes *universale*, indem sie nur den gemeinsamen Begriff

¹¹¹ Francisco Suarez, *De anima*, in: Suarez, *Opera omnia*, ed. M. André/C. Berton, vol. 3, Paris 1856, lib. 4, cap. 8, 741: „*Probatum ergo ratione Aristotelis, in 3 De anima, c. 5, nam cum anima nostra ab intrinseco sit intellectualis, ab intrinseco habere debet necessaria ad exercendas intellectuales operationes ... Habet ergo anima nostra hanc virtutem sive potentiam.*“ Zu Suarez' Intellektlehre cf. S. Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Suarez*, München ²1982, 182–196, bes. 188–193, und Kessler, *The intellectual soul* (nt. 17), 514–516; weitere Literatur bei Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II (nt. 2), 441–445.

¹¹² Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 8, 744–745.

¹¹³ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 715–716: „*Unde supra conclusimus intellectum indigere speciebus et similitudinibus rerum ad cognoscendum.*“

¹¹⁴ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 716.

¹¹⁵ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 717a, 717b.

¹¹⁶ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 719b: „... *atque ita fit ut anima cum primum phantasiando cognoscit rem aliquam per virtutem spiritualem, quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eandem in intellectu possibili.*“

wiedergibt, nicht aber die einzelnen Bedingungen¹¹⁷. Abstraktion ist also nichts anderes als die Produktion einer intelligiblen Form¹¹⁸. Die gemeinsame Natur existiert in den Dingen nicht als solche, sondern nur auf partikuläre Weise. Als abstrakte, universale Natur existiert sie nur im Intellekt¹¹⁹.

Es liegt also in der Kraft, insbesondere der abbildenden Kraft des menschlichen Intellekts selbst, daß die Erkennbarkeit der Allgemeinbegriffe gewährleistet ist. Zwei von Suarez selbst benannte Prinzipien liegen diesem Modell zugrunde: zum einen, daß eine Entsprechung (*adaequatio*) zwischen dem Objekt und seinen geistigen Repräsentationen existiert und daß daher alles Intelligible auch erkannt werden kann¹²⁰, und zum anderen, daß der Intellekt, wie erwähnt, mit allem Notwendigen ausgestattet ist, um das intelligible Objekt zu erkennen.

Was ergibt sich aus der Musterung dieser Theorien universaler Erkenntnis für unser Thema, den Niedergang des Averroismus? Die meisten bisherigen Erklärungen richten ihren Fokus auf die Ablösung des Averroismus durch neue weltanschauliche Modelle: durch den Humanismus, den Platonismus oder die neue Naturwissenschaft. Versteht man aber den Averroismus als eine inhaltlich attraktive doktrinaire Strömung, erscheint es sehr unwahrscheinlich, daß er durch diese Modelle in seiner Substanz gefährdet werden konnte. Es waren nicht vollkommen neue, sondern verwandte Theorien, die seine Position erschütterten, mit demselben Vokabular arbeitende und auf denselben Problembestand antwortende, nämlich: andere Formen des Aristotelismus.

Es ist aufschlußreich, das Schicksal von Averroes' Intellektlehre mit der Rezeption arabischer Pharmakologie im 16. Jahrhundert zu vergleichen. Die pharmakologischen Autoritäten Mesue und Serapion waren zwischen 1500 und 1540 Opfer der humanistischen Dioskorides-Renaissance geworden: Griechische Autoritäten traten eine Zeitlang an ihre Stelle, sowohl im Unterricht als auch im wissenschaftlichen Diskurs. Doch um die Mitte des 16. Jahrhunderts setzte sich bei den meisten Autoren, die über *materia medica* schrieben, die Einsicht durch, daß die arabischen Autoren inhaltlich unverzichtbar waren. Dies führte im weiteren Verlauf des Jahrhunderts zu einer Reetablierung von Mesue und Serapion in den Lehrplänen und in der wissenschaftlichen Literatur: Sie dienten bis ins frühe 18. Jahrhundert als Autoritäten für die medizinischen Eigenschaften von

¹¹⁷ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 717b: „*repraesentari universale abstractum nihil aliud est quam repraesentari rationem communem non repraesentatis individuis conditionibus.*“

¹¹⁸ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 2, 721: „... *ex quo aperte constat abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei.*“

¹¹⁹ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 3, dub. 5, 728: „*Unde natura sub hac universalitate non fit, sed potius cognoscitur ab intellectu; haec porro universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, immo existit facta particularis.*“

¹²⁰ Suarez, *De anima* (nt. 111), lib. 4, cap. 1, 713: „*Prima conclusio: quicquid entitatem aliquam habet, potest ab intellectu nostro cognosci. ... Quidquid est intelligibile, potest intellectu cognosci ... Secunda conclusio: Objectum adaequatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota latitudine sua spectatum.*“

pflanzen¹²¹. Der Fall des Averroes liegt anders. Averroes' Autorität überlebte die heftigen humanistischen Attacken: Er blieb ein gesuchter Philosoph bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Die Position des Averroes konnte sich deshalb sehr lange halten, weil sie, wie beispielsweise Tignosi bezeugt, innerhalb des Aristotelismus als naturphilosophisch schwer zu widerlegen galt. Dies änderte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts: Für die neuen Formen des Aristotelismus war Averroes' Einheitsthese inhaltlich verzichtbar, und dies ermöglichte seine Ablösung.

Die Frage nach der Attraktivität des Averroismus befreit uns von dem Klischee, daß der Averroismus eine überlebte, altersschwache, mittelalterlich-barbarische Form des Aristotelismus war, die dem modernen Denken der Neuzeit zu Recht und eigentlich viel zu spät zum Opfer fiel¹²². Wird eine argumentativ starke Theorie durch rivalisierende Theorien abgelöst, ist immer damit zu rechnen, daß philosophisch nicht nur etwas gewonnen, sondern auch etwas verloren wurde. Denn an sich und in methodischer Isolierung betrachtet, weisen die dargestellten theoretischen Alternativen, genauso wie Averroes' Lehre selbst, argumentative Schwächen und Stärken auf. Melanchthon, Zabarella und Suarez können die Möglichkeit der Erkenntnis von Universalbegriffen nicht so uneingeschränkt garantieren wie Averroes, da sie auf den universellen Intellekt verzichten. Die Lösungen, die sie stattdessen anbieten, haben den großen Vorteil, daß sie die Individualität der Erkenntnis und der Seele sichern. Dieser ganz offensichtliche Vorteil ist aber in jedem der drei Fälle zu einem bestimmten Preis erkaufte: zum Preis der Annahme angeborener Wahrheiten bei Melanchthon, der Etablierung einer übermenschlichen Abstraktionsinstanz bei Zabarella, der Voraussetzung einer Korrespondenz zwischen Erkenntnisbildern und Wirklichkeit bei Suarez. Die Aristoteler des 16. und 17. Jahrhunderts haben Averroes nicht als barbarisch verabschiedet, sondern die Nachteile der neuen Erklärungen universaler Erkenntnis für geringer befunden als die Nachteile der averroistischen Einheitsthese.

¹²¹ Cf. D. N. Hasse, Die humanistische Polemik gegen arabische Autoritäten: Grundsätzliches zum Forschungsstand, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 3 (2001), 65–79, bes. 77–79.

¹²² Cf. die Renan-Zitate supra nt. 10 und nt. 94.