

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Abteilung

Jahrgang 1936, Heft 4

Mittelalterliche Deutung und Umbildung
der aristotelischen Lehre vom

ΝΟΥΣ ΗΟΙΗΤΙΚΟΣ

nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22
der Universitätsbibliothek Basel

Untersuchung und Textausgabe

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 13. Juni 1936

München 1936

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

Einleitung.

Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel ist ein umfangreicher Pergamentkodex aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, der 189 Blätter ausfüllt und eine große Anzahl von Schriften des Dominikanertheologen Herveus Natalis enthält. In dem umfangreichen Artikel von B. Hauréau über diesen wohl hervorragendsten Vertreter der ältesten Thomistenschule an der Pariser Universität, der mit Zusätzen von N. Valois im 34. Bande der *Histoire littéraire de la France* veröffentlicht ist,¹ findet sich kein Hinweis auf diese Handschrift. Zum erstenmal scheint P. Germain Morin O. S. B. in seinen so wertvollen Mitteilungen über Handschriften der Universitätsbibliothek Basel auf diesen Kodex aufmerksam gemacht zu haben:² „B. III. 22 XIV s. Dominicans. Une dizaine des traités, pour la plupart inédits, de l'éminent théologien Hervé de Nédellec, général des Frères Prêcheurs.“ Eine erstmalige Beschreibung dieser Handschrift hat P. Raymond Martin O. P. gegeben:³ „Bâle, Bibliothèque de l'Université, cod. B III 22. In-fol., parch. XIV siècle, texte en deux colonnes de 230 × 70 mm. Deux paginations: suivant l'ancienne pagination il y a 188 folios: suivant la pagination moderne il n'y en aurait que 183. Écriture de plusieurs mains. Ce codex renferme un grand nombre d'écrits d' Hervé:

fol. 1v–19va, De verbo.

fol. 19rb–26r, De peccato originali, écrit d'autre main.

fol. 26ra, De materia, De motu celi.

fol. 49, De virtutibus.

fol. 58, Utrum preexistat in materia aliquid forme introducende.

¹ B. Hauréau, Hervé Nédellec. *Histoire littéraire de la France* 34 (1914) 308–351. Für den Nachweis der handschriftlichen Überlieferung der Werke des Herveus Natalis ist diese Baseler Handschrift benützt bei P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle I*. Paris 1933, 199 ff.

² G. Morin O. S. B., *A travers de manuscrits de Bâle*, Basel 1927, 7.

³ R. Martin O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle. Textes inédits (Florilegium Sacrum Lovaniense 10)*. Louvain 1930, 47.

fol. 60, De beatitudine.

fol. 76, De cognitione Dei.

fol. 113, De pluralitate formarum.

fol. 147–188, De intencionibus.

Au fol. 183vb (au bas), écriture de XVe siècle: Iste liber est fratrum ordinis predicatorum conventus basiliensis. Au fol. suivant recto, une table des matières, au verso, une question spéciale, sans nom d'auteur, écriture du XVe siècle. Incipit: Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu, Explicit: Ergo, beatitudo non consistit in intellectu agente.

Tous les traités et questions renfermées dans ce volume sont anonymes. Une fois il s'y rencontre le nom d'Hervé, dans la table, fol. 189: Tractatus Ervei multum bonus de pluralitate formarum.“

Für meine Untersuchung kommt nur das letzte Stück der Handschrift, die quaestio: Utrum beatitudo consistat in intellectu agente supposito quod consistat in intellectu, in Betracht, welche sich – ich benütze die neue Follierung – von fol. 182va–183vb erstreckt. Die Lösung der Frage selbst, ob die Glückseligkeit in der Betätigung des intellectus agens besteht, nimmt einen nur ganz geringen Raum des Textes ein, sie ist nur am Schluß ganz kurz gegeben. Der eigentliche Inhalt dieses Traktates besteht in einer Zusammenstellung von nicht weniger als 16 verschiedenen Theorien über den intellectus agens, deren Vertreter fast durchweg mit Namen genannt sind.

An der Spitze stehen Plato und die opinio theologizantium. Hierauf folgen als Vertreter der Ansicht, daß der intellectus agens eine substantia separata ist, Alexander von Aphrodisias, Avicenna und Averroes. Hieran reihen sich noch zwei griechische Aristoteleskommentatoren, Themistios, von dem zwei opiniones angeführt und kritisiert werden, und Johannes Philoponos, der, wie dies in der Scholastik üblich war, als Johannes Grammaticus eingeführt wird. Der Rest ist mit den Anschauungen von scholastischen Philosophen ausgefüllt: des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo, Durandus de S. Porciano, eines Anonymus, des Dietrich von Freiberg, von dem auch zwei

opiniones angeführt und geprüft werden, und zuletzt des hl. Thomas von Aquin, dessen Auffassung die Zustimmung des Verfassers dieser quaestio findet. Weitaus am eingehendsten beschäftigt sich unsere quaestio mit der Darstellung und Kritik der Anschauungen des deutschen Dominikanertheologen Dietrich von Freiberg. Daß in erster Linie die Zusammenstellung und Kritik der opiniones über den intellectus agens beabsichtigt ist, geht auch aus einer Überschrift hervor, die am Anfang oben am Rand angebracht ist: *Utrum intellectus agens intelligat. Vide multas de hoc opinionones.*

Was die Entstehungszeit dieser quaestio betrifft, so glaube ich, daß wir es mit einer Hand des 14. Jahrhunderts und zwar schon der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zu tun haben. Für die Zeit, in welcher dieser Traktat verfaßt worden ist, möchte ich als späteste Grenze das Jahr 1323, in welchem Thomas von Aquin kanonisiert wurde, festsetzen. Thomas ist nicht als „sanctus Thomas“, sondern als „frater Thomas“ bezeichnet. Für die Bestimmung der frühesten Zeitgrenze kommt die Anführung der opiniones des Durandus de S. Porciano und des Dietrich von Freiberg in Betracht. Bei Durandus handelt es sich, wie wir später sehen werden, um die erste antithomistische Redaktion seines Sentenzenkommentars, welche um 1308 abgeschlossen worden ist. Über die Entstehungszeit der in Frage kommenden Traktate des Dietrich von Freiberg läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Da derselbe aber schon 1297 Magister der Theologie an der Pariser Universität geworden ist, können diese Schriften schon vor 1308 verfaßt worden sein. Die in Frage kommenden Texte bei Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo, die sich datieren lassen, liegen gleichfalls zeitlich früher. Unsere quaestio ist sonach in der Zeit von 1308 bis 1323 entstanden. Der Verfasser war offenbar ein Theologe des Dominikanerordens. Der ganze Inhalt des Kodex, der aus dem Dominikanerkloster von Basel stammt, hat dominikanisches Gepräge. Auch die Tatsache, daß unser Anonymus, nachdem er alle opiniones angeführt und einer Kritik unterzogen hat, sich für die opinio fratris Thomae entscheidet, läßt in ihm einen Dominikaner ersehen. Die ausführliche Auseinandersetzung mit dem deutschen Dominikanertheologen Dietrich von Freiberg legt die Vermutung

nahe, daß wir einen deutschen Dominikanertheologen vor uns haben.

Ich gebe in der folgenden Abhandlung zuerst in freier Übertragung den ganzen Inhalt dieses Traktates wieder, wobei ich bei den einzelnen opiniones literarhistorische und teilweise auch ideengeschichtliche Bemerkungen beifüge. Ich stelle sodann diese quaestio in den Zusammenhang der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, indem ich ihre Bedeutung für die scholastische Auffassung vom intellectus agens dartue, sodann eine Übersicht über das Suchen der mittelalterlichen Scholastik nach einer richtigen Deutung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός gebe und schließlich noch kurz auf durch die Persönlichkeit und die Gedankenwelt des Dietrich von Freiberg nahegelegte Beziehungen zur deutschen Mystik hinweise. In letzter Hinsicht kann ich an eine Untersuchung und Edition anknüpfen, welche W. Preger in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter dem Titel: „Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft“ im Jahre 1871 veröffentlicht hat. An die Untersuchung schließe ich die Edition des Textes der Baseler quaestio an.

I. Inhalt und Quellen der Baseler quaestio.

1. Plato.

Darstellung und Kritik.

Die erste der sechzehn hier zu behandelnden Theorien über den intellectus agens ist die Lehre Platos. Plato kennt keinen intellectus agens. Der Grund hiefür liegt darin, daß er Ideen annahm, die durch sich selbst intelligibel sind. Es ist deshalb zur Abstraktion der Ideen kein intellectus agens notwendig, der das, was der Potenz nach intelligibel ist, dem Akt nach intelligibel machen müßte. Wie sich die materia prima zu den sinnenfälligen Formen verhält, so verhält sich der intellectus possibilis zu den intelligiblen Formen. Die materia prima nimmt aber die sinnenfälligen Formen nicht durch die Tätigkeit einer getrennten Substanz in sich auf, sondern durch die Tätigkeit einer Form gleicher Art, die in der Materie ist, Ähnliches entsteht ja durch Ähnliches. Dieses Fleisch wird durch eine Form hervorgebracht, die in diesem Fleische und in diesen Knochen ist. Da nun der intellectus possibilis nach der Lehre des Alexander von Aphrodisias keine getrennte Substanz und auch nicht der intellectus agens ist, deshalb scheint der intellectus agens überflüssig zu sein. Aristoteles hat im siebenten Buch der Metaphysik und an vielen anderen Stellen, an denen er die platonische Ideenlehre widerlegt, diese platonische Anschauung in ihrer Wurzel angegriffen.

Unser Anonymus hat hier Plato aus der Reihe derjenigen Philosophen, welche einen intellectus agens annehmen, ausgeschieden und hat dies auf ähnliche Weise wie Thomas von Aquin (S. Th. I qu. 79 a. 4) begründet. Freilich deutet Thomas an, daß in einem weiteren Sinne bei Plato von einem intellectus agens im Sinne einer Lichtquelle für unseren Intellekt geredet werden kann. Der um dieselbe Zeit, in der unser Traktat entstanden ist, schreibende Franziskanertheologe Gonsalvus de Vallebona, von dem später noch ausführlicher die Rede sein wird, reiht in diesem weiteren Sinne sowohl Plato wie Augustinus unter die Vertreter der Lehre vom intellectus agens ein, insofern sie das, was wir

intellectus agens nennen, als unkörperliches ewiges Licht, also Gott bezeichnen. Damit kommen wir von selbst zur zweiten opinio, zur opinio quorumdam theologizantium.

2. Die opinio quorumdam theologizantium.

Darstellung.

Die zweite Ansicht ist diejenige gewisser Theologen, denen zufolge der intellectus agens der universelle Intellekt, der Schöpfer aller Dinge, Gott ist. Sie berufen sich hiefür auf Aristoteles, III. De anima cap. 5, wonach der tätige Intellekt dasjenige ist, welches alles schafft. Dieses alles Schaffen aber ist die Tätigkeit der ersten Ursache. Also ist der intellectus agens nichts anderes als die erste Ursache. Eine weitere Begründung hiefür ist folgende: Durch das Licht des intellectus agens wird alles erkannt. Aber auch durch die Kraft der ersten Ursache wird alles erkannt. Also ergibt sich die gleiche Folgerung, daß der intellectus agens mit Gott identisch ist.

Kritik.

Gegen diese Theorie ist aber einzuwenden, daß die Tätigkeit der ersten Ursache keineswegs die Betätigung sekundärer Ursachen ausschließt. Gott ist die erste Ursache, der intellectus agens die sekundäre Ursache. Weiterhin: Gott hat seine Tätigkeit nicht an die Geschöpfe gebunden, wie nach dem Bericht des Averroes in der Religion Mohammeds gelehrt wird. Das wäre aber der Fall, wenn diese Theorie der theologizantes richtig wäre. Mit dieser Ansicht, daß Gott und intellectus agens ein und dasselbe seien, scheint die Lehre des Avencebrol übereinzustimmen. Derselbe führt in seinem Fons vitae aus: Kein Körper ist als solcher tätig. Es bewirkt vielmehr eine geistige Substanz, welche den Körper durchdringt, die Tätigkeiten, welche dem Augenschein nach durch die Körper vollzogen werden. Weil nun Gott durch sein Wesen, seine Gegenwart und seine Kraft jedweden Dinge innerlichst gegenwärtig ist, deshalb scheint es, daß die Tätigkeiten der geschöpflichen Dinge Gott zugeteilt werden können. Doch diese Lehre des Avencebrol scheint mit einer höheren Wahrheit in Widerspruch zu stehen, nämlich mit der Wahr-

heit, daß Gott im Tätigsein und im Erkennen sich gerade so verhält als wie im Sein. Wie er nämlich durch sich selbst ein Seiendes ist, so ist er auch durch sich selbst ein erkennendes Wesen und wie er die Ursache des Seins ist, so ist er auch die Ursache der Erkenntnis. Alles ist nämlich durch ihn gemacht worden (Joh. 1, 3). In erster Hinsicht (in operando) schließt Gottes Allursächlichkeit die Tätigkeit sekundärer Ursachen nicht aus, weil diese sonst keine partikulären Wirkungen hervorbringen würden. Also auch nicht in zweiter Hinsicht (in intelligendo). Also muß man außer dem intellectus universalis, der das Licht ist, welches jeden Menschen erleuchtet, auch einen intellectus agens annehmen. Auch die Gründe, welche von den theologizantes für ihre Identifizierung von Gott und intellectus agens angeführt werden, sind nicht beweiskräftig. Wenn im ersten Argument gesagt wird: Gott bewirkt alles, so ist dies absolut wahr: *Omnia per ipsum facta sunt* (Joh. 1, 3). Wenn aber vom intellectus agens gesagt wird, daß er alles schafft, so ist er nicht schlechthin der alles Schaffende, er macht nur das, was der Potenz nach intelligibel ist, auch dem Akt nach intelligibel. Was den zweiten Beweis betrifft, so ist zu der Behauptung, daß wir alles durch das Licht des intellectus agens wie auch durch die Kraft der ersten Ursache erkennen, zu bemerken: Wir erkennen alles durch die Kraft des intellectus agens als der nächsten und unmittelbaren Ursache, während wir alles in der Kraft der ersten Ursache als der allgemeinen und entfernten Ursache erkennen. Folglich sind intellectus agens und die erste göttliche Ursache nicht ein und dasselbe.

Die Ansicht, daß Gott und der intellectus agens identisch sind, eine Ansicht, die von unserem Anonymus als *opinio quorundam theologizantium* bezeichnet wird, ist in der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts vielfach vertreten worden. Der älteste Kommentator zu *De anima*, der mir bisher in der mittelalterlichen Scholastik begegnet ist, Adam von Bocfeld weist schon auf diese Auffassung der Theologen hin:¹ „*Et huius opinionis sunt multi*

¹ Vgl. über diesen Aristotelesklärer M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1926, 138–182. – Fr. Pelster S. J., Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Sein Leben und seine Schriften, *Scholastik* 11 (1906) 196–224.

theologi, qui dicunt intellectum agentem in nobis esse intellectum primi (sc. Dei), qui quidem intellectus est lux secundum quod dicitur: lux vera que illuminat omnen hominem venientem in hunc mundum: Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna fol. 49v. Der hl. Thomas von Aquin erwähnt in seinem Sentenzenkommentar diese Ansicht der Theologen: „Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum deum esse intellectum agentem, quia per applicationem ad ipsum anima nostra beata est: et hoc confirmant per hoc, quod dicitur Joann 1, 9: Erst lux vera, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum“ (II. Sent. dist. 17 qu. 1 a. 2). M. De Wulf ist der Auffassung, daß Thomas hier die übernatürliche Ordnung im Auge hat.¹ In seiner Quaestio disputata de anima a. 4 lehnt Thomas diese Ansicht der Theologen ab: Sed haec opinio, si quis diligenter considerat, non videtur esse conveniens. Die Identifizierung von intellectus agens mit Gott findet sich besonders bei Franziskanertheologen, die vom Standpunkt ihrer augustini-schen Illuminationstheorie aus den Einfluß des göttlichen Lichtes zum Zustandekommen auch der natürlichen Gewißheits-erkenntnis sehr stark betonten. Freilich bei Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Acquasparta gewahren wir diese Ansicht nicht. Am entschiedensten scheint dieselbe von Roger Bacon vertreten zu sein, der sich für diese Identität von Gott und intellectus agens auch auf Robert Grosseteste und Adam von Marsh beruft.² Auch Roger Marston nähert sich dieser Auffassung, wenn er auch sagt, daß man im Sinne einer unzureichenden Erleuchtung vom intellectus agens als einer pars animae reden kann, daß aber der intellectus agens im Sinne einer vollständigen und hauptsächlichen Erleuchtung mit Gott identisch ist.³

¹ M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II^e, Louvain-Paris 1936, 169.

² M. De Wulf a. a. O. 276 f. – O. Keicher O. F. M., Der intellectus agens bei Roger Baco. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet, Münster 1913, 297–308.

³ Fr. Rogeri Marston, O. F. M., Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima. Ad Claras Aquas 1932, 250–273.

3. Alexander von Aphrodisias.

Darstellung.

Die dritte Ansicht ist diejenige des Alexander von Aphrodisias. Derselbe lehrt, daß der intellectus agens eine substantia separata und immer im Akt ist. Er wird schließlich, nachdem der intellectus habitualis in uns vervollkommen ist, in uns die Form des Intellekts. Bevor dies geschieht, wird der Mensch durch den Einfluß des intellectus agens auf den intellectus possibilis aktuell erkennend. Einen intellectus possibilis nimmt Alexander von Aphrodisias in der menschlichen Seele an zum Zwecke der Vorbereitung zur Aufnahme des Einflusses seitens des intellectus agens.

Kritik.

Diese Theorie hat ihre Mängel, sowohl was den intellectus agens wie auch was den intellectus possibilis angeht. Daß sie in Hinsicht auf den intellectus possibilis versagt, ist daraus klar, daß Alexander von Aphrodisias zur Denktätigkeit ein körperliches Organ fordert. Es verstößt aber gegen die Lehre des Aristoteles, wonach der intellectus possibilis ein mit dem Körper nicht vermischtes und nicht verbundenes Prinzip ist. Also ist der Denkakt vom Körper unabhängig. Aber eine Vorbereitung zur Aufnahme des Einflusses des tätigen Intellekts, welche auf einer Mischung der Elemente beruht, kann nicht Prinzip der Erkenntnis sein. Der intellectus possibilis ist aber das ganze Prinzip, wodurch wir alles erkennen. Also ist der intellectus possibilis nicht diese Vorbereitung. Aber auch in bezug auf den intellectus agens ist die Theorie des Alexander von Aphrodisias hinfällig. In jeder Natur muß ein hinreichendes aktives Prinzip vorhanden sein, um die dieser Natur entsprechenden Wirkungen hervorbringen zu können. Es zeigt sich dies gerade auch in der menschlichen Natur. Eine Tätigkeit der Seele ist die Ernährung. Deshalb besitzt die Seele ein aktives Prinzip dieser Tätigkeit, die potentia nutritiva. Eine andere Tätigkeit ist die Sinneswahrnehmung. Daher findet sich in der Seele auch ein Prinzip dieser Tätigkeit, die potentia sensitiva. Unter allen irdischen Wesen ist aber der Mensch gerade deshalb das vollkommenere agens, weil seine eigentümliche und

seiner Natur wesentlich zukommende Tätigkeit das Denken ist. Also muß der Mensch in sich die Prinzipien dieser Denktätigkeit haben. Diese Denktätigkeit kommt aber nur zustande durch einen passiven und aktiven Faktor. Der Intellekt verhält sich gegenüber dem Intelligiblen passiv. Denn Rezeptivität ist Passivität. Desgleichen macht der Intellekt das, was der Potenz nach intelligibel ist, zu etwas, was dem Akt nach intelligibel ist. Also hat der Mensch beide Prinzipien der Denktätigkeit, das passive und aktive, in sich. Der Intellekt, der passiv sich verhält, ist der *intellectus possibilis*. Derjenige Intellekt, der das potentiell Intelligible zu einem aktuell Intelligiblen macht, ist der *intellectus agens*. Also ist der *intellectus agens* keine getrennte Substanz so wenig wie der *intellectus possibilis*.

Die Nuslehre des Alexander von Aphrodisias, deren näherer Inhalt von E. Zeller, Elfes, H. Kurfess, K. Prächter, E. Gilson, G. Théry u. a. dargelegt ist,¹ war der Scholastik sowohl durch das Referat des Averroes wie auch durch eine lateinische Teilübersetzung der Schrift *Περὶ νοῦ* bekannt. Der griechische Text dieser Schrift ist von J. Bruns ediert.² Von der durch Gerhard von Cremona hergestellten Teilübersetzung (*Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto*), von der es schon zwei ältere Drucke gibt, hat G. Théry eine kritische Ausgabe veranstaltet.³

Die Darstellung, welche unser Anonymus von der Nuslehre des Alexander von Aphrodisias gibt, ist überaus knapp. Alexan-

¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III 1, Leipzig 1909, 817–839. – Elfes, *Aristotelis doctrina de mente humana ex comment. graec. sententiis eruta*, I ex Alex. et Joann. Philop. Bonn 1887. – H. Kurfess, *Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten νοῦς ποιητικός und παθητικός*, Tübingen 1911, 12–19. – Fr. Überweg-K. Prächter, *Die Philosophie des Altertums*¹², Berlin 1926, 564 f. – E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 4 (1929) 7–15. – G. Théry O. P., *Autour du décret de 1210: II – Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (*Bibliothèque thomiste* VII), Le Saulchoir 1926.

² J. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora De anima cum mantissa*, Berlin 1887, 106–113.

³ G. Théry l. c. 74–82.

der von Aphrodisias, der Aristotelesexeget κατ' ἐξοχήν, unterscheidet einen dreifachen νοῦς, den νοῦς ὑλικός (intellectus materialis), den νοῦς καθ' ἑξιν (intellectus qui habet habitum, intellectus habitualis) und den νοῦς ποιητικός (intellectus agens). Der νοῦς ὑλικός wird so genannt, weil er in der Potentialität, in der Fähigkeit, alles zu werden, der Materie gleicht. Der intellectus materialis oder possibilis ist die Fähigkeit und Vorbereitung zur Aufnahme des Einflusses des intellectus agens. Da diese Vorbereitung und Fähigkeit sich aus einer bestimmten Mischung der Elemente im Menschen ergibt, ist der intellectus possibilis dermaßen mit dem menschlichen Leibe verflochten, daß er mit demselben zugrunde geht, also sterblich ist. Damit nun ein Denkakt zustande kommt, kann der intellectus possibilis nicht bloß eine Vorbereitung und Geeignetheit sein, er muß eine Vollkommenheit erhalten, die ihn in die Möglichkeit versetzt, tätig zu sein und zu erkennen. Dieser habitus aktualisiert nicht den intellectus possibilis, ist keine intelligible Form, die ihn determiniert. Dieser intellectus habitualis ist ein Zustand des intellectus possibilis, bevor dieser durch den intellectus agens endgültig determiniert, aktualisiert wird. Der intellectus agens ist eine getrennte Substanz, welche außerhalb der einzelnen Menschen und auch außerhalb der Materie existiert, er ist etwas Göttliches und Unsterbliches und, wenn dies Alexander von Aphrodisias auch nicht ausdrücklich sagt, etwas numerisch Eines. In seinem Verhältnis zum intellectus possibilis hat der intellectus agens die Rolle des Lichtes. Der intellectus agens bewirkt auch den Übergang des intellectus materialis oder possibilis zum intellectus habitualis. Der intellectus agens hat auch eine Funktion gegenüber den Erkenntnisobjekten. Er entkleidet sie in seiner abstrahierenden Tätigkeit ihrer Materialität und macht sie so intelligibel.

4. Avicenna.

Darstellung.

Die vierte Ansicht ist diejenige Avicennas. Derselbe sieht im intellectus agens eine substantia separata und lehrt, daß unsere geistige Erkenntnis durch einen Ausfluß der intelligiblen Formen aus dem intellectus agens zustande kommt. Avicenna nimmt

an, daß die Formen der sinnenfälligen Dinge auf immaterielle Weise in den Intelligenzen praeexistieren. Er unterscheidet sich hier von Plato, nach dessen Anschauung die Formen der sinnenfälligen Dinge durch sich selbst ohne Materie außerhalb des göttlichen Geistes existieren. Plato nennt diese Formen, wie Aristoteles seine Lehre darlegt, Ideen. Außerdem lehrt Avicenna, daß die Formen der sinnenfälligen Dinge von der ersten Intelligenz auf die folgenden sich weiterleiten und dies so weiter bis zur letzten Intelligenz, welche er mit dem intellectus agens gleichsetzt. Von diesem fließen die intelligiblen Spezies der sinnenfälligen Dinge in unsere Seelen. Aber wegen des Vergessens, das die Seele durch den Körper erleidet, wird sie behindert, sich zum intellectus agens hinzuwenden und diesen Einfluß der intelligiblen Spezies in sich aufzunehmen. Dieses Hindernis wird durch Anstrengung und Prüfung beseitigt. Hieraus ergibt sich nach Avicenna, daß unsere ganze Tätigkeit beim Wissenserwerb nichts anderes ist als eine gewisse Vorbereitung (*praeparatio*) in dem für die Aufnahme der Form oder der Wissenschaft empfänglichen Subjekt und die Beseitigung des den Eindruck der Spezies hindernden Gegensatzes. Wenn dieses geschehen ist, läßt der intellectus agens, der eine getrennte Substanz ist, die species intelligibiles in unseren Intellekt einfließen.

Kritik.

Diese Theorie des Avicenna läßt sich auf ähnliche Weise wie diejenige des Alexander von Aphrodisias widerlegen. Außerdem wird nach dieser Theorie die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht natürlich sein. Daß unsere Seele von den Nebeln des Vergessens bedeckt ist, kann nicht in der Seele begründet sein, kann aber auch im Leibe nicht seinen Grund haben, da nach aristotelischer Lehre die Form nicht wegen der Materie und das Vornehmere nicht wegen des Niedrigeren da ist.

Avicenna entwickelt diese Lehre hauptsächlich im sechsten Buch seines Liber De anima oder Sextus animalium (part. 5), welcher als Bestandteil seiner großen philosophischen Enzyklopädie (*Kitab al Schifa, Sufficientia*) von Johannes Hispanus aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt worden war. Für eine ausführlichere Darstellung der Lehre des Avicenna vom

intellectus agens verweise ich auf die Arbeiten von Fr. Brentano, der auch reichliche Textstellen bringt, auf die immer noch wertvolle Münchener Akademieabhandlung von B. Haneberg, auf die Monographie von Carra de Vaux über Avicenna und auf M. Hortens Darstellung der Geschichte der arabischen Philosophie.¹ Mit der Einwirkung dieser Lehren Avicennas auf die christliche Scholastik des Mittelalters haben sich in letzter Zeit R. de Vaux O. P.² und E. Gilson befaßt.³ Ersterer redet von einem Avicennisme latin, gegen den in Paris namentlich Wilhelm von Auvergne Stellung genommen hat. Ein wichtiges Dokument dieses lateinischen Avicennismus ist der von R. de Vaux edierte und untersuchte Traktat: *Liber de primis et secundis causis*, der zwischen 1180 und 1250 entstanden ist, der stark von Johannes Scotus Eriugena beeinflusst ist und den Emanatismus Avicennas mit der Autorität des Pseudo-Areopagiten stützt und für die Theorie des intellectus agens sich auf Augustinus beruft. E. Gilson hat in einer weite Ausblicke eröffnenden Abhandlung: „Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?“ einen „Augustinisme avicennant“ festgestellt. Darunter ist eine Synthese zwischen der Erkenntnislehre Avicennas und der augustini-schen Illuminationstheorie gemeint. Den augustinish eingestellten Denkern des 13. Jahrhunderts lag es nahe, eine Verwandtschaft zwischen der augustinischen Erkenntnislehre und der Philosophie Avicennas zu sehen. Diese Adaptation und Assimilation zwischen der Gedankenwelt des größten der Kirchenväter und der Spekulation des arabischen Philosophen vollzog sich vor allem in der Lehre vom intellectus agens. Die Vertreter des scholastischen Augustinismus nahmen teils keinen intellectus agens an und erklärten die Entstehung unserer Ideen lediglich aus göttlicher Illumination, teils teilten sie der Seele einen eigenen

¹ Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867, 8 ff. – B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sinâ und Albertus Magnus*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XI, 1. München 1866, 189–267. – Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900. – M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, 1924, 57–101.

² R. de Vaux O. P., *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe–XIIIe siècles*, Paris 1934, 13.

³ *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 1 (1926) 1–149.

intellectus agens zu, forderten aber zugleich auch für die natürliche Gewißheitserkenntnis eine göttliche Erleuchtung. Thomas, der die Tätigkeit der *causae secundae*, hier des menschlichen Intellekts gewahrt wissen wollte, hat diesen Augustinismus gerade wegen seiner Verknüpfung mit Gedanken Avicennas abgelehnt und seine eigene Erkenntnislehre im aristotelischen Sinne gestaltet, in welche auch augustinische Gedankenmotive eingefügt sind. In einer anderen Abhandlung: *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennant*¹ werden die Quellen dieses Augustinismus avicennant mit Beibringung neuen Materials gründlichst untersucht. Für unsere Zwecke mache ich auf die hier gegebene überaus eingehende und klare Darstellung der Intellektlehre sowohl des Alexander von Aphrodisias wie auch Avicennas aufmerksam.

5. Averroes.

Darstellung.

Die fünfte Ansicht ist die des Averroes. Derselbe lehrt, daß der intellectus agens eine *substantia separata* ist, und stimmt hierin mit Alexander von Aphrodisias und Avicenna überein. Über die Verbindung des menschlichen Individuums mit dem intellectus agens lehrt er, daß der intellectus agens sich zu den intelligibilia speculativa wie die Form zur Materie verhalte. Da nun diese intelligibilia speculativa mit uns durch die phantasmata verbunden sind, muß auch der intellectus agens, da er ja die Form der intelligibilia speculativa ist, mit uns in Verbindung und Berührung stehen. Diese intelligibilia speculativa sind in uns in einer dreifachen Abstufung. Mitunter sind sie bloß der Potenz nach in uns, mitunter die einen der Potenz nach, die anderen dem Akt nach, mitunter alle dem Akt nach. Auf der ersten Stufe ist der intellectus agens mit uns bloß der Potenz nach verbunden, auf der zweiten Stufe teils der Potenz teils dem Akt nach, auf der dritten Stufe, wenn alle intelligibilia speculativa dem Akt nach in uns sind, wird der intellectus agens vollkommen mit uns verbunden und wir erkennen dann vollkommen durch ihn.

¹ Ibid. 4 (1929) 38-74.

Kritik.

Diese Theorie ist in sich unhaltbar und läßt sich auf dieselbe Weise wie die Anschauung des Alexander von Aphrodisias widerlegen, mit der sie in der Bestimmung des intellectus agens als substantia separata übereinstimmt. Auch die Art und Weise, wie die Verbindung und Berührung des intellectus agens mit uns gedacht ist, ist nicht stichhaltig. Nach dieser Theorie wird nämlich der intellectus agens mit uns verbunden durch die in den Akt übergeführten species intelligibiles. Diese in den Akt übergeführten species intelligibiles sind mit uns verbunden durch die phantasmata, welche sich nach Averroes zum intellectus agens verhalten wie die Farben zum Licht, zum intellectus possibilis wie die Farben zur Sehkraft. Nun ist es aber klar, daß einem farbigen Gegenstand wie etwa einem Stück Holz, das gefärbt ist, weder der Akt des Sehens, so daß er sehen würde, noch die Tätigkeit der Sonne, so daß er erleuchten würde, zugeteilt werden kann. Ähnlich kann auch, wenn man sich die Verbindung des Menschen mit dem intellectus agens im Sinne des Averroes denkt, dem Menschen weder die Tätigkeit des intellectus possibilis, so daß er erkennt, noch die Tätigkeit des intellectus agens, so daß er das der Potenz nach Intelligible auch dem Akt nach intelligibel macht, zugeteilt werden.

Diese Theorie des Averroes stand der Scholastik in der Übersetzung seines Kommentars zu *De anima*, welche von Michael Scotus hergestellt worden ist, zur Verfügung. Für eine nähere Darstellung der Lehre des Averroes verweise ich auf das immer noch klassische Werk *Averroès e l'Averroisme* von E. Renan, auf die mit Belegstellen versehenen Ausführungen bei Fr. Brentano,¹ auf M. Hortens *Philosophie im Islam*.² Nemesio Morata,³ der einen der Scholastik nicht bekannten Traktat des Averroes über die Verbindung des intellectus agens mit dem Menschen im arabischen Urtext und mit spanischer Übersetzung herausgegeben hat, hat seiner Edition eine Darstellung des psychologi-

¹ Fr. Brentano, a. a. O. 14–24.

² M. Horten, a. a. O. Vgl. auch M. M. Gorce O. P., *Averroisme. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 5 (Paris 1931) 1032–1092.

³ Nemesio Morata O. S. A., *Los Opusculos de Averroes en la Biblioteca Escorialense*, Real Monasterio del Escorial 1925.

schen Averroismus beigegeben. Die Polemik der Scholastiker – es seien nur die Streitschriften *De unitate intellectus contra Averroistas* des hl. Thomas von Aquin und *De pluralitate intellectus possibilis* von Ägidius von Rom genannt – hat sich in erster Linie gegen den Monopsychismus des Averroes, seine Lehre von der Getrenntheit und numerischen Einheit des *intellectus possibilis* gewendet.

6. und 7. Themistios.

6. Darstellung.

Die sechste Meinung ist diejenige des Themistios. Themistios lehrt, daß der *intellectus agens* und der *intellectus possibilis* sich nach der Zahl der Menschen vervielfältigen. Seine Lehre unterscheidet sich also wesentlich von den vorhergehenden Theorien. Er fügt hinzu, daß der *intellectus agens* immer erkennt und hier stimmt er mit denselben überein.

Kritik.

Und gerade in bezug auf diesen letzten Punkt läßt sich seine Ansicht, daß nämlich der *intellectus agens* immer erkennt, widerlegen. Wenn nämlich der *intellectus agens*, der mit uns verbunden ist, immer erkennt, dann ist der *intellectus possibilis* überflüssig. Es gibt aber in der Natur nach Aristoteles nichts Überflüssiges. Man kann jedoch einwenden, daß der *intellectus possibilis* zu dem Zwecke in der Seele vorhanden ist, damit dieselbe ihre Vollkommenheit im Leibe erlange. Doch dies beweist nichts, weil es unzutreffend ist, in der Seele einen doppelten intellektuellen Modus in bezug auf ein und dasselbe Objekt anzunehmen, wenn es auch nicht überflüssig ist, einen natürlichen und übernatürlichen Modus anzunehmen. Aus der Theorie des Themistios würde sich aber das Vorhandensein eines doppelten intellektuellen Modus in bezug auf ein und dasselbe Objekt ergeben. Wir würden so die gleichen Objekte durch den *intellectus agens* und *possibilis* erkennen. Außerdem würden wir, wenn der *intellectus agens* in uns immer erkennen würde, durch ihn immer erkennen. Wir haben aber davon keine Erfahrung, wir sind uns dieser fortwährenden Erkenntnis nicht bewußt. Dies dürfte aber unzutreffend sein,

da nach Aristoteles es nicht gut denkbar ist, daß in uns die vornehmsten habitus vorhanden sind und wir davon kein Bewußtsein haben. Folglich ist es um so mehr undenkbar, daß Akte in uns vorhanden sind und wir nichts davon wissen. Uns ist aber ein solch fortgesetzter Denkkakt des intellectus agens ganz und gar verborgen.

7. Darstellung.

Themistios lehrt weiter, daß der intellectus agens der habitus principiorum ist. Er stützt sich dafür auf Äußerungen des Aristoteles im 5. Kapitel des dritten Buches von *De anima*, wo gesagt wird, daß der intellectus agens wie ein Habitus ist und sich nach Art einer Kunst verhält. Kunst ist aber ein Akt unseres Intellekts. Also auch der intellectus agens.

Kritik.

Diese Theorie läßt sich nicht halten. Denn durch die Kraft des intellectus agens wird alles Intelligible von uns erkannt, da durch ihn das der Potenz nach Intelligible zu einem dem Akt nach Intelligiblen gemacht wird. Durch den habitus principiorum aber erkennen wir nicht alles, sondern nur die Konklusionen. Also ist der intellectus agens kein habitus. Außerdem setzt der intellectus agens keine andere Erkenntnis als schon vorhanden voraus. Der habitus principiorum setzt aber die den Prinzipien zugrunde liegenden Begriffe voraus. Wir erkennen diese Prinzipien nur, indem wir diese Begriffe erkennen. Also ist der intellectus agens nicht der habitus principiorum. Auch die Berufung auf Aristoteles für die Behauptung, daß der intellectus agens ein habitus sei, ist nicht berechtigt. Aristoteles hat mit der Bezeichnung nicht die Absicht, den intellectus agens als habitus im Sinne der ersten Unterart der Qualität zu bestimmen, wie dies diejenigen tun, welche den intellectus agens als habitus principiorum bezeichnen. Der habitus principiorum wird nämlich nach aristotelischer Lehre auf dem Wege der Sinneswahrnehmung erworben. Hieraus folgt, daß derselbe eine Wirkung des intellectus agens ist, dessen Funktion es ist, das der Potenz nach Intelligible dem Akt nach intelligibel zu machen. Wenn Aristoteles den intellectus agens als habitus bezeichnet, so nimmt er habitus zum Unterschied von

Prinzip und Potenz, wie jede Form und jeder Akt als habitus bezeichnet werden kann. Aristoteles sagt z. B., daß, sobald die habitus, d. h. die Formen, in der Materie vorhanden sind, die Bewegung aufhört. Es ergibt sich dies auch ganz klar aus der Ausdrucksweise des Aristoteles an den betreffenden Stellen im 5. Kapitel von III De anima. Er sagt nämlich, der intellectus agens sei ein habitus wie das Licht ein habitus ist. Wenn man sich auf die andere Äußerung des Aristoteles, daß der intellectus agens wie eine Kunst sei, beruft, so ist zu erwidern, daß die Kunst aufgefaßt werden kann in ihrer Beziehung zum Geiste des Künstlers und in diesem Sinne ist der intellectus agens keine Kunst. Kunst kann aber auch aufgefaßt werden in ihrer Beziehung zu den Kunstgegenständen, die durch die Kunst zustande kommen und in diesem Sinne kann der intellectus agens eine Kunst genannt werden. Wie nämlich die Kunst die Form in die Materie einzuführen hat, so hat der intellectus agens die Phantasmata so herzurichten, daß sie den intellectus possibilis in Bewegung setzen können.

Die hier einschlägigen Darlegungen des Kommentars des Themistios zu De anima waren der Scholastik zunächst durch das Referat des Averroes und dann durch die griechisch-lateinische Übersetzung, welche Wilhelm von Moerbeke von diesem Kommentar des Themistios angefertigt hat, zugänglich. Ich habe in einem anderen Akademievortrag über diese Übersetzung und deren Verwertung in der Scholastik das Nähere gesagt.¹ Über die Benützung des Themistioskommentars durch Thomas von Aquin, der namentlich in der Schrift De unitate intellectus contra Averroistas von dieser griechisch-lateinischen Übersetzung ausgiebig Gebrauch gemacht hat, hat inzwischen M. de Corte eine eingehende Untersuchung angestellt, wozu D. Salman O. P. wichtige Bemerkungen gemacht hat.² Durch den Kommen-

¹ M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1929, 61–68.

² M. de Corte, Themistius et Saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur De anima. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 6 (1932) 47–83. Dazu D. Salman O. P. in: Bulletin Thomiste 1933, 1014–1020.

tar des Themistios traten auch bedeutungsvolle Texte des Theophrastos in den Gesichtskreis der Hochscholastik. In die lateinisch-griechische Übersetzung sind eine Reihe von Bemerkungen eingefügt, die auf die Methode und Technik des Themistios hinweisen, also von ihm nicht selbst herrühren können. Es kann sich auch nicht um in den Text hineingeratene griechische Glossen handeln, da auf andere lateinische Übersetzungen hingedeutet ist. Im Clm. 317, der von fol. 85r–126r diese Übersetzung enthält, stehen die Darlegungen über den intellectus agens und intellectus possibilis von fol. 118r–121r. Die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke ist bisher noch nicht ediert worden. Eine von dem Humanisten Hermolaus Barbarus hergestellte Übersetzung ist (Venetiis, Apud Hieronymum Scotum 1560) im Druck erschienen. Eine Darstellung der Nuslehre des Themistios auf der Grundlage des griechischen Textes in der Ausgabe von R. Heinze hat H. Kurfess gegeben.¹ Er bemerkt hier: „Ohne Zweifel betont Themistios mehr als Alexander die Inhärenz des schaffenden Verstandes, seine Zugehörigkeit zum Menschen. Aber in der näheren Darstellung des näheren Verhältnisses zwischen dem möglichen und wirkenden Nus ist er unklar.“ Der Grund dieser Unklarheit liegt nach Kurfess möglicherweise in der Verfassung des Textes selbst: „Bei der Beschäftigung mit der themistischen Paraphrase drängte sich mir oft die Vermutung auf, die Verworrenheit in vielen Punkten sei daraus zu erklären, daß der Textbestand der Paraphrase vielleicht nicht mehr der ursprüngliche des Themist, sondern ein durch Glossen späterer Erklärer erweiterter ist.“ Möglicherweise kann die Herbeiziehung der wörtlichen lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke zur Verbesserung des Textes behilflich sein, ähnlich wie dies bei der Politikübersetzung und bei der Übertragung der pseudoaristotelischen *Rhetorica ad Alexandrum* der Fall ist.

8. Johannes Philoponos.

Darstellung.

Die achte Meinung ist diejenige des Johannes Philoponos (Johanness Grammaticus). Johannes Philoponos lehrt, daß sowohl

¹ Kurfess, a. a. O. 19–24.

der intellectus agens wie der intellectus possibilis etwas in der Seele, eine Realität in der Seele sind. Auf die Frage, ob beide in ein und derselben Seele als etwas Reales sich befinden, antwortet er, daß das nicht der Fall ist, sondern daß sie in verschiedenen Seelen sich als etwas Reales befinden. So wird der Intellekt des Lehrenden, aufgefaßt in der Beziehung zum Schüler, intellectus agens, in der Hinordnung zum Lehrenden selbst intellectus possibilis genannt. Denn nach aristotelischer Lehre ist derjenige, der der Potenz nach ein Wissender ist, ein Lernender und er empfängt das Wissen von demjenigen, der dem Akte nach ein Wissender ist, weil nichts sich selbst von der Potenz in den Akt überführen kann. Man könnte freilich sagen, daß das Wissen nicht bloß durch die doctrina, durch den Unterricht, sondern auch durch die inventio, durch selbständiges Denken und Finden der Wahrheit zustande kommt. Deswegen kommt es auch vor, daß jemand durch seine eigene Tätigkeit und Initiative (inveniando) aus einem der Potenz nach Wissenden ein dem Akt nach Wissender wird.

Kritik.

Ich antworte hierauf, daß der intellectus possibilis seine allgemeinen Prinzipien immer von einem anderen erhält, damit er sie in den Akt versetzt, sich selbst zum Akt überführen kann, wie Albertus lehrt. Die Theorie des Johannes Philoponos ist hinfällig, weil nicht die gleiche Bewegung und die gleiche Art und Weise der Betätigung sowohl für die Dinge, welche durch die Natur erzeugt werden, wie auch für die Dinge, welche durch die Kunst entstehen, angenommen werden kann. Das Feuer erzeugt das Feuer naturhaft, indem es die Materie von der Potenz in den Akt ihrer Form überführt. Der Lehrer aber erzeugt das Wissen in seinem Schüler auf dem Wege der Kunst. Von den Künsten aber sind manche so geartet, daß durch sie keine Wirkung hervor gebracht wird außer durch die Tätigkeit eines von außen wirkenden Bewegungsprinzips. So wird das Haus vom Architekten gebaut, weil in den Hölzern und Steinen kein bewegendes aktives, sondern nur ein passives Prinzip liegt. Es gibt aber auch eine Kunst, welche ihre Wirkung nicht dadurch, daß sie als prinzipale Ursache sich betätigt, hervorbringt, sondern vielmehr auf dem

Wege der Nachhilfe. Dies ist z. B. bei der Medizin der Fall. Denn der Mensch wird durch die Natur gesund gemacht. Die Kunst des Lehrens aber gleicht der Kunst dieser zweiten, nie der erstgenannten Art. In demjenigen nämlich, der lernt, muß ein inneres tätiges Prinzip angenommen werden, und dies nicht bloß in bezug auf die sekundären abgeleiteten Erkenntnisse, sondern auch in bezug auf die allgemeinsten Prinzipien, die nicht eine Wirkung des Unterrichts sein können, da sie nach aristotelischer Lehre von Natur aus bekannt und einleuchtend sind. Der Intellekt des Lehrenden kommt nur als aushelfender und unterstützender Faktor in Betracht.

Zur Beurteilung dieser Ausführungen unseres Anonymus in der Baseler Handschrift ist zu bemerken, daß hier die Darstellungen der Lehre des Johannes Philoponos durch Elfes und Kurfess nicht in Betracht kommen, da sie auf einer ganz anderen Textgrundlage beruhen. Die Grundlage für die Darstellung und Kritik der Lehre des Johannes Philoponos, des ersten christlichen Aristoteleskommentators, in unserem Baseler Text ist die von Wilhelm von Moerbeke angefertigte griechisch-lateinische Übersetzung des Kommentars des Johannes Philoponos zu der Nuslehre im dritten Buch von *De anima*. Diese Übersetzung umfaßt einen Kommentar von cap. 4 bis zum Anfang von cap. 9 (429a–432a, 14). Ich habe über diese Übersetzung eingehend in einem anderen Akademievortrag berichtet.¹ Ich kannte damals nur eine einzige Handschrift, Cod. Vat. lat. 2438, in welcher diese Übersetzung von fol. 60r–73v steht und am Anfang und Schluß ausdrücklich als die Übertragung eines Werkes des Johannes Grammaticus bezeichnet ist. Da im Explicit 1248 (MCCXLVIII) als Datum der Übersetzung angegeben ist, habe ich damals Bedenken getragen, diese Übersetzung dem Wilhelm von Moerbeke, dessen Übersetzungstätigkeit zeitlich später einsetzt, zuzuteilen. Nun hat A. Birkenmajer² anschließend an meine Untersuchung gleichfalls diese Übersetzung behandelt und dieselbe wirklich als Werk des Wilhelm von Moerbeke nachgewiesen. Er kann sich hierfür auf eine zweite Handschrift, auf die er zum erstenmal aufmerksam macht, berufen. Es ist dies Cod. 957 (B. IV. 22) der Biblio-

¹ M. Grabmann, a. a. O., 6–48.

² A. Birkenmajer, *Morbecana*. Philosophisches Jahrbuch 1930, 393–398.

teca Casanatense in Rom, in welcher diese Übersetzung ausdrücklich dem Wilhelm von Moerbeke zugeeignet ist: *Commentum Joannis Grammatici super capitulum de intellectu in libro tercio Aristotelis de anima translatum de greco in latinum Viterbii a fratre Gullelmo de Morbec ordinis fratrum predicatorum*. Die Datierung in der vatikanischen Handschrift läßt sich aus einem Versehen des Kopisten erklären. Ich stimme der Zuteilung an Wilhelm von Moerbeke jetzt bei. Über eine dritte Handschrift, die nachher G. Lacombe, der inzwischen verstorbene Sekretär der Kommission der union académique internationale zur Herausgabe des *Aristoteles latinus* medii aevi, in Toledo aufgefunden hat, sind mir keine weiteren Mitteilungen zugegangen. Nunmehr hat Marcel de Corte eine Edition dieser Übersetzung auf der Grundlage des *Codex Vaticanus* und *Codex Casanatensis* veranstaltet.¹ A. Pelzer, der die vatikanische Handschrift zuerst eingesehen hat, hat auch zuerst wahrgenommen,² daß diese lateinische Übersetzung nicht den entsprechenden griechischen Text des von M. Hayduck edierten Kommentars des Johannes Philoponos³ zu *De anima* zur Vorlage hat. Hayduck hat in der Praefatio gewichtige Bedenken gegen die Echtheit des dritten Buches dieses Kommentars ausgesprochen, zumal in zwei allerdings jüngeren Handschriften sich die Randbemerkung: *ἀπὸ Στεφάνου* findet. Wir hätten es also mit der Nachschrift einer Vorlesung des Stephanos von Alexandrien zum dritten Buch von *De anima* zu tun. Gudeman⁴ führt als ein Argument gegen die Echtheit des dritten Buches die verschiedene Stellungnahme zu Themistios, die dieses dritte Buch im Gegensatz zu den beiden anderen aufweist, ins Feld und kommt schließlich zu dem Ergebnis, das in diesem dritten Buch der echte Philoponos in einer Bearbeitung des Stephanos vorliegt. Daß der für uns in Betracht kommende lateinische Text eine griechisch-lateinische Über-

¹ M. de Corte, *Le Commentaire de Jean Philopon sur le 3e livre du „Traité de l'Âme“ d'Aristote* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège fasc. 65), Liège 1934.

² M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* I⁵, Louvain 1924, 232.

³ *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XV, Berlin 1897.

⁴ A. Gudeman in einem Artikel über Johannes Philoponos. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung IX 2, 1764–1793, speziell 1777–1778.

setzung eines Werkes des Johannes Philoponos ist, ist durch die beiden Handschriften unzweideutig beurkundet. Marcel de Corte hat nun in der Einleitung zu seiner Edition Verweisungen und Beziehungen dieses Textes zu den beiden sicher echten Büchern dieses Kommentars des Johannes Philoponos zu *De anima* aufgezeigt, aus denen sich ergibt, daß es sich um ein und denselben Verfasser handelt. Das griechische Original des echten Kommentars zu dem dritten Buch *De anima*, aus welchem nur ein Teil ins Lateinische übersetzt ist, ist nicht aufgefunden. Der lateinische Text gibt jetzt auch die Möglichkeit, die Ansicht Gudemans, daß das in der Ausgabe von Hayduck stehende dritte Buch der echte Philoponos in der Bearbeitung des Stephanos von Alexandrien sei, nach ihrer Richtigkeit zu prüfen.

Ich habe in meiner früheren Akademieabhandlung auch die philosophiegeschichtliche Stellung dieser Philoponosübersetzung, wie sie sich in der Verwertung seitens der Scholastik kundgibt, erörtert. Jetzt reiht sich auch der Text der Basler Handschrift in die Zahl der scholastischen Schriften ein, in welchen Johannes Philoponos Erwähnung und Verwertung gefunden hat.

Dem Sinne nach finden sich die von unserem Anonymus be-
anstandeten Gedanken des Johannes Philoponos in dem von M. de Corte edierten Texte. Ich führe einen besonders einschlägigen Passus an:¹ *Sicut igitur irrationalis anima nunquam fiet eiusdem dignitatis cum rationali, ita neque noster intellectus hijs que supra ipsum generibus exequabitur utique. Quare neque de alio aliquo intellectu supra nos erit utique dicens Aristoteles. Quod autem et qui dicunt duos esse intellectus in nobis, hunc quidem actu, hunc autem potentia, irrationalia dicunt, per eadem rursus manifestum. Si enim est in nobis qui semper actu intellectus, semper nos oportebat secundum intellectum operari. Qui enim actu intellectus per operari dicitur intellectus. Nunc autem non omnes homines actu operantur actualiter operantur, neque prius entes, neque in sompnis, neque in alienationibus. Quod quidem neque una omni harum opinionum consona sit hijs que dicuntur ab Aristotele, manifestum est. Neque alibi enim, neque usquam videtur memorans alicuius alterius intellectus extra hu-*

¹ l. c. 30-31.

manas animas perficientes nostrum intellectum aut totaliter infactum a nobis. Videtur igitur ex hijs que dicuntur, quarta opinio vera esse, quod eundem intellectum et potentia esse dicit et actu, ab eo qui potentia in eum qui actu transmutatum et ductum in actum ab alio intellectu in humana anima, scilicet in ea que doctoris et ipso videlicet ex potentia aliquando in actum ducto.

Bemerkt sei schließlich noch, daß die Darlegungen unseres Anonymus über die Psychologie des Lehrens und Lernens mit Hinweis auf die Einwirkung der Medizin auf die Gesundung des Organismus die Gedanken wiedergeben, die Thomas von Aquin in seiner Quaestio disputata de magistro (De veritate qu. 11) und an anderen Stellen (S. c. G. II 75 und S. Th. I, qu. 117 a. 1) entwickelt hat.¹

9. Heinrich von Gent.

Darstellung.

Die neunte Theorie lehrt, daß der intellectus agens nicht real von der Substanz der Seele verschieden ist. Es ist dies die Lehre des Heinrich von Gent. Nach ihm ist die Seelensubstanz das aktive elizitive Prinzip für ihre Tätigkeit aus sich selbst, ohne die Betätigung einer real von ihr verschiedenen Potenz. Die Seelenpotenzen sind bloß beziehungsweise, d. h. mit Rücksicht auf verschiedene Objekte, von der Seele verschieden.

Kritik.

Diese Theorie ist unrichtig. Denn nach Averroes verhält sich der Intellekt zu den intelligiblen Formen so wie die Materie zu den sensiblen Formen. Die Materie empfängt aber die realen Formen nur durch ein Agens, das von ihr real verschieden ist. Also ist analog auch der intellectus agens, durch dessen Tätigkeit die intelligiblen Formen im intellectus possibilis aufgenommen werden, real von diesem und von der Seele selbst verschieden. Außerdem, wenn die Potenzen sich nur durch ihre Beziehungen von der Seelensubstanz und voneinander unterscheiden, dann folgt daraus, daß weder der intellectus agens noch der intellectus possibilis je eine einzige Potenz sind. Denn der intellectus agens

¹ Vgl. M. Grabmann, Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von Aquin. Die pädagogische Hochschule 3 (1931) 60–68.

hat eine andere Beziehung zu den Phantasmata und eine andere Beziehung zum intellectus possibilis. Ebenso hat der intellectus possibilis eine andere Beziehung zu den Prinzipien und eine andere Beziehung zu den Konklusionen. Also wird auch er keine einzige Potenz sein.

Heinrich von Gent, den M. De Wulf als „un penseur eclectique et personnel“ charakterisiert, handelt hauptsächlich in zwei Quaestionen seiner monumentalen Quodlibeta, in welchen die philosophischen Kontroversen an der Pariser Universität sich widerspiegeln, über den intellectus agens: Quodl. VIII qu. 12: Utrum intellectus agens intelligat; Quodl. XIII qu. 8: Utrum intellectus agens pertineat ad imaginem in anima. Entscheidend für die Lehre des Doctor sollemnis vom intellectus agens ist seine Anschauung, daß zwischen Seelensubstanz und Seelenkräften kein realer Unterschied besteht. Damit hängt auch seine Leugnung des Vorhandenseins einer species intelligibilis zusammen. „Zur intellektuellen Erkenntnis bedarf es keiner Spezies von seiten des Objektes, denn das Objekt, wie es im Phantasiebild enthalten ist und durch den tätigen Intellekt universellen Charakter erhalten hat, ist dem leidenden Verstande gegenwärtig und mit ihm in Vereinigung, weil das sinnliche Vorstellungsvermögen, in dem die Phantasiebilder ruhen, und die intellektive Kraft sich in der gleichen unteilbaren Seelensubstanz treffen. Somit kann das quiditativ-universelle Objekt direkt auf den Intellekt einwirken, ohne irgendwelcher eingepägten Erkenntnisform oder species intelligibilis zu bedürfen.“²

Der intellectus agens ergießt sein Licht über den intellectus possibilis und befähigt ihn, den Erkenntnisakt selbst zu setzen. Durch die Lichtstrahlen des tätigen Intellekts tritt auch das Universelle in den Phantasiebildern hervor und wird für den intellectus possibilis erkennbar. „Der intellectus agens ist nicht das Subjekt des Erkennens, sondern nur ein Instrument, ein Lichtwerfer, ein Habitus ut Lux, die Ratio coadjuvans. Wie die Farbe dem Auge ohne Beleuchtung nicht sichtbar ist, so bedarf

¹ M. De Wulf, l. c. 303.

² R. Braun, Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent, Freiburg (Schweiz) 1916, 28.

es zum Erkenntnisakt des Lichtes des tätigen Verstandes.“¹ Gegen diese Auffassungen des Heinrich von Gent, besonders gegen seine Leugnung des realen Unterschiedes zwischen Seelensubstanz und Seelenpotenzen, haben namentlich die Vertreter und Verteidiger des thomistischen Systems damaliger Zeit Stellung genommen. Im Cod. B V 22 der Universitätsbibliothek zu Basel sind von fol. 141r bis 168v *opinioniones contrarie Henrici de Gandavo a S. Thoma* zusammengestellt. Für uns einschlägig ist die Darlegung: *De illa questione: Utrum anima sit sua potentia* (142r–142v). Ich verweise hier auch auf die Gegenschriften welche die drei Dominikanertheologen Hervéus Natalis, Bernhard von Auvergne und Robertus de Colletorto gegen die *Quodlibeta* des Heinrich von Gent verfaßt haben. Dieselben haben hier in allen Fragen, in denen zwischen Heinrich von Gent und Thomas von Aquin ein Gegensatz besteht, ausführlich den thomistischen Standpunkt verteidigt. Hier ist natürlich auch zur Lehre Heinrichs von Gent über den *intellectus agens* viel ausführlicher Stellung genommen, als dies in unserem Baseler Traktat der Fall ist.

10. Gottfried von Fontaines.

Darstellung.

Die Ansicht des Gottfried von Fontaines geht dahin, daß der *intellectus agens* mit dem Gedächtnis real identisch ist, hingegen vom *intellectus possibilis* sich unterscheidet. Die Identität von *intellectus agens* und Gedächtnis wird dadurch bewiesen, daß ein und dasselbe dem *intellectus agens* und dem Gedächtnis zugeteilt wird. So ist es Aufgabe des Gedächtnisses, die Spezies aufzubewahren. Die nämliche Aufgabe kommt auch dem *intellectus agens* zu, dessen Funktion es ist, alles zu machen.

Kritik.

Diese Theorie ist nicht richtig. Denn das Gedächtnis, insofern es ein Teil des Gottesebenbildes in der Seele ist, bezeichnet nicht etwas vom *intellectus possibilis* Verschiedenes, sondern fällt sach-

¹ R. Braun, a. a. O. 33.

lich mit dem intellectus possibilis zusammen, insofern dieser die intelligiblen Spezies aufnimmt und aufbewahrt. Wenn Aristoteles sagt, daß die Seele der Ort der Spezies ist, so ist damit nicht die ganze Seele, sondern nur der Intellekt gemeint. Memoria wird hier nach Analogie des sinnlichen Gedächtnisses genommen, dessen Aufgabe es ist, die species sensibiles aufzubewahren. Wie nun der intellectus possibilis real vom intellectus agens verschieden ist, so ist der intellectus agens auch real vom Gedächtnis verschieden. Was die Begründung betrifft, welche Gottfried von Fontaines für seine These gibt, so bewahren intellectus agens und memoria die intelligiblen Spezies auf verschiedene Weise auf, der intellectus agens virtualiter et effective, da es ihm zukommt, alles zu machen, das Gedächtnis subiective, insofern es der Aufbewahrungsort der Spezies ist.

Gottfried von Fontaines, dessen Quodlibeta denjenigen des Heinrich von Gent würdig an die Seite gestellt werden können, teilt in der Erkenntnislehre nicht den Augustinismus des Doctor solemnis. M. De Wulf rühmt die lichtvolle Klarheit der Erkenntnislehre Gottfrieds von Fontaines:¹ „L'idéologie de Godefroid est d'une clarté et d'une pénétration que nous n'avons rencontrées chez aucun scolastique.“ Die Theorie vom intellectus agens, welche in unserem Baseler Traktat als Ansicht dieses Scholastikers vorgeführt und widerlegt wird, ist von Gottfried von Fontaines in Quodl. V qu. 8 entwickelt worden:² Utrum intellectus agens sit imaginis certa pars, quae dicitur memoria. Nachdem er gegen die Illuminationstheorie des Augustinismus und gegen die Annahme des intellectus agens als eines außerhalb des Menschen befindlichen Lichtes sich gewendet hat, gibt er folgende Antwort: Sed quia communiter et rationabiliter tenetur, quod intellectus agens sit aliquid animae et ad ipsam mentem pertineat, videtur quod ad imaginem debeat pertinere et ad memoriam reduci; non tamen sic, quod per se sit prima pars imaginis, intellectus possibilis secunda, et voluntas tertia; sed in constituendo imaginem aliquo modo concluditur cum intellectu possibili. Gottfried gibt hiefür eine ausführliche Begründung.

¹ M. De Wulf, a. a. O. 295.

² Les Quodlibets cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines par M. De Wulf et J. Hoffmans (Les Philosophes Belges III), Louvain 1914, 29–32.

Auch die nächstfolgende quaestio (Quodl. V qu. 9) hat den intellectus agens zum Gegenstand: *Utrum intellectus agens habeat operationem in aperta visione essentiae divinae*. Der Verfasser unserer Baseler Abhandlung nimmt zu diesen Darlegungen Gottfrieds von Fontaines nicht Stellung, obschon sie doch zu dem Thema der quaestio: *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente in unmittelbarer Beziehung stehen*. Die quaestio 10: *Utrum intellectus agens efficit aliquam dispositionem circa phantasmata* ist für die Abstraktions- und auch Universalienlehre des Gottfried von Fontaines sehr bedeutsam. In einer von J. Hoffmans, dem verdienten Herausgeber der *Quodlibeta* Gottfrieds von Fontaines, aufgefundenen und edierten Zusammenstellung der Lehrverschiedenheiten und Neuerungen dieses Scholastikers (*Tabula super novem quodlibet Godefridi quantum ad articulos et loca in quibus dissentit ab aliis et hoc a quinto quodlibet et sic deinceps*) sind auch diese zwei Quaestionen über den intellectus agens angeführt:¹ item quaestione octava, nota, quomodo intellectus agens spectat ad imaginem in quantum coniunctus est intellectui possibili continenti habitus intellectuales, et sic habet rationem memoriae et parentum respectu notitiae habitualis.

Item quaestione decima nota pulchra quantum ad operationem quam habet intellectus agens circa phantasmata. Et de hoc sexto quodlibet, quaestio decima quinta.

11. Jakob von Viterbo.

Darstellung.

Die elfte Meinung ist diejenige des Jakob von Viterbo. Derselbe lehrt, daß der intellectus agens real dieselbe Potenz mit dem intellectus possibilis ist. Er beweist dies also. Wie der Wille ein und derselbe bleibt, wenn er bewegt und bewegt wird, wenn er in bezug auf sich selbst aktiv oder passiv ist, so ist auch der Intellekt ein und derselbe, wenn er aktiv und wenn er passiv ist. Nun ist aber der intellectus possibilis passiv. Also sind intellectus agens und intellectus possibilis real identisch.

¹ J. Hoffmans, *La Table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines. Hommage à Maurice De Wulf*, *Revue Néoscholastique* 36 (1934) 412-436.

Kritik.

Diese Theorie ist unhaltbar. Denn Aristoteles beweist im dritten Buche seiner Schrift *De anima* (cap. 5) den Satz, daß der intellectus agens von allem Stofflichen getrennt, unveränderlich und unvermischt ist, daraus, daß das Wirkende immer höher steht als das Leidende und das Prinzip (die bewirkende Ursache) als die Materie. Diese Eigenschaften sind aber am intellectus possibilis nachgewiesen. Daraus folgt, daß sie um so mehr dem intellectus agens zukommen. Diese ganze Beweisführung würde aber hinfällig sein, wenn die beiden Potenzen: intellectus agens und intellectus possibilis ein und dasselbe wären. Denn dann würde ein und dasselbe durch das Gleiche mit Hinsicht auf das Gleiche bewiesen werden. Auch die Analogie vom Willen ist nicht zutreffend. Wenn auch der Wille beim Gegenwärtigsein eines Objekts sich zur Setzung des Aktes bewegt, und wenn er auch, nachdem er durch den Zweck aktuiert ist, sich auf dasjenige hinbewegt, was zum Zwecke hinführt, so ist doch der Wille nicht aktiv hinsichtlich seines Objekts. Im Gegenteil, es bewegt ihn aktiv das Gut, das ihm durch den Intellekt vorgestellt ist. Wenn deshalb der Wille sich selbst bewegt, dann führt er nicht sein Objekt aus der Potenz in den Akt über, wie der intellectus agens das der Potenz nach Intelligible zu einem dem Akt nach Intelligiblen macht.

Der Augustinertheologe Jakob von Viterbo,¹ ein Schüler des Aegidius von Rom, voll Bewunderung für Thomas von Aquin, von dessen Lehrmeinungen er jedoch nicht selten abgeht, hat in seinen ungedruckten *Quodlibeta* (*Quodl.* I qu. 12) eine ausführliche *Quaestio* über den intellectus agens (Cod. 341/III [Irmischer 368] der Universitätsbibliothek zu Erlangen; fol. 148v–153r). Mit der ihm eigentümlichen Klarheit bringt er die Anschauungen anderer und seine eigene Theorie zur Darstellung. Er gliedert seine Untersuchung also: *Ad huius questionis dissolutionem procedendum est hoc modo. Primo enim ad ipsius*

¹ Über Jakob von Viterbo siehe M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* II⁶, Louvain-Paris 1936, 290 u. 292. – H. X. Arquillière, Jacques de Viterbe. *Dictionnaire de Théologie catholique* VIII (1924) 313–319. – M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1936, 490–511.

questionis intellectum distinguendum est de intellectu agente. Secundo videndum est, quid de intellectu agente opinati sunt tam antiqui philosophi quam posteriores doctores et quid sit in eorum opinionibus dubitabile. Tertio tangendus est quidam alius modus dicendi de intellectu agente satis rationabilis. Quarto quia etiam iste modus dubitationem videtur habere, ideo circa ipsum movenda sunt quedam dubia et solvenda (fol. 149r). Dieser modus dicendi de intellectu satis rationabilis, seine eigene Ansicht wird von Jakob von Viterbo auf folgende Weise entwickelt und begründet: Nominatis igitur summarie diversis opinionibus de intellectu agente tertio tangendus est quidam alius modus dicendi de ipso, qui mihi apparet inter ceteros esse rationabilior et melior antiquorum doctrine maxime Augustini et Boetii satis consona. Est autem modus talis, quod intellectus agens est quidem aliqua potentia anime rationalis, non tamen alia secundum rem absolutam ab intellectu possibili, sed una et eadem potentia dicitur possibilis et agens licet non eodem modo. Quod quidem faciliter potest intelligi et explicari, si considerentur que superius in questione de voluntate dicta sunt. Sicut enim eadem potentia voluntatis dicitur movens et mota, activa et passiva, sic et in intellectu per omnia hoc dicendum est hoc excepto, quod voluntas in sua motione libera est, intellectus autem non. Unde in-tuentibus, que in illa questione sunt dicta, non esset opportunum hic multa adducere (fol. 150r). Jakob von Viterbo bringt allerdings noch viele Beweise und setzt sich ausführlich bis zum Schlusse der quaestio mit Einwendungen und Schwierigkeiten, die gegen seine Anschauung erhoben wurden, auseinander. Der Anonymus unseres Baseler Textes hat ohne Zweifel bei der Darstellung und Kritik der opinio des Jakob von Viterbo diese quaestio vor sich gehabt.

12. Durandus.

Darstellung.

Die zwölfte Ansicht ist diejenige des Durandus. Derselbe stellt die Behauptung auf, daß es überhaupt keinen intellectus agens gibt. Die Potenzen werden durch ihre Akte erkannt. Wenn man also behaupten will, daß ein intellectus agens in der Seele

vorhanden ist, so kann dies nur geschehen wegen der Tätigkeit, die der intellectus agens am Phantasma ausübt. Diese Tätigkeit besteht darin, daß der intellectus agens in die Phantasiebilder etwas eindrückt oder aus ihnen abstrahiert. Aber keine dieser beiden Tätigkeiten besteht in Wirklichkeit, wie eingehend bewiesen wird. Es kann von keinem Eindrücken oder Einfließen die Rede sein, weil eine solche einfließende Tätigkeit körperlich wäre. Denn die Kraft, die in einen Körper aufgenommen wird, ist körperlich und hat für die geistige Tätigkeit keinerlei Bedeutung. Auch eine abstrahierende Tätigkeit scheidet aus. Denn entweder erkennt der intellectus agens die Abstraktion oder er erkennt sie nicht. Wenn nicht, dann ist es eine zufällige Tätigkeit. Wenn ja, dann ist die Tätigkeit des intellectus possibilis überflüssig, was falsch ist. Der Obersatz ist evident, weil die Tätigkeit die Form uns kundmacht.

Kritik.

Diese Theorie ist falsch und widerstreitet auch der Lehrmeinung des Aristoteles. Man braucht bloß den Wortlaut der aristotelischen Lehre vom intellectus agens entgegenzuhalten. Auch die Begründung, welche Durandus für seine Ansicht anführt, ist nicht beweiskräftig. Wenn im Untersatz gesagt wird: Der intellectus agens übt keine einfließende Tätigkeit aus, weil dies eine körperliche Kraft wäre, so ist darauf zu erwidern, daß körperliche Kraft in einem dreifachen Sinne genommen werden kann, einmal dem Subjekt und der Wirkung nach, wie eine Kraft im Feuer ist, nämlich die Wärme, sodann der Wirkung und nicht dem Subjekt nach, wie eine Kraft in den Formen ist, endlich dem Subjekt und nicht der Wirkung nach, wie eben die Kraft, die vom intellectus agens auf die Phantasiebilder überfließt. Was den zweiten Teil des Untersatzes betrifft, in welchem gesagt wird: Entweder erkennt der Intellekt die Abstraktion usw., so verneine ich dies. Die abstrahierende Tätigkeit des intellectus agens ist keine zufällige, da sie eine natürliche Tätigkeit ist.

Unser Anonymus hat ohne Zweifel die Darlegungen vor sich, die Durandus in der ersten antithomistischen Redaktion seines Sentenzenkommentars (um 1308) über den Intellectus agens gegeben hat. Herveus Natalis hat in seiner Schrift: *De articulis*

pertinentibus ad IV libros sententiarum Durandi zu dieser Auffassung des Durandus Stellung genommen: *Secundus articulus, quem ponit distinctione 3. questione ultima primo articulo positionis ad improbandum quendam modum recitatum ab eo, est, quod non est certum, quod intellectus agens sit supremum inter partes anime vel quod intellectus agens sit, quia etiam de hoc nihil dicit Augustinus. Istud solus ipse ponit. Herveus Natalis beweist demgegenüber im Anschluß an Aristoteles die Wirklichkeit des intellectus agens: Quod autem oportet ponere intellectum agentem manifeste ponit ratio Aristotelis in 3 de anima (Cm. 14383 fol. 93r).* Auch in den *Evidentie Durandelli contra Durandum*, einer anderen Gegenschrift gegen die erste Redaktion des Sentenzenkommentars des Durandus – ich benütze Cod. VIII 100 der Bibliotheca Rossiana (jetzt in der Vatikanischen Bibliothek) –, ist als vierter articulus gegen die Lehre des Durandus angeführt: *Quod intellectus agens est quedam potentia anime rationalis.* Ich kann bezüglich der hier einschlägigen literarhistorischen Probleme auf das abschließende Werk von J. Koch verweisen.¹

In der dritten Redaktion seines Sentenzenkommentars, die ja auch gedruckt ist, greift Durandus wie in anderen Fragen so auch in der Lehre vom intellectus agens auf die antithomistischen Thesen der ersten Redaktion zurück. Er stellt sich I. Sent. dist. 3 qu. 5 die Frage: *Utrum ponendus sit intellectus agens.*² Er gibt hierauf zur Antwort: *Responsio. Quia potentie innotescunt per actus: operatio etiam facit scire formam ut assumptum est in arguendo: ideo si necessarium est ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum intelligendi: operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmata vel nisi in intellectum possibilem: sed nec in fantasmata nec in intellectum possibilem habet aliquam actionem, ut declarabitur. Ergo ficticium est ponere intellectum agentem.* Durandus bringt darauf eine eingehende Begründung.

¹ J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil, Literarhistorische Grundlagen*, Münster 1927.

² *Expectatissime et suo modo laudatissime in quattuor sententiarum libros questionum plurimarum resolutiones Magistri Durandi de sancto Porciano . . . a Magistro Jacobo Merlino recognite et genuino iudicio illustrate. Parisiis 1508 fol. XXVIIv-XXXr.*

Das Vorhandensein eines intellectus agens wurde längst vor Durandus schon durch Wilhelm von Auvergne in Abrede gestellt: *Figmentum igitur est et vanissima positio intellectus agentis* (*De anima* VII, 3).¹ Freilich dürfte die Auffassung Wilhelms von Auvergne, der aus ganz anderen Erwägungen als Durandus die Wirklichkeit des intellectus agens verneint, sich in der Linie der in unserem Basler Traktat an zweiter Stelle aufgeführten *opinio quorundam theologizantium* bewegen.

13. Ansicht (anonym).

Darstellung.

Die dreizehnte Ansicht geht dahin, daß der intellectus possibilis immer in der Seele ist, der intellectus agens aber von außen in die Seele eintritt und den intellectus possibilis vervollkommnet und daß der intellectus possibilis in höherem Grade der Seele natürlich ist als der intellectus agens. Auf diese Theorie läßt sich auch die Ansicht gewisser Autoren zurückführen, daß der intellectus agens eine Potenz ist, die aus dem Inneren der Seele hervorquillt, der intellectus agens aber ein Licht, das von einem äußeren Prinzip herkommt. Dieses Licht ist in der Seele wie das Licht im Monde, aber nicht als Licht vom Monde, sondern als Licht von der Sonne.

Kritik.

Gegen diese Ansicht kann geltend gemacht werden: Einem eigentümlichen Passiven entspricht ein eigentümliches Aktives. Nun aber verhalten sich nach den Vertretern dieser Theorie intellectus agens und intellectus possibilis wie Aktives und Passives. Wenn also eines von diesen beiden in der Natur der Seele wurzelt und der Seele natürlich ist, dann ist dies auch beim anderen der Fall. Es scheint sogar der intellectus agens mehr natürlich zu sein als der intellectus possibilis, da ja die Tätigkeit die Form verrät. Die Tätigkeit des intellectus agens ist naturhaft und wirkt

¹ M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster 1893. – Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*¹¹, Berlin 1928, 365. – M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* II^o, 81.

immer naturhaft, ob wir wollen oder nicht. Nicht trifft dies aber bei der Tätigkeit des intellectus possibilis zu, weil wir erkennen, wann wir wollen. Also scheint der intellectus possibilis nicht mehr für die Seele natürlich zu sein als der intellectus agens, sondern vielmehr umgekehrt. Fernerhin: Der intellectus agens ist entweder eine natürliche oder eine übernatürliche Seelenkraft. Wenn er eine natürliche Seelenkraft ist, dann entspringt er aus der Natur der Seele zugleich mit den anderen Seelenkräften und zugleich mit der Natur der Seele wie die Wärme im Feuer und mit dem Feuer. Er tritt also nicht erst irgendwann in die Seele ein. Wenn das zweite der Fall ist und der intellectus agens eine übernatürliche Kraft ist, dann erkennen wir, weil er ein gewisses Licht ist, alles, was wir erkennen, im übernatürlichen Lichte.

Ich konnte bisher den Vertreter dieser Anschauung auf Grund von Texten nicht feststellen. Die Wendung: „intellectus agens de foris ingreditur“ bezieht sich auf die aristotelische Lehre, daß der νοῦς von außen (ἐξῆραθεν) in den Körper Eingang findet (De generatione animalium II, 3).

14. und 15. Dietrich von Freiberg

14. Darstellung.

Die vierzehnte Ansicht ist diejenige des Magister Dietrich von Freiberg (magister Theodericus): Der intellectus agens ist ein und dasselbe wie das versteckte, unbewußte Erkennen (intelligere abditum). Er beruft sich auf Augustinus, der das intelligere, das geistige Erkennen, in ein verstecktes, unbewußtes, aktuales und in ein offenes gliedert (intelligere abditum actuale et apertum). Das Vorhandensein dieses intelligere abditum wird aus Augustinusstellen erwiesen und erklärt. Dietrich bringt zwei Texte aus De trinitate. An der ersten Stelle sagt Augustinus:¹ „So werden wir darauf hingewiesen, daß in dem Abgrund unseres Geistes eine Art von Kenntnissen gewisser Dinge ruht, daß diese dann

¹ De Trinitate I. XIV c. 7. Ich bringe die deutsche Übersetzung nach: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus (Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe, Band XIV), München 1936, 220.

gewissermaßen in die Mitte hineinschreiten und gleichsam offen in das Blickfeld des Geistes treten, wenn man an sie denkt.“ An der anderen Stelle äußert sich Augustinus so:¹ „Aber dort ist die abgründige Tiefe unseres Gedächtnisses, wo wir auch jene Inhalte finden, die wir zum ersten Male denken und wo das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört, als Wissen vom Wissen, Schau von Schauen, und als Einsicht von Einsicht; im Denken nämlich erscheint die Einsicht, welche von jener Einsicht stammt, die schon im Gedächtnis war, aber verborgen.“ Auf Grund dieser Augustinustexte kann man sagen, daß in uns ein intelligere abditum, ein verstecktes, unbewußtes, verborgenes geistiges Erkennen sich findet.

Kritik.

Das ist aber an sich betrachtet nicht richtig. Diese Verborgenheit (*latentia*) rührt nämlich entweder von seiten des Objekts her, so daß das intelligere abditum allen verborgen ist, oder sie rührt vom Erkennenden her in dem Sinne, daß es dem Erkennenden verborgen ist, daß er ein solches Objekt erkennt. Das erste trifft nicht zu. Jedwedes liegt insoweit offen und klar, als es erkannt ist. Das intelligere abditum ist allen aktuell bekannt, weil alles, was geistig erfaßt wird, auch erkannt wird. Also besteht hier keine Verborgenheit von seiten des Objektes. Denn zu sagen, daß der Mensch etwas aktuell erkennt und doch dasselbe nicht bemerkt oder bemerken kann, ist eine grundlose Behauptung. Wie eine Tätigkeit, die ins Leere geht, eben leer ist, so verhält es sich auch mit diesem versteckten und nicht erkannten Erkennen. Fürs zweite: Je aktueller und vollkommener etwas erkannt wird, desto mehr ist es dem Erkennenden offenbar. Nun ist aber nach den Vertretern dieser Ansicht diese Erkenntnis (nämlich das intelligere abditum) die vollkommenste, weil sie *per essentiam*, wesentlich sich vollzieht und niemals unterbrochen wird. Folglich ist sie die vollkommenste Erkenntnis. Fürs dritte: Nach Aristoteles ist es unmöglich, daß wir die vornehmsten *Habitus* in unserer Seele besitzen und nichts darum wissen. Also können um so weniger die vornehmsten Akte unserem Bewußtsein entzogen

¹ De Trinitate I. XV c. 26 n. 40. M. Schmaus, a. a. O.

sein. Das geistige Erkennen ist aber der vornehmste Akt. Also ist es unmöglich, daß ein solches intelligere abditum, ein solches verstecktes und unbewußtes Erkennen in uns sich befindet. Unstichhaltig ist auch die Behauptung mancher, daß diese Akte uns verborgen sind wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem offenen Erkennen (*intelligere patens*), ähnlich wie der Akt der übernatürlichen Liebe uns wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Akt der natürlichen Liebe verborgen ist. Doch auch dies ist hinfällig. Denn diese Akte des *intelligere abditum* und *intelligere patens* sind nach Dietrich sehr verschieden. Der eine vollzieht sich *per essentiam*, der andere *per speciem*, der eine ist ununterbrochen, der andere unterbrochen, der eine ist durch Phantasiebilder vermittelt, der andere nicht.

Weiterhin zeige ich, daß diese Auffassung vom *intelligere abditum* den Gedanken des hl. Augustinus nicht entspricht. Das *intelligere abditum* ist nämlich im Sinne des hl. Augustinus kein aktuelles, sondern ein habituelles *intelligere abditum*. Was den ersten der angeführten Augustinustexte betrifft, so wird die wahre Lehrmeinung des hl. Augustinus uns durch ein Beispiel klar, das er unmittelbar vorher bringt und an welchem er dartut, wie einer, der zugleich in der Musik und Geometrie zu Hause ist, Kenntnis von der Musik hat. Dieser Musiker kennt zwar die Musik, aber er liebt sie jetzt nicht, da er nicht an sie denkt.¹ Diese Kenntnis ist offensichtlich eine habituale und nicht, wie diese Autoren meinen, eine aktuale. Und selbst wenn ein solches *intelligere abditum actuale* nach Augustinus wirklich zu Recht bestünde, dann wäre dasselbe noch nicht identisch mit dem *intellectus agens* im aristotelischen Sinne. Averroes sagt: „Wenn die Allgemeinbegriffe getrennt im Sinne der platonischen Ideen gewonnen würden, wäre es für Aristoteles nicht nötig gewesen, einen *intellectus agens* anzunehmen.“ Augustinus, der ganz von der Philosophie Platos durchdrungen war,² hat so wenig einen *intellectus agens* angenommen wie Plato selbst.

Ich zeige noch Folgendes: Nehmen wir an, es sei das, was von den Vertretern dieser Theorie zur Wahrung des Gottesebenbildes

¹ M. Schmaus, a. a. O. II, 230.

² Vgl. über diese platonische Einstellung Augustins Thomas, S. Th. I qu. 84 a. 5.

in der Seele als etwas Seelisches eingeführt wird, wirklich der intellectus agens, so ist damit keineswegs das Gottesebenbild gewahrt. Zur imago, zum Gottesebenbild in der menschlichen Seele ist nämlich die Erzeugung eines Wortes erforderlich. Zur Erzeugung des Wortes gehört aber eine aktuelle und offenkundige Erkenntnis. Denn nach Augustinus ist das Wort „cum amore notitia“. Wenn also der intellectus agens dasselbe ist wie das intelligere abditum, dann wird dadurch kein Wort erzeugt. Es kommt demnach dieses intelligere abditum für das Gottesebenbild im Menschen nicht in Betracht.

15. Darstellung.

Nachdem wir gesehen haben, daß die Annahme eines intelligere abditum actuale eine Fiktion bedeutet, müssen wir auf eine andere Theorie des Magister Dietrich eingehen, auf seine Behauptung, daß der intellectus agens eine Substanz und ein intellectus per essentiam sei. Für den ersten Teil dieser Behauptung, daß der intellectus agens eine Substanz sei, bringt Dietrich eine Reihe von Beweisen. Fürs erste: Das ist in Wirklichkeit eine Substanz, worin sich wahrhaft und eigentümlich das Ebenbild der Trinität findet. Dies ist aber beim intellectus agens der Fall. Also ist er eine Substanz. Beweis des Obersatzes: Ebenbild (imago) ist eine Gleichförmigkeit auf Grund der Konsubstantialität der Natur. Die Gleichförmigkeit bloß in den Akzidentien ist keine imago, in der Quantität ist diese Gleichförmigkeit Gleichheit, in der Qualität Ähnlichkeit. Fürs zweite ist die Gottesebenbildlichkeit eine gewisse Gleichförmigkeit mit Gott in bezug auf die Einheit der Wesenheit und die Dreiheit der Personen. Es ist aber unmöglich, daß in einem Akzidens sich zugleich die Einheit der Wesenheit und die aus dem aktiven und passiven Ursprung herrührende Verschiedenheit findet. Also ergibt sich die gleiche Schlußfolgerung wie vorher. Fürs dritte sagt Augustinus: Kein Akzidens tritt über die Sphäre seiner Substanz hinaus. Nun liebt aber unser Geist mit derselben Liebe, womit er sich liebt, auch andere Objekte und er erkennt mit derselben Erkenntnis, mit der er sich erkennt, auch anderes. Also ergibt sich das gleiche, daß nämlich der intellectus agens Substanz ist.

An zweiter Stelle beweist Magister Dietrich, daß der intellectus agens ein intellectus per essentiam ist und er führt hierfür zwei Gründe an. Fürs erste, weil der Intellekt sich selbst per essentiam erkennt, fürs zweite, weil er alles andere erkennt. Der erste Beweis ist also gegliedert: Jeder intellectus per essentiam erkennt sich selbst per essentiam. Beim intellectus agens trifft dies aber zu. Also ist er ein intellectus per essentiam. Der Untersatz wird also bewiesen. Was ein solches durch seine Wesenheit in concreto ist, ist ein solches auch durch seine Wesenheit kraft der formalen Abstraktion. So ist z. B. der Mensch durch seine Wesenheit Mensch, also ist er auch durch die humanitas wesenhaft Mensch. Wie also der intellectus agens durch die Wesenheit intellectus ist, so ist er auch durch die intellectualitas intellectus. Wie also die humanitas im Menschen ist, so hat auch die intellectualitas auf eine ihr eigentümliche Weise die ratio principii formalis in bezug auf die Wesenheit in sich. Das ist aber nichts anderes als das auf intellektuelle Weise sich betätigende Versenken des Intellekts in sich selbst und das Sicherkennen des Intellekts durch die Wesenheit. Ein zweites Argument dafür, daß der Intellekt sich selbst per essentiam erkennt, ist folgendes. Der intellectus agens ist getrennt, unvermischt und ohne ihm wesensfremde Naturbestandteile. Also ist das, was in ihm tätig ist, seine Natur, eine Tätigkeit durch seine Wesenheit.

Kritik.

Der erste Beweis für die These, daß der intellectus agens eine Substanz ist, ist nicht stichhaltig. Wenn der intellectus agens eine Substanz ist, dann ist er entweder eine substantia separata oder er ist die Substanz, die die Seele selber ist, oder er ist der vornehmere Teil der Seelensubstanz. Er ist keine substantia separata. Denn sonst kämen wir auf die Theorien vom intellectus agens als einer substantia separata zurück, die wir schon früher widerlegt haben. Auch das Zweite ist nicht annehmbar, da sonst die Substanz der Seele intellectus per essentiam wäre und so die Verbindung mit dem Körper keinen Sinn hätte. Auch nicht das Dritte, da die Wesenheit der Seele absolut einfach ist. Übrigens ist auch aus der richtig verstandenen Lehre des Aristoteles ersichtlich, daß der intellectus agens keine Substanz ist. Aristoteles

bezeichnet nämlich den intellectus agens als habitus und als lumen. Unter habitus verstehen wir aber nicht etwas durch sich selbst Subsistierendes, und lumen ist nach Aristoteles lux participata. Also ist nach Aristoteles der intellectus agens keine Substanz. Nach Aristoteles sind intellectus agens und intellectus possibilis in der Seele nicht als Teil im Ganzen. Es hat auch keine Substanz in das Wesen der Seele Einlaß außer Gott. Also sind beide: intellectus agens und intellectus possibilis als eigene Akzidenzien in der Seele als ihrem Subjekt

Auch der Beweis, der aus der Gottesebenbildlichkeit für den Substanzcharakter des intellectus agens geführt wird, ist hin-fällig. Das geschaffene Gottesebenbild in unserer Seele befindet sich in einem großen Abstand von der imago increata, von dem unerschaffenen Urbild des dreieinigen Gottes. Die Verschiedenheiten sind hier viel größer als die Ähnlichkeiten. Wohl besteht eine Übereinstimmung zwischen der Einheit der Wesenheit und der Supposita in Gott und der Verschiedenheit der Personen im Geschöpflichen sowohl in bezug auf den Ursprung wie auch in bezug auf die Gleichheit. Es kann nämlich, was die eine Potenz zu tun vermag, auch die andere vollbringen. So kann das, woran sich das Gedächtnis zu erinnern vermag, der Wille wollen und der Verstand denken. Hierin und in Ähnlichem besteht Übereinstimmung. Aber es sind auch große Verschiedenheiten vorhanden. In Gott sind die supposita Substanzen, die Potenzen der Seele hingegen sind Akzidenzien. Die supposita sind etwas Subsistierendes, die Potenzen etwas Inhärierendes. In Gott sind die Supposita principaliter tätig, in der Seele ist eine Potenz durch die andere tätig. Und so bestehen noch viele andere Verschiedenheiten. Man kann auch sagen, daß dasjenige, in welchem die geschöpfliche imago sich als im Subjekt der Potenz befindet, Substanz ist und dies in bezug auf die Einheit der Wesenheit, d. h. in bezug auf die Wesenheit der Seele. Hingegen ist dasjenige, was für die geschöpfliche seelische imago nächstes, nicht erstes tragendes Subjekt ist im Vergleich mit der Trinität der göttlichen Personen nicht eine Substanz, sondern es handelt sich hier um Potenzen oder Tätigkeiten dieser Potenzen. Was den zweiten Beweis betrifft, so ist zu sagen: Zum Begriff der imago increata gehört die Einheit der Wesenheit und die Unterschiedenheit von

Verschiedenem innerhalb dieser Wesenheit auf Grund von Ursprüngen. Zum Begriff der *imago creata* reicht hin die Einheit der Wesenheit, verbunden mit der Unterschiedenheit von verschiedenen Realitäten, die zur gleichen Wesenheit in der Form von Potenzen und Eigenschaften gehören, in welchen gegenseitig Ordnung und Ursprung besteht. Es ist auch zu beachten, daß manche sagen, daß der *intellectus agens* überhaupt nicht zur *imago* gehört, und dies damit begründen, daß seine Tätigkeit nicht das Ewige, sondern etwas Materielles, nämlich die Phantasiebilder, zum Gegenstande hat. Wieder andere sagen, daß der *intellectus agens* zur *imago* nicht als eine spezielle von den anderen Seelenkräften unterschiedene Potenz gehört, sondern als etwas Gewisses, allen Potenzen Gemeinsames, wonach die Tätigkeit des *intellectus agens* sich auf das richtet, woran sich das Gedächtnis erinnert, was der Wille erstrebt und was der *intellectus possibilis* erkennt.

Was den dritten Beweis, der sich auf den Satz: *nullum accidens excedit suum subiectum* stützt, betrifft, so ist dies wohl richtig in bezug auf das Sein, aber nicht in bezug auf das Tätigsein. Wie die Wärme etwas anderes erwärmt, so treten auch Verstand und Wille über die Sphäre ihres Subjekts, d. h. über die Wesenheit der Seele, nicht im Sein, wohl aber im Tätigsein hinaus, indem sie von sich verschiedene Gegenstände erkennen und erstreben.

Auch die zweite These, daß der *intellectus agens intellectus per essentiam* ist und immer erkennt, ist als unrichtig abzulehnen. Es ergibt sich dies aus folgender Erwägung: Der Grund, warum die Seele mit dem Leibe verbunden ist, ist die Vollkommenheit der Seele oder des menschlichen Kompositums, nicht des Körpers. Wenn nun die Seele sich selbst und alles andere ohne *Phantasma* erkennen kann, dann ist sie umsonst mit dem Körper verbunden, da sie die Sinnesorgane des Körpers zum Erkennen nicht nötig hat. Dies ist aber falsch. Also ist auch die Behauptung, daß der Intellekt immer durch sich und ohne *Phantasma* erkennt, als falsch zu erachten. Weiterhin: Nach Aristoteles sind die Formen der Dinge wie die Zahlen. Je mehr aber eine Zahl sich der Einheit nähert, desto einfacher ist sie.

Analog ist auch eine Form, je näher sie Gott kommt, um so einfacher und auch um so vollkommener. Die Engel stehen dem

ersten Prinzip näher als die Menschen, also sind sie auch einfacher, vornehmer und vollkommener. Aber auch die Engel erkennen weder sich noch das andere durch ihre eigene Wesenheit. Heißt es doch im *Liber de causis*: Jedes rein geistige geschaffene Wesen ist voll von Formen (*Omnis intelligentia est plena formis*). Fernerhin ist es aristotelische Lehre, daß all unsere Erkenntnis ihren Anfang von den Sinnen nimmt. Deshalb bemerkt auch derselbe Aristoteles, daß, wenn ein Sinn fehlt, auch das Wissen um den Gegenstand, den dieser Sinn erkennt, fehlt. Das wäre aber nicht der Fall, wenn der Intellekt sich und alles andere *per essentiam* erkennen würde.

Auch die Gründe, welche von Magister Dietrich für seine obige These angeführt werden, halten bei näherer Prüfung nicht Stand. Was den ersten Beweis betrifft, so kann die Wendung: *intellectum esse per essentiam* in einem vierfachen Sinne verstanden werden. Fürs erste in dem Sinne, daß seine Wesenheit für ihn der Existenzgrund ist und daß nichts von dem, was er ist, akzidentell ausgesagt werden kann. Dies ist aber falsch, da Gott allein durch seine Wesenheit ist, alles andere aber durch Teilhabe ist. Fürs zweite kann diese Wendung so verstanden werden: *intellectus per essentiam* = *intellectus est intellectus per essentiam*. Dies kann wieder doppelt gedeutet werden: a) Der Intellekt erkennt durch seine Wesenheit, was aber unrichtig ist; b) Der Intellekt macht das, was nicht *actu intelligibile* ist, zu einem *actu intelligibile per essentiam*. In dieser zweiten Auffassung ist der *intellectus per essentiam* nicht formaliter, sondern virtualiter. In diesem Sinn kann man sagen, daß der *intellectus agens* ein *intellectus per essentiam* ist. In einem vierten Sinne kann das *intellectus per essentiam* so verstanden werden: *Intellectus per essentiam intelligit omnia per essentiam vel aliqua*. Das ist aber ebenfalls falsch. Denn so würde der *intellectus agens* durch seine Wesenheit existieren und durch seine Wesenheit erkennen. Hier ist noch zu beachten, daß die Präposition „per“ in der ersten dieser vier Bedeutungen von *intellectus per essentiam* das Sein selbst, in der zweiten und dritten Bedeutung die Tätigkeit und in der vierten Bedeutung Sein und Tätigkeit zugleich bedeutet.

In bezug auf den zweiten Beweis ist zu sagen: Die Bezeichnung des *intellectus agens* als *intellectus separatus* usw. hat nicht den

Sinn, daß er schlechthin von jeder anderen Natur getrennt ist und in keinem Subjekt als Potenz oder Akt ist. Weiterhin ist der intellectus agens nicht Intellekt im Sinne einer wesenhaften und formhaften Ausdrucksweise, sondern er wird Intellekt genannt und ist Intellekt seiner Wirksamkeit und Wirkung nach, ab effectu, weil er das, was der Potenz nach intelligibel ist, dem Akte nach intelligibel macht. Man kann deshalb ganz gut sagen: der intellectus agens ist ein agens per essentiam, aber nicht ein intellectus per essentiam, weil er per essentiam weder ist noch erkennt, sondern weil er ein Sein durch Teilhabe (per participationem) ist.

Die Denkergestalt des deutschen Dominikaners Dietrich von Freiberg ist uns nach der philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Seite durch die Forschungen und Editionen von E. Krebs und J. Würschmidt enthüllt worden.¹ Dietrich von Freiberg ist ein Denker eigener Prägung. Als Mystiker und in seiner ganzen Denkart steht er Meister Eckhart nahe. M. De Wulf faßt mit Recht diese beiden Männer in einem Paragraphen zusammen.² Was das Verhältnis zu Thomas von Aquin betrifft, so steht Dietrich von Freiberg in vielen Fragen besonders der Metaphysik und Psychologie im bewußten Gegensatz zu Thomas von Aquin, er ist ein deutscher Dominikaner von ausgesprochener antithomistischer Richtung. Bei Eckhart kann man von einem solchen bewußten Gegensatz zu Thomas im weiten Umfange nicht reden, wenn auch seine neuplatonische Einstellung ihn nicht als einen Vertreter der älteren Thomistenschule erscheinen läßt.

Die Lehre Dietrichs vom Intellekt, die hier für uns in Betracht kommt, ist, wie E. Krebs näher ausführt,³ eine Mischung der Lehren des Proklos, Augustinus und Aristoteles. Von Augustinus nimmt er die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit und vom Versteck der Seele. Letzteres setzt er dem intellectus agens gleich.

¹ E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, Freiburg 1906. – J. Würschmidt, Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke, Münster 1914.

² M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II⁶, 314–330.

³ E. Krebs, a. a. O. 100.

Die Lehre vom intellectus agens entwickelt Meister Dietrich in seinen Traktaten: *De intellectu et intelligibili* und *De visione beatifica*. Der erstere Traktat ist von E. Krebs ganz ediert,¹ der Traktat *De visione beatifica* ist von ihm nach Inhalt und nach seinen Hauptthesen analysiert worden.² Unser Anonymus in der Baseler Handschrift hat die Ausführungen in der Schrift *De visione beatifica* vor Augen gehabt. Ich bringe aus dem Anfang dieser Schrift nach Cod. F 72 fol. 88v–104r der Stadtbücherei Erfurt einen einführenden Text und verweise für eine nähere Darlegung der Lehre des Dietrich von Freiberg auf das Werk von E. Krebs: Sic igitur in proposito intelligendum quantum ad illam divine claritatis beatificam participationem, qua beati vident deum per essentiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum deus in natura nostra plantavit, quum hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad deum accedimus, quo etiam ad ymaginem et similitudinem facti sumus et hoc est intellectuale nostrum. Quod secundum Augustinum 14 de trinitate c. 13 et 14 et 15 cap. 13 in duo dividitur: unum, quo exteriori cogitationes informatione circa universalia versantur. Aliud autem, quod est in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et formali principio nascitur hoc, quod exteriori cogitatione a nobis agitur. Istud est, quod quamvis verbis aliis non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectu nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitamus secundum Augustinum. Quod vero patet, quod quidquid philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriori cogitatione secundum Augustinum et e converso. Considerata autem natura et conditione istorum duorum scilicet intellectus agentis et possibilis et comparatione ipsorum ad invicem et ad alia entia manifestum est, quod intellectus agens incomparabiliter preeminet et

¹ 117*–206*.

² 70*–82*.

gradu sue entitatis excedit intellectum possibilem et quod ipse est illud supremum, quod deus in natura nostra plantavit, et ideo ut premissum est, et per ipsum immediatam approximationem ad deum sortimur in illa beata visione. Ad cuius evidentiam quadruplici via procedendum est. Primo ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad deum. Secundo ratione sumpta ex ordine ipsius ad intellectum possibilem et ad alia entia. Tertio ostendendum, quod per intellectum possibilem impossibile est fieri illam immediatam unionem ad deum in beata visione. Quarto considerandus est modus illius beate visionis, que per intellectum agentem immediate proficit. Quantum ad primum considerata sunt quattuor. Primum, quod abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, in sua essentia vera est substantia. Secundum, quod in ipso expresse est similitudo et ymago divine substantie. Tertium, quod ex his sequitur videlicet, quod ipse est essentialiter dei capax. Quartum, quod perfecte in deum versus est per suam essentiam, que non differt ab eius operatione. Aus diesem Texte ist eine Übersteigerung des intellectus agens, der dem augustinischen abditum mentis identifiziert ist, gegenüber dem intellectus possibilis ersichtlich, die von der vorhergehenden Scholastik und namentlich auch von der thomistischen Auffassung ganz und gar abgeht.

Die Frage, ob der intellectus agens des Aristoteles mit der augustinischen intelligentia abdita gleichgesetzt werden könne, ist übrigens schon vor Dietrich von Freiberg an der Pariser Universität von dem Dominikanertheologen Ferrarius Catalaunus erörtert worden. Derselbe stellt sich in seinem 1275 entstandenen Quodlibetum (qu. 7) die Frage: Utrum intelligentia abdita, de qua loquitur Augustinus de Trinitate, sit idem quod intellectus agens (Cod. 376 der Bibliothèque de l'Arsenal fol. 228r-228v). Diese Frage wird im verneinenden Sinne beantwortet.¹

¹ Vgl. M. Grabmann, *Quaestiones tres fratris Ferrarii Catalani O. P. doctrinam S. Augustini illustrantes*. *Estudis Franciscans* (Barcelona) 1930, 382-390. Hier ist diese quaestio ediert.

16. Thomas von Aquin.

Die sechzehnte Ansicht ist die des Thomas von Aquin. Derselbe lehrt, daß der intellectus agens etwas in der Seele selbst ist und real vom intellectus possibilis verschieden ist. Denn nach Aristoteles ist in der ganzen Natur etwas, was den Stoff bildet,¹ und etwas, was die Ursache und die wirkende Kraft ist, welche alles bewirkt, wie z. B. sich die Kunst zum Stoff verhält. Daraus läßt sich folgendes schließen: Wie in jeder Natur, so muß man auch in der Seele diese zwei Verschiedenheiten annehmen. Diese sind der intellectus agens und der intellectus possibilis. Also ist der intellectus agens etwas in der Seele, eine Kraft der Seele. Die Kunst ist real von der Natur verschieden. Also ist auch der intellectus agens, den Aristoteles mit der Kunst und dem Wirkprinzip vergleicht, verschieden von dem intellectus possibilis, den er mit der Materie vergleicht. Außerdem ist nichts tätig außer durch eine Kraft, welche in ihm formaliter ist. Deshalb ist nach Aristoteles das, wodurch wir leben und empfinden, Form und Akt. Nun ist aber die Tätigkeit beider, des intellectus agens und des intellectus possibilis, in der Seele selbst und kommt dem menschlichen Individuum zu. Also sind auch intellectus agens und intellectus possibilis etwas in der Seele selbst.

Unser Anonymus gibt hier eine ganz kurze Darstellung der Lehre des hl. Thomas von Aquin über den intellectus agens, die sich kurz dahin zusammenfassen läßt, daß ein intellectus agens für die Erklärung des geistigen Erkennens des Menschen angenommen werden muß, daß dieser intellectus agens geradeso wie der intellectus possibilis etwas in der Seele, eine Potenz der Seele ist und daß er vom intellectus possibilis real verschieden ist. Der Verfasser der Baseler quaestio sieht von jeder Kritik der thomistischen Lehre ab, da er ja voll und ganz auf dem Standpunkt der thomistischen Lehre steht. Es kann auch hier nicht meine Aufgabe sein, die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den intellectus agens im Zusammenhang darzustellen. Wenn wir auch leider keine eigentliche größere historisch eingestellte monographische Untersuchung über diesen thomistischen Lehrpunkt besitzen,² so wird

¹ Dieses erste Glied fehlt im lateinischen Text der Baseler quaestio.

² Über die Lehre des hl. Thomas vom intellectus possibilis besitzen wir eine solche monographische Untersuchung: F. Weier, Die Lehre des Thomas

darüber doch in anderen Zusammenhängen und besonders in systematischen Darstellungen der thomistischen Philosophie mehr oder minder ausführlich behandelt.¹ Für die Zwecke dieser Abhandlung möge ein kurzer Hinweis auf die Haupttexte genügen, in denen der Aquinate sich eingehender mit dem *intellectus agens* beschäftigt. In seinem Sentenzenkommentar (II. Sent. dist. 17 qu. 2 a. 1) behandelt er die Lehre vom *intellectus agens* und vom *intellectus possibilis* gemeinsam, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Abwehr des Monopsychismus der arabischen Philosophen: *Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus?* Diese Auseinandersetzung mit den arabischen Philosophen und auch mit der Aristotelesdeutung derselben nimmt gemäß der Eigenart und Zweckbestimmung dieses Werkes einen viel größeren Raum in der *Summa contra Gentiles* I. II ein: cap. 76: *Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae*; cap. 77: *Quod non est impossibile intellectum possibilem et intellectum agentem in una substantia animae convenire*; cap. 78: *Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae*. In seiner *Summa theologiae* (S. Th. I qu. 79 a. 3 und 4) bringt der Aquinate seine Lehre vom *intellectus* in den beiden Fragen auf den einfachsten Ausdruck: *Utrum sit ponere intellectum agentem?* *Utrum intellectus agens sit aliquid animae?* Ausführlicher werden diese Fragen in der *Quaestio disputata de anima* (a. 4 und 5) erörtert: *Utrum necesse sit ponere intellectum*

von Aquin über den *intellectus possibilis* im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung, Münster 1921. Vgl. auch A. Mager O. S. B., *Der νοῦς πρῶτος bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Hommage à Maurice De Wulf*. *Revue Néoscholastique* 36 (1934) 263–274.

¹ Vgl. Cl. Piat, *L'intellect actif ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées*, Paris 1890. – J. Gredt O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi 1926, I⁴, 453–456. – J. Geysen, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*.³ Münster 1920, II 306 ff. – J. Maréchal S. J., *Le point de départ de la Métaphysique. V. Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Louvain 1926, 124–147. – A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster 1932, 203 ff., 222 ff., 277 f. – W. Pöll, *Wesen und Wesenserkenntnis*, München 1936, 157–174. – Yves Simon, *Introduction à l'Ontologie du connaître*, Paris 1934, 175 ff. – T. M. Zigliara O. P., *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino Bonaventura e Tommaso di Aquino*, Roma 1874 I 15–38.

agentem? Utrum intellectus agens sit unus et separatus? Die letztere Frage findet in der Quaestio disputata de spiritualibus creaturis a. 10 eine besonders auch in ideengeschichtlicher Hinsicht eingehende und beachtenswerte Behandlung: Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Die Streitschrift *De unitate intellectus contra Averroistas*¹ dient zwar in erster Linie dem Zweck, gegenüber dem averroistischen Monopsychismus den intellectus possibilis als eine nach der Anzahl der menschlichen Individuen vervielfältigte Potenz der menschlichen Geistseele, der substantialen Form des menschlichen Leibes nachzuweisen, aber es werden dabei doch auch die Probleme des intellectus agens berührt. In seinem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De anima* (l. III lect. 10) erklärt Thomas das schwierige fünfte Kapitel des dritten Buches dahin, daß nach Aristoteles der intellectus agens als eine Potenz der Seele anzusehen sei. Zuletzt hat Thomas sich noch in drei Kapiteln (86–88) seines *Compendium theologiae* mit der Lehre vom intellectus agens befaßt: *De intellectu agente, quod non est unus in omnibus; Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae; Qualiter istae duae potentiae conveniant in una essentia animae*. Wir werden auf die thomistische Lehre vom intellectus agens, namentlich auf die Aristotelesinterpretation des Aquinaten in der allgemeinen philosophiegeschichtlichen Würdigung der Baseler quaestio zurückkommen.

17. Lösung der Frage

Auf die Frage, ob die Glückseligkeit in der Tätigkeit des intellectus agens bestehe, ist zu antworten: Hier gibt es zwei Hauptmeinungen. Manche, wie Magister Dietrich von Freiberg, sagen, daß diese Frage zu bejahen sei.

¹ Eine kritische mit reichen Anmerkungen ausgestattete Ausgabe dieser Schrift verdanken wir L. W. Keeler S. J., *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* (Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica 12), Romae 1936. Eine zweite kritische Ausgabe dieses opusculum wird von A. Dondaine O. P. und D. Salman O. P. vorbereitet. Vgl. auch J. Tusquets i Terrats und F. Van Steenberghen, *L'Opuscule de S. Thomas de Unitate Intellectus*. Reseña Eccles., Barcelona 1923.

Die Vertreter dieser Anschauung geben folgende Gründe an:

1. Grund. Dasjenige ist unmittelbar der Sitz der Glückseligkeit, was das Höchste in uns ist. Das Höchste in uns ist aber der intellectus agens, weil er intellectus per essentiam, weil er agens und weil er immer in actu ist.

2. Grund. Der Mensch existiert wegen seiner Tätigkeit und vornehmlich wegen seiner vollkommensten Tätigkeit. Es ist ja aristotelische Lehre, daß jedes Ding wegen seiner vornehmsten Tätigkeit besteht. Die vornehmste intellektuelle Tätigkeit in uns ist aber die Tätigkeit des intellectus agens, weil derselbe intellectus per essentiam ist. Der intellectus possibilis ist nur eine gewisse Intellektualität durch Teilnahme.

3. Grund. Das agens ist vorzüglicher als das patiens.

4. Grund. Das, was schlechthin eine Vollkommenheit in sich schließt, muß in der Ursache nicht bloß virtualiter, sondern auch formaliter sein. So ist das Licht in der Sonne formaliter, während die Wärme und verschiedenes andere in der Sonne virtualiter ist. Das intelligere bedeutet aber eine Vollkommenheit schlechthin. Also ist es im Intellekt formaliter und folglich auf die vollkommenste Weise. Also hat die Glückseligkeit ihren Sitz im intellectus agens.

5. Grund. Das agens enthält seinen Akt virtualiter. Die Kraft ist aber in einem Dinge nach der Art und Natur desselben. Also hier auf intellektuelle Weise. Also kommt dem intellectus agens erkennende Tätigkeit zu.

Kritik. Ad 1. Es ist dies richtig, insofern der tätige Intellekt agens ist, aber es ist nicht schlechthin richtig. Er ist nämlich agens nicht, insofern er erkennt, sondern insofern er das der Potenz nach Intelligible zu einem dem Akt nach Intelligiblen macht. Was von der Behauptung, daß der intellectus agens ein intellectus per essentiam ist, zu halten ist, ist schon oben bei der Erörterung der Lehre des Dietrich von Freiberg über den intellectus agens gesagt worden. Wenn gesagt wird, daß der intellectus agens immer im Akt ist, so ist dies nicht richtig in dem Sinne, daß er immer erkennt, sondern nur in dem Sinne, daß er Erkenntnisbilder formt. Unser Autor scheint die drei ersten

Gründe in eine Einheit zusammenzufassen und so zu entkräften. Die beiden folgenden Erwiderungen ad secundum und ad tertium entsprechen dem 4. und 5. Grund.

Ad 4. Das intelligere ist im intellectus agens virtualiter nach der Natur desselben, insofern er das der Potenz nach Intelligibile zu einem dem Akt nach Intelligiblen zu machen hat und dazu macht. Die intellektuellen Vollkommenheiten sind deshalb im intellectus agens virtualiter nicht als in einem Erkennenden, sondern in einem Erkennbarmachenden.

Ad 5. Es ist dies richtig von der Ursache schlechthin sowohl in bezug auf das Sein wie auch auf das Bewegen. Dem steht nicht entgegen, daß der intellectus agens ein Intellekt genannt wird. Es wird ja auch die Formkraft des Samens von den Philosophen Seele genannt, weil sie virtualiter in sich alle Verschiedenheiten und Kräfte der Seele enthält.

Die andere Lösung ist diejenige des Frater Thomas. Dieselbe geht dahin, daß die Glückseligkeit nicht im intellectus agens besteht. Dies wird also begründet. In demjenigen kann die Seligkeit sich nicht finden, was nicht das Vornehmste in uns ist, sondern vielmehr in demjenigen, was das Vornehmste in uns ist. Der intellectus possibilis steht aber höher, ist vornehmer als der intellectus agens. Dies wird aus dem Akt und aus dem Objekt bewiesen.

a) Aus dem Akt. Die Funktionen des intellectus agens sind folgende: Er hat das der Potenz nach Intelligibile zu einem dem Akt nach Intelligiblen zu machen, er hat zu abstrahieren und die Phantasmata zu bestrahlen oder, wie andere sagen, zu trennen. Der intellectus possibilis aber hat die Aufgabe, diese losgetrennten und abstrahierten Inhalte zu erkennen. Deshalb ist der intellectus agens wegen des intellectus possibilis tätig und vorhanden. Wenn nämlich der intellectus possibilis ohne weiteres actu intelligible Objekte hätte, wie Plato lehrte, dann bestünde keine Notwendigkeit, einen intellectus agens anzunehmen. Der intellectus agens existiert also wegen des intellectus possibilis.

b) Aus dem Objekt. Das Objekt, das Betätigungsfeld des intellectus agens sind körperliche, unter materiellen Bedingtheiten stehende Phantasmata. Das Objekt hingegen des intellectus possibilis ist die Wesenheit (quiditas), welche von all diesen materiell-

len Bedingungen gereinigt und losgelöst ist. Wie nun der höhere Künstler (Techniker) für seine eigene Betätigung etwas vom niedrigeren annimmt, wie z. B. der Lenker eines Schiffes das Schiff in voller Ausrüstung aus den Händen des Schiffsbaumeisters zu seinem Gebrauch übernimmt und der Schiffsbaumeister das Schiff so hergerichtet hat, wie es für die Benützung durch den höheren Künstler, für den Lenker des Schiffes erforderlich ist, ähnlich ist das Verhältnis des intellectus agens zum intellectus possibilis zu denken. Da also aus den genannten Gründen der intellectus possibilis eine vornehmere Seelenpotenz ist als der intellectus agens, deshalb besteht die Glückseligkeit nicht in der Betätigung des intellectus possibilis. Wenn in dieser Lösung gegenüber der Auffassung des Dietrich von Freiberg die Lehre des hl. Thomas als richtige bevorzugt und angenommen wird, so kann das nur den Sinn haben, daß diese Lösung in der Linie und Konsequenz der thomistischen Philosophie liegt. Der Aquinate hat ja weder die Frage nach dem Vorrang zwischen intellectus agens und possibilis noch die Frage, ob die Glückseligkeit im intellectus agens oder im intellectus possibilis ihren Sitz hat, ex professo behandelt.

II. Philosophiegeschichtliche Bedeutung der Baseler quaestio.

1. Ihre Stellung unter den scholastischen Abhandlungen über den intellectus agens.

Wenn ich einige Worte über die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieser Zusammenstellung der Deutungen und Umbildungen der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός in der Baseler Handschrift anfügen und diesen Text der Baseler Handschrift in größere Zusammenhänge hineinstellen soll, so kommt in dieser Vielzahl der Erklärungsversuche zunächst der Problemwille der nachthomistischen Scholastik zum Ausdruck. Die Lehre vom intellectus agens und possibilis zählt mit dem aristotelischen Hylomorphismus zu den umstrittensten Lehrpunkten der Scholastik des späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. Wir besitzen bisher keine Übersicht über das gutenteils noch ungedruckte und ungesichtete scholastische Material über die Lehre vom intellectus agens und possibilis. Desgleichen fehlt uns eine zusammenfassende größere Darstellung der Stellungnahme der mittelalterlichen Scholastik zu dieser aristotelischen Lehre, die ja den griechischen Kommentatoren schon große Schwierigkeiten bereitet hat. Einen Überblick über die älteren Erklärungsversuche hat Fr. Brentano in seinem Buche: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός gegeben. Von den mittelalterlichen Auffassungen hat er ausführlich über die Theorien des Avicenna, Averroes und Thomas von Aquin gehandelt. Die schon mehrfach erwähnte Tübinger Dissertation von H. Kurfeß, Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sogenannten νοῦς ποιητικός und παθητικός hat sich gründlich mit den griechischen Aristoteleskommentaren befaßt und von den Scholastikern nur Thomas von Aquin kurz behandelt. Eine sehr gute zusammenfassende Darstellung und Würdigung der Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens bei den griechischen Kommentatoren und in der

Scholastik des 13. Jahrhunderts, wobei besonders Albertus Magnus und Thomas von Aquin ins Licht gestellt werden, hat uns P. Wilpert geschenkt.¹

Der philosophiegeschichtliche Wert unseres Baseler Traktates besteht zunächst darin, daß er in monographischer Weise die verschiedenen Theorien der griechischen Aristotelesklärer, der arabischen Philosophen und hervorragender Scholastiker des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts aneinanderreihet und einer Kritik unterzieht. Es wurden ja auch in Kommentaren zur aristotelischen Schrift *De anima*, in Sentenzenkommentaren und theologischen Summen, in Quaestionen und Opuscula bei der Darlegung der Lehre vom *intellectus agens* die verschiedenen opinionones angeführt und einer Kritik unterzogen. Schon der älteste Kommentar zu *De anima*, der mir bisher in die Hand gekommen ist, derjenige des Adam von Bocfeld,² stellt sich im Anschluß an den Aristoteles text die Frage: „Utrum sit una et eadem substantia intellectus agentis et possibilis aut non?“ und führt verschiedene Meinungen auf, als deren Vertreter er Aristoteles, Averroes (Commentator), multi theologi, dann quidam, alii nennt. Ein sehr ausführliches kritisches Referat über die Lehranschauungen vom *intellectus agens* begegnet uns in einem anonymen Kommentar zu *De anima*, der sich im Cod. 367 fol. 9r–35v der Stiftsbibliothek zu Admont im unmittelbaren Anschluß an den Topikkommentar des Boetius von Dacien befindet. Der auf den Bahnen des Aquinaten sich bewegende Pariser Aristotelesklärer Radulfus Brito erörtert die Frage: Utrum intellectus agens sit potentia animae nostre (Cod. Palat. lat. 1059 fol. 28v–29v) und nimmt zu den verschiedenen opinionones, wobei er Themistios und Algazel mit Namen nennt, Stellung. Siger von Brabant nennt in den mit dem *intellectus agens* sich befassenden Quaestionen seines von F. Van Steenberghen edierten Kommentars zu

¹ P. Wilpert, Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom *Intellectus agens* bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. Herausgegeben von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus. Münster 1935, 447–462.

² M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben II. München 1936, 138–182.

De anima¹ außer Aristoteles und Averroes noch Avempace, Themistios und Theophrastos. Die beiden letzteren kennt er aus Averroes. Um noch einen Vertreter der Pariser Artistenfakultät ungefähr aus der Zeit unseres Baseler Traktates zu erwähnen, so hat Johannes Alemannus de Gottinghe in einem im Cod. 510 fol. 213r–224v der Stadtbibliothek zu Brügge erhaltenen Sophisma eine Reihe von opiniones über den intellectus agens und possibilis im Zusammenhang mit der Erörterung des Verhältnisses von Seele und Leib zusammengestellt. Die erste Ansicht, wonach intellectus agens und possibilis zwei naturales potentie in der Seele, welche die substantiale Form des Leibes ist, sind, bezeichnet er als opinio fratris Thome et Egidii et eorum qui sequuntur illos. Hieran reiht er noch andere Ansichten der Theologen, um sich dann sehr ausführlich mit den Theorien des Alexander von Aphrodisias und Avempace auseinanderzusetzen. Johannes Alemannus von Göttingen selber entscheidet sich für die Lehre, daß der intellectus agens eine substantia separata ist, wie überhaupt seine ungemein weitausholenden Darlegungen den stärksten Einfluß des Averroes verraten. Ich werde auf diesen Professor an der Pariser Artistenfakultät, in welchem ich den ersten mir bekannten Averroisten deutscher Herkunft sehe, bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zurückkommen. Dieses Sophisma ist nach der Mitteilung des Explicit im Jahre 1305, also kurz vor unserem Baseler Text, entstanden: Hoc est scriptum determinatum a magistro Johanne Almano de Gottinghe anno Domini MCCC quinto (fol. 224v).²

Um auch Beispiele aus Sentenzenkommentaren zu bringen, so führt schon Bonaventura acht verschiedene modi dicendi über das Wesen des intellectus agens auf (II. Sent. dist. 24 qu. 4). Thomas von Aquin, der besonders im Kampfe gegen den averroistischen Monopsychismus an verschiedenen Stellen seiner Werke ausführlich auch über den intellectus agens handelt, nennt hier mit Namen eigentlich nur Aristoteles und Averroes (Commentator), während er nach seiner Gepflogenheit zeit-

¹ F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. I. Les œuvres inédites (Les Philosophes Belges XII), Louvain 1931.

² Über die Handschrift vgl. M. De Poorter, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la Ville de Bruges, Gembloux-Paris 1934, 594–598.

genössische Autoren mit dem unbestimmten „quidam“ einführt. In seiner 1270 entstandenen Streitschrift *De unitate intellectus contra Averroistas*, die sich gegen die averroistische Lehre vom intellectus possibilis als einer vom menschlichen Körper getrennten, numerisch einen Substanz wendet, führt er gegen den Commentator (*qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator*) die griechischen Aristotelesklärer Themistios, dessen Kommentar zu *De anima* ihm in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke vorlag, Theophrastos, dessen Anschauungen er aus Themistios kennt, Alexander von Aphrodisias sowie die arabischen Philosophen Avicenna und Algazel ins Feld. Eine sehr ausführliche und eine Fülle von *opiniones* bietende Darstellung der Lehre vom intellectus agens gibt der Franziskanertheologe Petrus de Trabibus im zweiten Buche seines ungedruckten Sentenzenkommentars (*dist. 24*).¹ In den überaus zahlreichen *opiniones*, die er mit *quidam* und *alii* anführt und kritisiert, spiegelt sich die Vielgestaltigkeit der philosophischen und theologischen Problemstellung in der Scholastik des beginnenden 14. Jahrhunderts wider. Petrus de Trabibus beginnt sein kritisches Referat zutreffend mit den Worten: „*Magistri vero valde variantur in positione intellectus agentis.*“ Eine gute Übersicht über die Lehre vom intellectus agens, wie sie in der Pariser theologischen Fakultät zu Beginn des 14. Jahrhunderts erörtert wurde, gibt der Franziskanertheologe und spätere Ordensgeneral Gonsalvus de Vallebona, der in den Jahren 1301–1303 als Magister der Theologie an der Pariser Universität lehrte. Unter *Quaestiones disputatae*, welche von P. Leo Amorós O. F. M. musterhaft und mit wertvoller Einleitung versehen ediert sind,² findet sich eine *Quaestio*: *Utrum potentia, qua laudatur Deus mentaliter, sit eadem potentia cum intellectu agente.* Gonsalvus de Vallebona gibt zuerst den Inhalt einer Disputation wieder, die innerhalb der Pariser theologischen Fakultät gehalten worden war und welche die Lehre vom intellectus agens zum Gegenstand

¹ E. Longpré O. F. M., Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi. Studi Francescani 1922.

² Fr. Gonsalvi Hispani, O. F. M., *Quaestiones disputatae et de Quolibet. Ad fidem codicum mss. editae cum introductione historico-critica cura P. Leonis Amorós O. F. M.* Ad Claras Aquas 1935, 245–277.

hatte. In dieser Disputation wurde die These verteidigt, daß der intellectus agens eine vom intellectus possibilis verschiedene seelische Potenz ist. Der Verfechter dieser These, der augenscheinlich Anhänger der thomistischen Lehre und wohl Dominikaner war, hatte die drei Thesen aufgestellt und verteidigt: Man muß mit Notwendigkeit einen intellectus agens annehmen. Dieser intellectus agens ist eine Potenz unserer Seele (*aliquid animae*). Er ist eine vom intellectus possibilis verschiedene Potenz. Gonsalvus nimmt nun ausführlich Stellung zu den Ergebnissen dieser Disputation. Seine Ausführungen sind so aufgebaut: Es werden zuerst die verschiedenen Ansichten über den intellectus agens (*diversi modi circa intellectum agentem et possibilem*) aufgeführt. Sodann wird die Entscheidung über den richtigen modus mit Entkräftung der Einwände getroffen. Schließlich wird für die Richtigkeit dieses modus der Beweis erbracht. Für uns kommt nur der erste Gesichtspunkt, die Zusammenstellung der Theorien in Betracht. Diesbezüglich stellt er zunächst die allgemeine Übereinstimmung darin fest, daß ein intellectus agens und ein intellectus possibilis anzunehmen sind. Die Verschiedenheit der Meinungen bezieht sich einmal darauf, ob der intellectus agens und der intellectus possibilis etwas innerhalb oder außerhalb der Seele sich Befindendes sind (*intraneitas – extraneitas*), sodann auf die Zahl (*quantum ad numerum*), ob wir nur für alle Menschen numerisch einen intellectus agens und intellectus possibilis anzunehmen haben oder ob hier eine Vervielfältigung nach der Zahl der menschlichen Individuen besteht. Wenn nun erwiesen ist, daß beide, intellectus agens und intellectus possibilis, die innerhalb der Seele bestehen, seelische Potenzen sind, dann besteht noch eine Verschiedenheit der Meinungen darüber, ob diese beiden Potenzen voneinander verschieden sind.

Für die Frage, ob intellectus agens und intellectus possibilis innerhalb oder außerhalb der Seele und des menschlichen Individuums sich befinden, werden drei Lösungen gebracht. Die erste, welche als *opinio modernorum* bezeichnet wird, geht dahin, daß intellectus agens und intellectus possibilis natürliche der menschlichen Seele inhärierende Potenzen sind (*uterque est potentia naturalis et intrinseca ipsi animae*). Diese Ansicht muß festgehalten werden auf Grund des Verurteilungsdekretes des Bischofs

Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 (*quam oportet tenere propter articulum excommunicatum, qui dicit quod ponere intellectum agentem non esse aliquid animae errorem*). Es handelt sich um den Artikel 213 und 214: *Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore nec est forma corporis humani*.¹ Es ist damit die Lehre Avicennas verurteilt. Beachtenswert ist hier, daß Gonsalvus de Vallebona gleich anderen Professoren der Pariser theologischen Fakultät sich durch das Verurteilungsdekret des Bischofs Tempier, durch die „*articuli Parisienses*“ gebunden fühlt, während der Professor der Artistenfakultät Johannes Alemannus von Göttingen unbekümmert um dieses Dekret im *intellectus agens* eine *substantia separata* sieht. In seiner sachlichen Begründung dafür, daß *intellectus agens* und *intellectus possibilis* seelische Potenzen sind, schließt sich Gonsalvus de Vallebona im wesentlichen an die Gedankengänge des hl. Thomas an. Die zweite Meinung geht dahin, daß weder *intellectus agens* noch *intellectus possibilis* *aliquid animae*, seelische Potenzen sind, sondern daß beide außerhalb des menschlichen Individuums sind. Dies ist die Ansicht des Averroes, aus dessen Schriften eine Fülle von Belegstellen angeführt werden. Die dritte *opinio*, die in der Mitte steht, lehrt, daß wohl der *intellectus possibilis* eine *potentia naturalis* in unserer Seele ist, daß aber der *intellectus agens* keine Potenz unserer Seele ist, sondern eine *substantia separata* ist. Dies ist die Ansicht des Plato, des hl. Augustinus und Avicennas. Nach Avicenna ist der *intellectus agens* eine außergöttliche *substantia separata* (getrennte Substanz, *substantia separata citra deum*), während nach Plato und Aristoteles Gott selbst der *intellectus agens* ist. Beide gebrauchen nicht den Namen *intellectus agens*, sondern bezeichnen dasselbe mit dem Worte Licht. Gonsalvus de Vallebona sucht auch noch einen Ausgleich zwischen der augustinischen Theorie und zwischen der ersten Ansicht, wonach der *intellectus agens* eine Seelenpotenz ist, zu finden. Die *moderni*, so führt er aus, nehmen außer der *lux particularis* der Seele, welche *intellectus agens* genannt wird, noch eine *lux uni-*

¹ Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 550. – P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. II. Louvain 1908, 184.

versalis increata an, ein Licht, welches jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet. Sie befinden sich deshalb in keinem Widerspruch zu Augustinus. Diese Zusammenstellung von Augustinus und Avicenna ist ein beachtenswertes Zeugnis für den „Augustinisme avicennant“, über den, wie wir früher gesehen haben, Etienne Gilson so tiefgehende Untersuchungen angestellt hat.

Was die Verschiedenheit der Meinungen in bezug auf die Zahl betrifft, so führt Gonsalvus de Vallebona auch hier drei opiniones an, die mit den soeben behandelten drei Theorien zusammenfallen. Die *doctores moderni*, die Vertreter der ersten Ansicht, daß *intellectus agens* und *intellectus possibilis* Seelenkräfte sind, sprechen sich auch für eine Zählung beider Seelenkräfte nach der Zahl der menschlichen Personen aus. Gonsalvus de Vallebona gibt hier auch drei Bedeutungen des *intellectus agens* an. Einmal ist Gott *intellectus agens* als der Erleuchter unseres Geistes. Fürs zweite ist *intellectus agens* ein geistiges Licht, das unserer Seele aufgedrückt und eingepflanzt ist und eine natürliche Potenz unserer Seele ist. In einem dritten Sinne ist *intellectus agens* so viel wie *intellectus in actu*, der in Tätigkeit versetzte *intellectus possibilis*. Die zweite Meinung ist diejenige des Averroes, demzufolge beide, *intellectus agens* und *possibilis*, zwei ewige von der Seele getrennte Substanzen sind, die je numerisch eine einzige Substanz sind. Die dritte Ansicht, diejenige Avicennas, die in der Mitte steht, sieht im *intellectus possibilis* eine Potenz der Seele, die sich nach der Zahl der menschlichen Individuen vervielfältigt. Hingegen ist der *intellectus agens* als *substantia separata* numerisch eine Substanz.

Die dritte Gruppe von Meinungsverschiedenheiten besteht zwischen den Anhängern der ersten Theorie, daß *intellectus agens* und *intellectus possibilis* Potenzen der Seele sind. Der Streitpunkt ist hier der, ob diese beiden Potenzen identisch oder voneinander verschieden sind. Hier bestehen zwei Meinungen. Die eine, als deren Vertreter hier Alexander von Hales angeführt wird, sieht im *intellectus agens* und *possibilis* zwei verschiedene Potenzen der Seele. Es ist dies ja auch die Lehre des Aquinaten. Die zweite Ansicht lehrt, daß die beiden Intellekte ein und dieselbe Potenz der Seele sind. Gonsalvus de Vallebona entscheidet sich für die

zweite Ansicht: *His ergo remotis dico, quod intellectus agens, prout est aliquid animae, realiter non differt ab intellectu possibili, sed sunt una potentia realiter, differentes solum secundum rationem.* Gonsalvus de Vallebona erbringt für diese These einen ausführlichen Beweis. In unserem Baseler Traktat ist Jakob von Viterbo als Vertreter dieser Ansicht angeführt. So gibt diese *Quaestio disputata* des Franziskanertheologen einen guten Überblick über die Art und Weise, wie an der Pariser theologischen Fakultät im beginnenden 14. Jahrhundert über den *intellectus agens* disputiert wurde. Freilich werden hier nicht, wie dies im Text der Handschrift von Basel der Fall ist, zeitgenössische Autoren mit Namen aufgeführt. Auch weist der Baseler Text eine viel größere Verschiedenheit der Theorien auf, wogegen wir bei Gonsalvus de Vallebona eine viel schärfere Gliederung und Zusammenordnung der *opiniones* wahrnehmen.

Zum Schluß dieser Übersicht über die Behandlung der Lehre vom *intellectus agens* in der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts sei noch auf Heinrich Bate von Mecheln verwiesen, der ungefähr in den Jahren 1266 bis 1270 Professor an der Pariser Artistenfakultät war und in seinem um 1302 abgeschlossenen *Speculum divinarum et quorundam naturalium* ausführlich über den *intellectus agens* handelt und sich kritisch mit Averroes und Johannes Philoponos und Themistios auseinandersetzt.¹

Während nun alle die genannten Scholastiker – ich konnte nur eine Auswahl treffen – mit Ausnahme des Johannes Alemannus von Göttingen, der auch Thomas von Aquin und Ägidius von Rom nennt, bei der Aufführung der *opiniones* über den *intellectus agens* nur Aristoteles, Averroes, Avicenna, Avempace, Algazel, Themistios, Theophrastos, Alexander von Aphrodisias, Johannes Grammaticus (Philoponos) mit Namen einführen, besteht ein Vorzug unseres Baseler Traktates darin, daß er sowohl die

¹ M. De Wulf, *Henri Bate de Malines et son Speculum divinarum*, Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. 1909. – Derselbe, *Histoire de la philosophie médiévale* II^o, 305–308. – A. Birkenmajer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIII^e siècle*, Cracovie 1923. – G. Wallerand, *Henri Bate de Malines. Speculum divinarum et quorundam naturalium* (Les Philosophes Belges, XI, fasc. 1), Louvain 1931 (Erstes Heft der erstmaligen Edition dieses Werkes).

Theorien des Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, Averroes und Avicenna wie die Ansichten von Scholastikern des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo, Durandus de S. Porciano, Dietrich von Freiberg und Thomas von Aquin mit Nennung von deren Namen einer kritischen Prüfung unterzieht. Anonym sind nur die *opinio quorundam theologizantium* und die 13. *opinio* aufgeführt. Wir haben hier ein Beispiel dafür, wie von der im 13. Jahrhundert üblichen Methode, zeitgenössische Autoren nur mit *quidam*, *alii* usw. einzuführen, abgegangen wurde. Besonders bemerkenswert ist die ausführliche Darstellung und Widerlegung der Theorien des deutschen Dominikaners Dietrich von Freiberg. Dieser Dominikanertheologe kann in bezug auf seine antithomistische Einstellung seinem Ordensgenossen Durandus de S. Porciano an die Seite gestellt werden. Während gegen die von der thomistischen Doktrin abweichenden Sondermeinungen des letzteren von seinen Ordensgenossen Herveus Natalis, Petrus de Palude, Jacobus de Lausanna, Johannes von Neapel, Bernardus Lombardi und Durandellus in Gegenschriften entschieden Stellung genommen wurde,¹ war mir bisher eine Kritik an den Theorien des Dietrich von Freiberg nicht bekannt. Wir haben hier den ersten kritischen Vorstoß gegen den Antithomismus des Magister Dietrich von Freiberg aus der Feder eines Theologen aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts vor uns, der dem Dominikanerorden angehörte und vermutlich ein Deutscher gewesen ist. Aus dem Wortlaut der quaestio kann man entnehmen, daß Dietrich von Freiberg auch Anhänger seiner Lehre hatte. Bisher sind wir über Schüler und Anhänger Dietrichs von Freiberg in Unkenntnis. Weiter unten wird sich uns Eckhart von Gröndig in seinem Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft als von Dietrich von Freiberg beeinflußt zeigen. Zur Schule Dietrichs von Freiberg wird man den Dominikaner Bertold von Moosburg rechnen dürfen, der in seiner ungedruckten *Expositio in Elementationem Procli* ausdrücklich Albert den Großen, Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg als seine Gewährsmänner anführt. Die Großzahl der deutschen Dominikaner zu Beginn des 14. Jahr-

¹ J. Koch, Durandus de S. Porciano I, Münster 1927, 197–394.

hundreds scheint an Thomas von Aquin sich angeschlossen zu haben. Ich habe an anderer Stelle als Vertreter dieser deutschen Thomistenschule angeführt: Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen, Nikolaus von Straßburg, Johannes Picardi von Lichtenberg, Magister Conradus und Henricus de Cervo. Hieran möchte ich als bisher unbekannte Autoren reihen: Conradus de Cymerle, dessen *Quodlibeta* im Cod. 148 der Bibliothek des Domgymnasiums in Magdeburg überliefert sind, und Arnaldus von Freiberg, von dem Clm. 14412 Kommentare zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zum *Liber sex principiorum* enthält.¹

2. Das Bemühen um eine richtige Deutung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός.

Ein weiterer Gesichtspunkt, unter welchem diese Baseler Zusammenstellung philosophiegeschichtliches Interesse gewinnt, betrifft die Beziehungen der scholastischen Philosophie und Theologie des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts zur aristotelischen Philosophie. Die Lehre vom intellectus agens zählt ja zu den schwierigsten und umstrittensten Kapiteln der aristotelischen Philosophie. Ich kann hier natürlich nicht auf die verschiedenen Interpretationen des fünften Kapitels des dritten Buches von *De anima* durch Philologen und Philosophiehistoriker eingehen. Ich verweise auf die ausführlichen Darlegungen von E. Zeller im Aristotelesbande seiner Philosophie der Griechen² und auf die Ausführungen W. Jägers in seinem Aristotelesbuch über „die entwicklungsmäßige Schichtung der aristotelischen Seelenlehre“.³ Wenn wir Zellers Aristotelesdeutung etwa mit derjenigen Franz Brentanos vergleichen, dann sehen wir, daß

¹ Die stattliche Zahl deutscher Dominikanertheologen aus dem 13. und beginnenden 14. Jahrhundert kann man aus den alten Katalogen der Dominikanerschriftsteller ersehen. Vgl. besonders G. Meersseman O. P., *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P., Romae 1936.*

² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 2³, Leipzig 1879, 566–581.

³ W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 357.

in der modernen mit ungleich größeren philologischen und historischen Mitteln arbeitenden Aristoteleserklärung nicht geringere Gegensätze bestehen, wie uns aus der Baseler Handschrift die Meinungsverschiedenheiten der mittelalterlichen Philosophen entgegentreten. Das neueste zusammenfassende Buch über Aristoteles von Walter Bröcker, das aus der Schule M. Heideggers hervorgegangen ist, will auch nicht diese und andere Dunkelheiten der aristotelischen Philosophie klären, wie schon aus der folgenden Bemerkung des Vorwortes hervorgeht:¹ „Nicht darauf kommt es an, den Aristoteles historisch besser und richtiger zu verstehen als andere, eine Absicht, die schon deshalb illusorisch wäre, weil es die richtige Aristotelesauslegung nicht gibt und auch nicht geben kann – was wir wollen, ist vielmehr: den Aristoteles wesentlich auslegen, ihn so verstehen, daß dieses Verständnis unserem eigenen Philosophieren einen neuen Antrieb geben kann.“ Das Kapitel über die tätige Vernunft enthält denn auch Anregungen und Bemerkungen in dieser Richtung. Die gegenwärtig maßgebende Auffassung dieser aristotelischen Lehre, die sich im wesentlichen auf der Linie E. Zellers bewegt, hat K. Prächter sehr klar und kurz zusammengefaßt:² „Die übrigen Seelenvermögen bzw. Seelenteile sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de anima B 2, 413 b 24 ff., de gener. anim. (B 3, 736 b 22 ff.), der νοῦς aber – mit der gleich zu erwähnenden Beschränkung – ist präexistierend vor dem Leibe, in den er von außen her als Göttliches eingeht, und unsterblich (De gen. et corr. B 3 736 b 27 ff.). Er bedarf aber eines Potentiellen, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um sinngebend zu wirken (De anima Γ 4, 429 b 30). Danach ist zu unterscheiden zwischen einem νοῦς παθητικός als formempfangenden und einem νοῦς ποιητικός als formgebenden Prinzip, wiewohl der Ausdruck νοῦς ποιητικός von Aristoteles selbst nie für das tätige Prinzip gebraucht wird (er findet sich zuerst bei Alexander von Aphrodisias de anima 88, 24). Nur der letztere besitzt jene substantiale und ewige Existenz und ist

¹ W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt 1935, Vorwort. Über die tätige Vernunft S. 164–175.

² F. Überweg-K. Praechter, Die Philosophie des Altertums¹², Berlin 1926, 387.

unsterblich (De anima Γ 5, 430 a 17). Wie sich der νοῦς ποιητικός einerseits zur individuellen Existenz, anderseits zur Gottheit verhalte, ist nicht ganz klar: es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei und jede hat im Altertum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber läßt sich ganz konsequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens bei Annahme der aristotelischen Doktrin kaum aufrechtzuerhalten.“ In ähnlicher Weise beurteilt auch der französische Philosophiehistoriker E. Bréhier die aristotelische Lehre vom νοῦς ποιητικός.¹

Um nun wieder zur mittelalterlichen Philosophie und auch zu unserem Baseler Text zurückzukehren, so fragt es sich, ob und wie die Scholastiker diese Schwierigkeit und Dunkelheit der aristotelischen Psychologie empfunden und ob ihre Deutungen irgendwie von Wert sind für die Feststellung des richtigen Sinnes der aristotelischen Lehre vom intellectus agens. Man könnte letzteres von vornherein verneinen mit der Begründung, daß der scholastischen Philosophie das nötige philologische Rüstzeug, vor allem die Kenntnis der griechischen Sprache gefehlt hat. Auch war die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des aristotelischen Schrifttums und der aristotelischen Philosophie, worauf ja W. Jäger so kräftig den Finger gelegt hat, der mittelalterlichen Aristotelesinterpretation fremd, wenn man auch Unausgeglichenheiten und Widersprüche beim Philosophus wahrgenommen hat. Ohne auf die früher oftmals erörterte Frage, ob und in welchem Umfange Thomas von Aquin Griechisch verstanden hat, hier einzugehen, möchte ich doch bemerken, daß dem Aquinaten die Sprachkenntnis seines Freundes und Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke zur Verfügung stand, der gerade die alte griechisch-lateinische Übersetzung der aristotelischen Schrift De anima revidiert hatte und den hier so wichtigen Kommentar des Themistios zu De anima, aus dem die einschlägige Lehre des Theophrast entnommen werden konnte, aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hatte. Merkwürdiger-

¹ E. Bréhier, Histoire de la philosophie I, Paris 1931, 237-239.

weise gewahren wir bei Thomas keine Verwertung der von Wilhelm von Moerbeke 1268 hergestellten Übersetzung der Erklärung des Johannes Philoponos zu den einschlägigen Kapiteln des dritten Buches von *De anima*. Der Hinweis des hl. Thomas auf die *exemplaria graeca* in *Summa contra Gentiles* II, 61 läßt erkennen, daß er doch die philologische Hilfe des Wilhelm von Moerbeke in Anspruch genommen hat. Ich kann hier auf meine früheren Untersuchungen über die Aristoteleskommentare des Aquinaten verweisen.¹

Es hat in neuerer und neuester Zeit nicht an Aristotelesforschern gefehlt, welche die aristotelische Lehre vom νοῦς ποιητικός im Sinne des hl. Thomas von Aquin verstanden haben, demzufolge der intellectus agens und der intellectus possibilis zwei voneinander verschiedene Potenzen der menschlichen Geistseele sind, welche die substantiale Form des Leibes ist. Mit einiger Einschränkung kann dies von Franz Brentano gesagt werden, der die Aristoteleskommentare des Aquinaten hochgewertet hat. „Thomas hat“, so sagt er,² „die schwierigst-verständlichen Lehren des Aristoteles aus dem vielfach corrumpten Text oft mehr herausgefühlt als herausgelesen.“ Am Schluß seines Buches bemerkt Brentano:³ „Fragen wir aber, welcher von den früheren Erklärungsversuchen am meisten der Wahrheit nahegekommen, so ist es unleugbar, daß wir dem hl. Thomas diese Ehre zukommen lassen müssen. Ja ich weiß nicht, ob ich nicht sagen soll, daß er die ganze Lehre des Aristoteles richtig erfaßt hat.“ Wenn Brentano auch zugesteht, daß über der Lehre des Aristoteles vom wirkenden Verstand, wie sie Thomas gibt, ein gewisses Dunkel bleibt, so schließt er doch seine Darlegungen also ab: „So haben wir hier eine Erscheinung, die bei diesem Erklärer zum Verwundern häufig wiederkehrt, daß er nämlich, obwohl er sich mit den Worten nicht ganz zurecht findet, in den Geist des Aristoteles eingeht, was ohne die innige Geistesverwandtschaft der beiden Männer nicht begreiflich wäre. Darum verzeiht man auch gerne die kleinen Unvollkommenheiten und staunt

¹ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* I, München 1926, 266–313.

² F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*, Mainz 1867, 24.

³ S. 226.

vielmehr über einen Scharfsinn, der ihm, da er doch mit uns verglichen von allen Hilfsmitteln entblößt und nicht einmal der griechischen Sprache mächtig war, alles dies in der Art zu ersetzen wußte, daß er sowohl in diese, als in andere der dunkelsten Lehren des Aristoteles glücklich eingedrungen ist. Und bedenkt man noch, wie er es verstanden hat, das in dem aristotelischen Schachte erbeutete Gold zu verarbeiten, und wie er ganz im aristotelischen Geiste und mit gleicher Meisterschaft den Bau seiner theologischen Lehre emporgeführt hat, so weiß man nicht mehr, mit welchem Ausdruck der Bewunderung man ihm gerecht werden soll. In der Tat, man hat nicht an ihn gedacht, wenn man den Sohn des Mazedoniers als den größten Schüler des Aristoteles bezeichnete, denn sicher verdient er, der Fürst der Scholastik und der König aller Theologen, mehr als jeder andere diesen Namen.“

Die Auffassung, daß Thomas die Lehre des Aristoteles vom νοῦς ποιητικός richtig verstanden und gedeutet hat, wird vertreten von E. Rolfes,¹ W. Andres.² Wohl ohne von Thomas beeinflusst zu sein, hat R. D. Hicks die gleiche Aristotelesdeutung vorgenommen.³ P. Romald Kazubowski O. P. hat in seiner Abhandlung: „Der wirkende Verstand nach Aristoteles und Thomas von Aquin“,⁴ in welcher er ausführlich das fünfte Kapitel des dritten Buches von *De anima* erklärt, die Frage, ob die Lehre des hl. Thomas ganz dem Sinne des Stagiriten entspricht, in bejahendem Sinne beantwortet.

Zu demselben Ergebnis kommt Marcel de Corte in seiner umfangreichen mit einem Vorwort von E. Gilson versehenen Monographie: *La doctrine d'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse* (Paris 1934), deren Schwerpunkt auf einer eingehenden Analyse des fünften Kapitels des dritten Buches von *De anima* liegt. Dieses Buch will die Berechtigung der thomistischen Deutung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός auf dem Wege der Interpretation des fünften Kapitels des dritten Buches von *De anima* mit Zuhilfenahme der anderen aristotelischen

¹ E. Rolfes, *Des Aristoteles Schrift über die Seele*, Bonn 1881.

² W. Andres, *Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς* (Programm), Neustrelitz 1916.

³ R. D. Hicks, *Aristotle, De anima*, Cambridge 1907.

⁴ Divus Thomas (Freiburg, Schweiz) 1920, 190-219.

Schriften und der griechischen Aristotelesklärer und mit Heranziehung der ganzen einschlägigen Literatur nachweisen. In einer methodologischen Einleitung spricht M. de Corte die Ansicht aus, daß die mittelalterlichen Philosophen Albert der Große, Thomas von Aquin und auch Siger von Brabant, der Führer des Pariser lateinischen Averroismus, trotzdem sie in philologischer Hinsicht weit hinter den neueren Aristotelesforschern zurückstehen, diesen doch im Eindringen in die aristotelischen Gedanken, in deren Zusammenhänge und Wurzeln überlegen sind. Den Grund hierfür sieht er darin, daß diese mittelalterlichen Aristoteliker mehr im Geiste des Aristoteles dachten, weil ihr philosophisches System dem aristotelischen näher stand. Er nennt unter diesem Gesichtspunkt die Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* des hl. Thomas ein *chef d'œuvre de critique historique*.¹ M. de Corte wendet sich gegen die Aristotelesklärung von E. Zeller, von dessen „*érudition massive et déconcertante*“ er spricht, und auch gegen die „*systematisation ingénieuse d'un Jaeger, fruit d'une intelligence tenace et pénétrante*“, weil, wie er sagt, in den Grundlagen dieses Gebäudes der Aristotelesklärung der Geist der Philosophie Hegels, der dem Geist der Philosophie des Aristoteles diametral entgegengesetzt ist, herrscht.² Namentlich bekämpft er die Auffassung W. Jaegers, daß das dritte Buch von *De anima*, diese Darstellung der Nuslehre, die frühere Form der aristotelischen Psychologie darstellt.³ M. de Corte ist der Ansicht, daß in der Aristotelesklärung die philologische Interpretation sich der historischen, diese der philosophischen Interpretation unterzuordnen habe. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, mit diesem Buche von M. de Corte, das ohne Zweifel mit großem wissenschaftlichen Ernst geschrieben ist und die Beachtung seitens der Aristotelesforschung in hohem Maße verdient, mich kritisch auseinanderzusetzen, da man Schritt für Schritt seiner Aristotelesexegese prüfend nachgehen müßte. Ausführlichere kritische Referate sind mir bisher nur in französischen Zeitschriften begegnet. In der *Revue de philosophie*, zu deren rühmlichsten Mitarbeitern

¹ M. de Corte, 6.

² S. 7.

³ S. 10.

M. de Corte zählt, hat A. Sandoz sich eingehend mit den Einzelausführungen des Buches von M. de Corte befaßt.¹ Er spricht sich am Anfang seiner Besprechung sehr anerkennend aus: „M. de Corte s'est proposé de détruire les fausses exégèses et pour cela il a uni en lui la rigueur d'analyse des modernes et la pénétration philosophique des vieux commentateurs. Après son ouvrage, il ne reste rien de Jaeger, ni surtout de Zeller; Aristote réapparaît, non certes comme un penseur absolument complet, et en tous cas lumineux, mais tel qu'il est avec ses vérités et ses erreurs, cohérent presque toujours, mais parfois hésitant. Le succès de M. de Corte est donc éclatant, et les historiens de la philosophie comme les amis du Stagirite se réjouiront de cette contribution magistrale à l'étude d'Aristote et en félicitent son auteur.“ Freilich ist Sandoz mit der Übersetzung und Deutung eines für die Lehre vom νοῦς ποιητικός maßgebenden Aristoteles-textes nicht einverstanden. Es handelt sich um den Satz: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. (De anima III, 5 430 a 14). M. de Corte erklärt diesen Satz so: „Der Intellekt ist bald ein solcher, der nach Analogie der Materie alles (nämlich Intelligible) werden kann, bald ein solcher, der nach Analogie der aktiven Ursache alles (Intelligible) machen kann.“ M. de Corte hat, um die Auffassung E. Zellers, wonach der νοῦς ποιητικός getrennt außerhalb des menschlichen Individuums ist und auf den immanenten νοῦς παθητικός wirkt, zu widerlegen, den intellectus agens und den intellectus possibilis sachlich gleichgesetzt und in ihnen nur zwei verschiedene Seiten ein und derselben Realität gesehen. Er hat, um die Immanenz des intellectus agens zu betonen, denselben als die substantiale Form des Leibes bezeichnet. Sandoz bezeichnet diese Auslegung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens als „une thèse insoutenable“, die nicht bloß unaristotelisch, sondern auch unthomistisch ist. Eine weitere Würdigung des Buches von M. de Corte fand ich in der Zeitschrift Bulletin thomiste, dem angesehenen Organ der Société thomiste.² Hier lehnt der Dominikaner A.-J. Festugière, dem wir eine Reihe von Arbeiten über

¹ Revue de philosophie 35 (1935), 538–600

² Bulletin thomiste, XI e année, Tom. IV, n. 2–3, Avril-Sept. 1934, 178–186

die griechische Philosophie verdanken, die Erklärung, welche M. de Corte von der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός gibt, entschieden ab, da sie dem aristotelischen Gedankengang und Text wie auch den griechischen Aristoteleskommentatoren nicht entspricht. Namentlich findet er die Erklärung des soeben angeführten Aristoteles textes für unrichtig, die auch Sandoz beanstandet hat. Anschließend an Festugière weist ein anderer Dominikaner, Th. Philippe, auf eine klare und überzeugende Weise die tiefgreifenden Verschiedenheiten zwischen der aristotelischen und thomistischen Lehre vom intellectus agens nach. Nach Aristoteles ist der intellectus possibilis allein dem Menschen immanent, ein Bestandteil des menschlichen Individuums, während der intellectus agens eine vom menschlichen Individuum getrennte Substanz ist. Für Thomas sind beide, intellectus agens und intellectus possibilis, intellektuelle Potenzen der geistigen Seelensubstanz. Der mögliche Intellekt ist für Aristoteles eine bloße Fähigkeit, um am Lichte des wirkenden Intellekts teilnehmen zu können und sich mit der intellektuellen Substanz, die immer im Akt ist, in Verbindung zu setzen. Der Mensch ist nach Aristoteles nicht persönlich unsterblich, die menschliche Seele kann nicht ohne den Körper existieren. Hingegen ist für Thomas der Mensch eine unsterbliche Persönlichkeit, die auch getrennt vom Körper freilich auf unvollkommene Weise subsistieren kann. Th. Philippe redet von „transformations profondes, introduites par S. Thomas dans le système aristotélicien“.

Wenden wir uns wieder der mittelalterlichen Philosophie und unserem Baseler Text zu und fragen wir uns, welche Deutung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens in der Scholastik für die richtige gehalten wurde und wie besonders die Aristotelesklärung des hl. Thomas innerhalb der mittelalterlichen Scholastik beurteilt wurde. Wir vernehmen hier vor allem Stimmen, welche den Text des fünften Kapitels des dritten Buches von *De anima* für zu kurz und unklar erachten, um eine befriedigende Erklärung zu ermöglichen. So finden wir in einem anonymen Sentenzenkommentar eines Franziskanertheologen, der im Cod. Conv. Sopp. D 6 359 der Biblioteca nazionale in Florenz sich findet und auf den P. Ephrem Longpré zuerst aufmerksam ge-

macht hat,¹ bei der Erörterung der Frage: „Utrum in anima rationali sit ponere intellectum possibilem et agentem“ die Bemerkung: *Licet non possimus plene nosse, quid ipse (Aristoteles), de intellectu senserit, quia sua verba sunt taliter exposita (posita?), quod non patet, quid ipse senserit, sicut patet per suos Commentatores trahentes verba sua ad confirmandam suam positionem.* Noch deutlicher drückt sich in dieser Richtung der Augustinertheologe Jakob von Viterbo aus, dessen Lehre vom intellectus agens ja der Anonymus unseres Baseler Textes dargelegt und einer Kritik unterzogen hat. Jakob von Viterbo beginnt in seiner quaestio: „Utrum intellectus agens sit aliquid creature“ (Quodlibet. I qu. 12) seine Erwiderung folgendermaßen: „Ad predictas igitur dubitationes per ordinem dicendum et quia pro maiore parte videntur accipi ex verbis Aristotelis, ideo considerandum est, quod intentio Aristotelis de intellectu agente, immo et universaliter de parte intellectiva non est manifesta, cuius signum est diversitas expositionum. Nam et inter expositores antiquos et expositores noviores invenitur controversia in exponendo Aristotelis verba. Unde quilibet supradictarum opinionum nititur, verba Aristotelis ad suam intentionem confirmandam trahere. Cum igitur intentio Aristotelis circa istam materiam adeo sit occulta, quod ad plenum et precise comprehendere non potest, quid de hoc ipse senserit propter sui sermonis brevitetatem et obscuritatem, arguere contra predictam positionem ex verbis Aristotelis non est multum efficax, cum verba ipsius incongrue trahi possent ad hanc positionem, si quis vellet diligenter intendere. Ad presens tamen sufficiat ostendere, quod verba Aristotelis inducta non repugnant predicto modo ponendi“ (Cod. 341/III [Irmischer 368] der Universitätsbibliothek Erlangen, fol. 151r).

Wie wird nun die thomistische Interpretation der aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt, welche, wie wir soeben gesehen haben, von Brentano, Rolfes, M. de Corte u. a. für die richtige gehalten wird, von anderen Scholastikern, die nicht der thomistischen Richtung und Schule angehörten, beurteilt? Der eng-

¹ E. Longpré O. F. M., *Nuovi documenti per la Storia dell'Agostinismo Franceseano*. Studi Francescani 1923, 314–348, speziell S. 340–344.

lische Franziskanertheologe Roger Marston, dessen Quaestiones disputatae nunmehr in einer vorzüglichen Edition von P. Ephrem Longpré vorliegen, sucht hier eine Übereinstimmung zwischen Augustinus und Aristoteles herzustellen, indem er die augustini-sche „lux increata, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspiciuntur“ mit dem aristotelischen intellectus agens gleichsetzt.¹ Er gehört also zu den Vertretern der opinio theologizantium, von der in unserem Baseler Text die Rede ist. Er hält also daran fest, daß nach Aristoteles der intellectus agens eine getrennte Substanz ist und macht über die von Thomas verfochtene Ansicht, daß der intellectus agens gleich dem intellectus possibilis eine Potenz der Seele ist, folgende ziemlich wegwerfende Bemerkung: Longe melius est intellectum agentem distinguere, qua distinctione omnes contrarietates seu philosophorum seu magistrorum solvuntur quam impudenter definire, quod Philosophus omni sensu negaverit intellectum agentem esse substantiam separatam ab anima per essentiam.² Der Franziskanertheologe Petrus de Trabibus³ faßt die aristotelische Lehre nicht wie Roger Marston im augustinischen Sinne auf. Nach ihm sieht Aristoteles, dem auch Alexander von Aphrodisias, Alfarabi, Algazel, Avicenna und Averroes folgen, im intellectus agens eine von Gott verschiedene Intelligenz: Posuit ergo Aristoteles intellectum agentem substantiam separatam substantiam nostram irradiantem, intellectum nostrum quodammodo transmutantem, quod non convenit veritati; et ideo intentio Aristotelis in parte illa non est accipienda.

Ausdrücklich und ausführlich erörtert der schon genannte Franziskanertheologe Gonsalvus de Vallebona die Frage nach der richtigen Interpretation der aristotelischen Lehre vom intellectus agens.⁴ Nachdem er die oben näher behandelten drei Theorien über das Verhältnis des intellectus agens und auch possibilis zum menschlichen Individuum entwickelt hat, stellt er sich die Frage: Sed quae istarum opinionum trium fuerit opinio

¹ Fr. Rogeri Marston O. F. M., Quaestiones disputatae 258 sqq.

² L. c. 259.

³ E. Longpré O. F. M., Pietro de Trabibus. Estratto da Studi Francescani 1922, Arezzo 1922, 16–24.

⁴ L. Amorós O. F. M., Fr. Gonsalvi Hispani O. F. M. Quaestiones disputatae et de Quolibet 260–263.

Aristotelis? Die erste Ansicht, deren Hauptrepräsentant Thomas von Aquin ist, lehrt, daß der intellectus agens geradeso wie der intellectus possibilis eine Potenz der Seele ist. Diese Ansicht nimmt die Auktorität des Stagiriten für sich in Anspruch. Der hl. Thomas hat in seiner Summa contra Gentiles ein eigenes Kapitel: Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente, quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae (S. c. G. II, 78). Vor allem beruft sich diese Ansicht auf den aristotelischen Satz im fünften Kapitel des dritten Buches von De anima: daß notwendig in der Seele diese Unterschiede (nämlich den Intellekt, der alles werden kann, und den Intellekt, der alles schafft), vorhanden sind. Thomas bemerkt auf Grund dieses Aristoteles-textes: Ex his manifeste habetur, quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicit, quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae et quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata. Es ist dies der Text des Aristoteles, auf welchen sich seit Themistios alle berufen, welche die Anschauung, daß Aristoteles den νοῦς ποιητικός als einen vom Wesen des Menschen getrennten Geist betrachtet haben, bekämpfen. Ist nun in den Augen des Gonsalvus de Vallebona diese Berufung der thomistischen Ansicht auf diesen aristotelischen Text berechtigt? Unser Franziskanertheologe verneint dies und führt hierfür zuerst die Interpretation dieser Aristotelesstelle durch Averroes an und zeigt dann, daß auch aus dem Gedankengang des Aristoteles heraus diese thomistische Deutung nicht berechtigt ist. Aristoteles erklärt bekanntlich das Vorhandensein des νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός mit dem Hinweis auf das Vorhandensein eines möglichen empfangenden und eines wirkenden tätigen Prinzips in der Natur überhaupt:¹ „Da in der ganzen Natur zweierlei zu unterscheiden ist, erstens das, was für das Allgemeine jeder Gattung den Stoff bildet – dies ist dasjenige, was der Möglichkeit nach alles zur Gattung gehörige ist –, zweitens das, was die Ursache und wirkende Kraft bildet, deswegen weil es alles bewirkt, wie z. B. die Kunst sich gegenüber dem Stoff verhält, so

¹ Ich bringe hier die Übersetzung von E. Rolfes, Aristoteles, Über die Seele, Leipzig 1911, 79.

müssen notwendig auch in der Seele diese Unterschiede vorhanden sein. Und in der Tat entspricht die Vernunft teils der einen Wesensart, weil sie alles werden kann, teils der anderen, weil sie alles schafft, als eine innewohnende Kraft wie das Licht.“ Gonsalvus de Vallebona macht nun darauf aufmerksam, daß in den Naturdingen und im Naturgeschehen das agens und patiens nicht immer zur gleichen Art gehören und auch nicht immer wie Materie und Form Wesensbestandteile eines Kompositums sind. Man kann deswegen aus dieser von Aristoteles gebrachten Parallele in den Naturdingen nicht folgern, daß der intellectus agens und possibilis Teile der Seele sind. Wie nun zur Hervorbringung von einer Wirkung im Naturgeschehen ein aktives und ein passives Naturprinzip zusammenwirken, so wirken auch zur Setzung eines geistigen Erkenntnisaktes der intellectus agens und possibilis zusammen, welche etwas in der Seele sind in Hinsicht auf das Tätigsein. Dem aristotelischen Text, daß der tätige und der empfangende Intellekt Verschiedenheiten der Seele und in der Seele sind, ist schon genügt, wenn eine Einheit des intellectus agens mit der Seele der Tätigkeit nach gegeben ist. Eine Einheit auch im Sein in der Weise, daß der intellectus agens eine der Seele immanente Potenz ist, ist durch diesen aristotelischen Text keineswegs gefordert. Gonsalvus de Vallebona verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Lehre des Averroes von dem Verhältnis der Intelligenzen, der Gestirngeister, zu den Himmelskörpern. Es besteht hier auch keine Einheit des Seins, sondern nur eine Einheit der Bewegung und des Tätigseins. Gonsalvus de Vallebona sieht also in der thomistischen Interpretation nicht die richtige Auffassung und Deutung der aristotelischen Lehre vom intellectus agens.

Gonsalvus de Vallebona stellt nun die Frage, ob die Theorie des intellectus agens, die er an zweiter Stelle angeführt hat, als die wahre Lehrmeinung des Aristoteles angesprochen werden kann. Es ist dies die Lehre, daß beide, intellectus agens und intellectus possibilis, vom menschlichen Körper und Individuum der Substanz nach getrennt sind und nur der Tätigkeit nach mit demselben verbunden sind, so daß keiner von beiden die natürliche Potenz der Seele ist. Die Vertreter dieser Aristotelesdeutung berufen sich auf Averroes, den Commentator, der unter allen

Aristoteleserklären das, was der Stagirite gemeint und gewollt hat, am besten verstanden hat und mit seinem ganzen Bemühen sich ihm anschließt. In dieser Weise verstehen die Anhänger des lateinischen Averroismus die aristotelische Lehre. Siger von Brabant vertritt in seiner Schrift *De anima intellectiva* die Anschauung, daß die menschliche anima intellectiva in essendo vom Körper getrennt ist und nur in operando mit demselben verbunden ist.¹ Er bezeichnet diese Auffassung als die einzig richtige aristotelische Lehre (*secundum intentionem Philosophi*) und lehnt die gegenteilige Lehre der „*praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas*“, wonach die anima intellectiva in essendo mit dem Körper verbunden ist, als unrichtig und unaristotelisch ab: *isti viri deficiunt ab intentione Philosophi nec intentum determinant*. Hingegen tritt uns in dem von F. Van Steenberghen edierten Kommentar des Siger von Brabant zu *De anima* diese Auffassung und Aristotelesdeutung nicht mehr entgegen.²

Am schärfsten tritt uns von den bisher bekannten Texten der averroistische Standpunkt in dieser Frage im Isagogekommentar des Angelo d'Arezzo, über welchen ich anderswo gehandelt habe, entgegen:³ *Propter quod est sciendum, quod secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus licet hoc sit contra fidem. Et quia est unus numero in omnibus, idcirco est separatus a corpore*. Gonsalvus de Vallebona nimmt zur Aristoteleserklärung dieser von ihm als *opinio secunda* bezeichneten Auffassung keine Stellung. Thomas von Aquin hat in seinem Kommentar zu *De anima* (III lect. 7) und besonders ausführlich in der Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas* erwiesen, daß Aristoteles nicht gelehrt hat, der intellectus possibilis sei dem Sein nach vom Körper getrennt. Heinrich von Gent hat in seinen *Quodlibeta* (*Quodl. IX qu. 14*) eine eigene *quaestio*: *Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus sit unus numero an contrarium possit demonstrari*. Der Doctor solemnis sagt, daß Aristoteles hier keine

¹ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Les Philosophes Belges VI-VII), II. Louvain 1908, 152-155.

² F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, I. Les Oeuvres inédites (Les Philosophes Belges XII), Louvain 1931, 145-149.

³ Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1936, 261-271.

bestimmte und sichere Entscheidung getroffen habe, daß er aber mehr der Anschauung zugeneigt habe, der Intellekt sei nicht Form des Körpers, also vom Körper getrennt und deshalb auch nicht nach der Zahl der Körper vervielfältigt.¹

Gonsalvus de Vallebona wendet sich nun der dritten Theorie zu, die er als *opinio media* bezeichnet hatte. Danach ist der *intellectus possibilis* eine natürliche Potenz unserer Seele, während hingegen der *intellectus agens* eine *substantia separata* ist wie Gott. Diese *opinio* hält unser Franziskanertheologe für die Lehre des Aristoteles. Er führt hierfür eine Reihe von Aristoteles-texten zum Beweise an. Im dritten Buch von *De anima* (Kapitel 5) sagt Aristoteles, daß der *intellectus agens* sich zum *intellectus possibilis* verhält wie die Kunst zum Stoffe. Es ist aber klar, daß die Kunst nicht die gleiche Substanz ist wie der Stoff. Also ist auch der *intellectus agens* nicht mit dem *intellectus possibilis* die gleiche Substanz. Wie also durch die Kunst eine Form in den Stoff eingeführt wird, so wird durch den *intellectus agens* der Erkenntnisakt im *intellectus possibilis* mittelbar oder unmittelbar hervorgebracht, wenngleich der *intellectus agens* eine andere Wesenheit ist als der *intellectus possibilis*. Gegen diese Deutung der aristotelischen Lehre kann man auch nicht den Satz des Stagiriten, daß diese zwei Verschiedenheiten: *intellectus agens* und *intellectus possibilis* in der Seele vorhanden sein müssen, ins Feld führen. Denn es besteht nur eine Notwendigkeit dafür, daß diese beiden Verschiedenheiten in der Seele der Tätigkeit nach sind, aber keine Notwendigkeit, daß sie auch der Substanz nach in der Seele sind. Gegenüber Averroes muß nur daran festgehalten werden, daß der *intellectus possibilis* dem Sein nach in der Seele ist, weil durch ihn der Mensch eine substantiale Form besitzt und ein geistbegabtes Wesen ist. Das wäre nicht der Fall, wenn auch der *intellectus possibilis*, wie Averroes lehrt, der Substanz nach vom Leibe getrennt wäre. Es kann auch nicht mit Recht der Einwand erhoben werden, daß Aristoteles den *intellectus agens* als Licht bezeichnet: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἔστις τις, ὅλον τὸ φῶς (*De anima* III, 5 430 a 15). Denn *lumen* ist hier im Sinne von einer *lux quaedam incorporea et divina* zu nehmen. Desgleichen bereitet es keine Schwierigkeit, wenn Aristoteles den

¹ Auf diesen Text des Heinrich von Gent weist L. Amorós l. c. 261 hin.

intellectus agens als einen gewissen Habitus bezeichnet. Wie nämlich der habitus die Geneigtheit und Bereitschaft zum Handeln in sich schließt, so ist auch der intellectus agens nach Art eines Habitus geneigt und bereit, auf seine Weise die Phantasmata zu beleuchten und im intellectus possibilis den Erkenntnisakt hervorzurufen.

Nunmehr bringt Gonsalvus de Vallebona ein längeres Zitat aus dem Büchlein *De bona fortuna*. Wir sind jetzt über dieses handschriftlich in der Scholastik oft zitierte und von Aegidius von Rom und Johannes de Janduno kommentierte opusculum durch die Forschungen von A. Pelzer im klaren.¹ Es handelt sich um zwei Stücke oder Kapitel verschiedener Herkunft. Das eine Stück ist das achte Kapitel des zweiten Buches der *Magna Moralia* (1206 b 30 – 1207 b 19), das andere Stück ist das vierzehnte Kapitel und die zwei ersten Sätze des fünfzehnten Kapitels aus dem siebenten (alias achten) Buche der eudemischen Ethik (1246 b 37–1248 b 11). Beide Stücke sind unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt worden. Die Übersetzung des Textes aus der eudemischen Ethik beruht auf einer besseren griechischen Handschrift als die Handschriften, in denen uns der griechische Text der eudemischen Ethik überliefert ist. Es hat L. Spengel vor bald 100 Jahren in einer Abhandlung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften auf Grund des im Clm. 306 gebotenen Textes von *De bona fortuna* den griechischen Text dieses Kapitels der eudemischen Ethik verbessert.² Pelzer bemerkt weiterhin, daß, abgesehen von diesem Fragment und den Büchern IV–VI, welche mit den Büchern V–VII der nikomachischen Ethik zusammenfallen, das Mittelalter nichts von der eudemischen Ethik in lateinischer Übersetzung besaß. Pelzer untersucht auch die Frage nach dem Übersetzer dieses Opusculums aus dem Griechischen. Da die *Magna Moralia* von Bartholomäus von Messina mit pseudo-aristotelischen Schriften am Hofe

¹ A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle. *Revue Néoscholastique de Philosophie* 23 (1921) 316–341, 378–400, speziell 317–321.

² L. Spengel, Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften. *Abhandlungen der philos.-philol. Classe der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften* III, 3, München 1843, speziell 543–551.

und auf Anordnung König Manfreds von Sizilien, also in den Jahren 1258 bis 1266, aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen worden sind, liegt die Vermutung nahe, daß das erste aus den *Magna Moralia* herrührende Kapitel des Büchleins *De bona fortuna* aus dieser Übersetzung entnommen ist. Dem ist jedoch nicht so. Es bestehen solche Textverschiedenheiten, daß dieses Kapitel von *De bona fortuna* von einem anderen stammen muß, der entweder eine neue Übersetzung nach einer besseren griechischen Handschrift hergestellt hat oder doch die Übersetzung des Bartholomäus von Messina wesentlich revidiert und verbessert hat. Auch das aus der eudemischen Ethik entnommene Kapitel ist nicht von Bartholomäus von Messina übersetzt worden, da in dem Cod. XVII, 370 der Biblioteca Antoniana in Padua, in welchem eine Reihe von opuscula ausdrücklich der Übersetzertätigkeit des Bartholomäus von Messina zugeteilt sind, bei diesem Kapitel diese Zuteilung nicht vorgenommen ist. E. Franceschini, dem wir auch eine ausführliche Beschreibung dieser Handschrift von Padua verdanken,¹ kommt in seinem inhaltsreichen Bericht über die Vorarbeiten für die Ausgabe der lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters auch kurz auf das Büchlein *De bona fortuna* zu sprechen und teilt mit, daß noch eine zweite Übersetzung gefunden worden ist. Auch ist das ganze fünfzehnte Kapitel des sechsten (alias siebenten) Buches der eudemischen Ethik, von welchem das opusculum *De bona fortuna* nur die beiden Sätze enthält, ganz in griechisch-lateinischer Übersetzung gefunden worden.² In der neuesten Auflage der *Histoire de la philosophie médiévale* von Maurice De Wulf, in welcher die Aristotelesübersetzungen von A. Pelzer bearbeitet sind, sind alle diese Forschungsergebnisse über das Büchlein *De fortuna*, zu denen noch eine sehr ergebnisreiche Untersuchung von Th. Deman O. P. über den *Liber de bona fortuna* in der Theologie des hl. Thomas von Aquin hinzukommt,³ zusammen-

¹ E. Franceschini, Le traduzioni latine aristoteliche e pseudaristoteliche del cod. Antoniano XVII, 370. *Aevum* 9 (1935) 3–26.

² E. Franceschini, Aristotele nel medioevo latino. Estratti dagli Atti del IX Congresso Nazionale di Filosofia, Padova – 20–23 Settembre 1934 (XII), Padova 1935 – XIII, 13–14.

³ Th. Deman, Le „*Liber de bona fortuna*“ dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1928, 38–58.

gestellt.¹ Ich glaubte hier diese literarhistorische Übersicht über die Literatur zum Büchlein *De bona fortuna* bieten zu sollen, da die in den verschiedensten ausländischen Zeitschriften verstreuten einschlägigen Abhandlungen nicht jedem, der sich für die Fragen interessiert, zur Verfügung stehen.

Um wieder zu Gonsalvus de Vallebona zurückzukehren, so bringt er für seine These, daß die richtige aristotelische Lehre von der *opinio* vertreten werde, welche den *intellectus possibilis* als natürliche Potenz der Seele, den *intellectus agens* aber als *substantia separata* bezeichnet, ein längeres Zitat aus dem opusculum *De bona fortuna*, und zwar aus dem der eudemischen Ethik entstammenden Teil desselben. Aristoteles stellt sich die Frage: Welches ist denn die Ursache davon, daß wir begehen, was sich geziemt und wann es sich geziemt, und davon, daß wir denken und uns beraten, ist es die *fortuna* oder der *intellectus* oder irgendein anderes Prinzip? Auf diese Frage gibt Aristoteles am Schlusse dieses Büchleins folgende Antwort: Davon, daß wir denken, ist nicht der *intellectus* das Prinzip und davon, daß wir uns beraten, ist auch nicht das *consilium* das Prinzip. Was anderes ist also dieses Prinzip als wie die *fortuna*? So kommt entweder alles von der *fortuna* oder es gibt ein Prinzip, über welches hinaus kein anderes existiert, oder es kann ein dem Sein nach so beschaffenes Ding etwas anderes so beschaffenes hervorbringen. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die: Welches ist denn das erste Prinzip der Bewegung in der Seele? Auf diese Frage gibt Aristoteles deutlich zur Antwort: Wie im Universum Gott alles bewegt, so bewegt auch die Gottheit auf irgendeine Weise das, was in uns ist. Das Prinzip für den Gedanken kann nicht wieder der Gedanke, sondern muß etwas Höheres sein. Was kann es aber Höheres als das Wissen und den Intellekt geben, wenn nicht die Gottheit? Denn die Tugend betätigt sich als Werkzeug des Denkens. An diesen Text aus *De bona fortuna* fügt Gonsalvus de Vallebona noch eine Stelle aus dem zehnten Kapitel des dritten Buches der Rhetorik an: „*Intellectum Deus accendit ut lumen*

Th. Deman bringt auch eine kritische Edition des aus der eudemischen Ethik entnommenen Kapitels.

¹ M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* II⁶, Louvain-Paris 1936, 43.

in anima (τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ, 1411 b 12). Er zieht aus diesen Texten die Schlußfolgerung: Et sic videtur Philosophus velle quod intellectus agens, qui est causa actus intelligendi et illuminandi mentem, sit ipse Deus.

Der Text aus dem Büchlein *De bona fortuna*, der der eudemischen Ethik entnommen ist, ist auch von neueren Aristotelesforschern im Zusammenhang mit der aristotelischen Lehre vom intellectus agens verwertet worden. Gonsalvus de Vallebona hält diesen Text wie überhaupt das ganze Büchlein *De bona fortuna* für aristotelisch. Nachdem die von L. Spengel in einer Abhandlung der Bayerischen Akademie vom Jahre 1843 aufgestellte These, daß die eudemische Ethik von dem Aristotelesschüler Eudemos von Rhodos verfaßt worden sei, fast allgemein übernommen worden war, neigt sich jetzt durch das Gewicht der Arbeiten von P. von der Mühll¹ und E. Kapp,² welche auch die Zustimmung von W. Jaeger³ gefunden haben, die Waagschale zur Autorschaft des Aristoteles selbst. Auch Ákos von Pauler reiht in seinem vortrefflichen Aristotelesbüchlein die eudemische Ethik unter die echten Aristotelesschriften ein.⁴ Das von Gonsalvus de Vallebona angeführte Zitat wird von Fr. Brentano in seiner Untersuchung über den νοῦς ποιητικός als Zeugnis des Eudemos an das Zeugnis des Theophrastos angereiht.⁵ Schon Ravaisson hatte sich, wie Brentano berichtet, auf diesen Text berufen, um darzutun, daß Aristoteles den wirkenden Verstand in der Gottheit gesehen habe. Es ist dies genau die Auffassung unserer mittelalterlichen Franziskanertheologen. Fr. Brentano, der den aristotelischen νοῦς ποιητικός im thomistischen Sinne als Potenz der Seele faßt und der in den von Themistios übermittelten Texten des Theophrastos eine Bestätigung seiner Aristotelesinterpretation gefunden hatte, findet sich durch diesen Text der

¹ P. von der Mühll, *De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate*, Gottingae 1909.

² E. Kapp, *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Berlin 1912.

³ W. Jaeger, a. a. O. 240. Nicht mit dieser Zuteilung der eudemischen Ethik an Aristoteles ist einverstanden M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, Vorrede XII.

⁴ Ákos von Pauler, *Aristoteles*, Paderborn 1933, 8.

⁵ Fr. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* 224 ff.

eudemischen Ethik, die er für ein Werk des Eudemos, des treuen Schülers des Aristoteles hält, nicht wenig gestört und sucht eine Konkordanz des Textes mit Theophrastos herbeizuführen. Auch Kurfeß,¹ der die eudemische Ethik für ein Werk des Eudemos hält, führt diese Stelle an. Da diese Stelle textkritische Schwierigkeiten bereitet, bringe ich sie hier in der von Kurfeß vorgeschlagenen Form und stelle die lateinische Übersetzung nach der kritischen Ausgabe von Th. Deman gegenüber.

τις ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ
ψυχῇ; δῆλον δὲ, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ
θεός, καὶ <ἂν ἐν ἐκείνῳ(-ῃ)>.
κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν
θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος,
ἀλλὰ τι κρεῖττον, τί οὖν κρεῖττον
καὶ ἐπιστήμης εἶη (für εἴποι)
πλὴν θεός;

Quid motus principium in ani-
ma. Palam, quemadmodum in
toto deus, et omne illud: movet
enim aliquo modo omnia quod
in nobis divinum. Rationis au-
tem principium non ratio, sed
aliquid melius: quid igitur uti-
que erit melius et scientia et in-
tellectu nisi deus?

Aus diesen Darlegungen und Untersuchungen über das Bemühen mittelalterlicher Scholastiker um eine richtige Deutung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός und auch aus der Mannigfaltigkeit dieser Deutungen dürfte ersichtlich sein, daß diese mittelalterlichen Denker keineswegs sklavisch und unselbstständig der Lehre des „Philosophus“ gegenübergestanden sind, daß sie vielmehr mit großer Denkenenergie seine Philosophie zu durchdringen, zu erklären und weiterzubilden sich mühten. In der Aristotelesdeutung der Scholastik ist große ernste Geistesarbeit geleistet worden. Wenn man jetzt immer mehr die Bedeutung der lateinischen Aristotelesübersetzungen des Mittelalters auch für die Textgestaltung des griechischen Aristoteles zu erkennen und schätzen beginnt, dann wird man auch im Interesse des Aristotelesverhältnisses an der Aristoteleserklärung der mittelalterlichen Philosophen nicht unachtsam vorübergehen dürfen.²

¹ Kurfeß, a. a. O. 10.

² Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben II, 62–102 (Aristoteles im Werturteil des Mittelalters).

3. Beziehungen zur deutschen Mystik. Der Traktat des Eckhart von Gründig von der wirkenden und möglichen Vernunft.

In aller Kürze soll noch auf einen dritten Gesichtspunkt hingewiesen werden, unter welchem unsere Baseler quaestio in einen größeren Zusammenhang der mittelalterlichen Philosophie- und Geistesgeschichte sich einfügt. Diese quaestio steht nämlich durch die starke Berücksichtigung, die sie der Lehre des Dietrich von Freiberg vom intellectus agens schenkt, in Beziehung zur deutschen Mystik. Wenn wir auch weiter keine deutschen Schriften dieses Meister Eckhart nahestehenden deutschen Dominikanertheologen besitzen, so enthalten doch seine lateinischen Schriften mystische Gedanken und Anregungen und es ist auch ein Einfluß seines Schrifttums auf die deutsche Mystik nachweisbar. Dadurch, daß er den intellectus agens mit dem augustiniischen abditum mentis (Seelenversteck) gleichsetzt, ist eine unmittelbare Beziehung zum Mittelpunkt dieser deutschen Mystik, zur Lehre vom Seelenfünklein, vom Seelengrund gegeben. Ich kann hier wieder auf das Werk von E. Krebs verweisen, in welchem Dietrichs Theorie der Mystik eingehend dargelegt ist:¹ „Seine Lehre über das Abditum mentis, den Seelengrund, berührt ja, wenn auch nur in rein doktrinärer, scholastischer Form, ein Gebiet, das für den Zentralpunkt der mystischen Spekulation von Wichtigkeit war.“

Der Einfluß Meister Dietrichs auf die deutsche Mystik zeigt sich vor allem in einem mittelhochdeutschen Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft, den zuerst unzureichend E. Z. Docen² und dann auf besserer handschriftlicher Grundlage W. Preger³ ediert hat. Ph. Strauch hat vier weitere Handschriften dieses Traktates nachgewiesen, die eine neue Edition derselben als lohnend erscheinen lassen.⁴ Der Verfasser dieses

¹ E. Krebs, a. a. O. 136. Vgl. oben S. 44 f.

² B. J. Docen, *Miscellanea zur Geschichte der deutschen Litteratur* I, München 1809, 138–152.

³ W. Preger, *Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*. Sitzungsberichte der philos.-philol. und historischen Classe der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften. Band I, Jahrgang 1871, München 1871, 159–189.

⁴ Ph. Strauch, *Handschriftliches zur deutschen Mystik*. 2. Zum Traktat München Ak. Sb. 1936 (Grabmann) 6

Traktates ist Eckhart von Gründig, der möglicherweise mit Eckhart dem Jüngeren († 1337) identisch ist.¹ Der ganze Traktat steht, wie aus den Zitaten ersichtlich ist, stark unter dem Einfluß sowohl des Meister Dietrich von Freiberg als auch des Meister Eckhart. Für W. Preger, dem die lateinischen Werke von Dietrich von Freiberg noch nicht bekannt waren, war dieser Traktat „die einzige Schrift, welche uns Näheres über die Anschauungen eines Meister Dietrich mitteilt“. W. Preger mißt diesem Traktat einen hohen Wert bei: „Die Frage, mit welcher unser Traktat sich beschäftigt, ist eine der wichtigsten der Philosophie und es ist bis jetzt keine deutsche Schrift aus jener Zeit und keine Schrift der spekulativen Mystik überhaupt bekannt geworden, welche dieselbe gleich unserem Traktat zum Gegenstand besonderer Erörterung gemacht hätte.“ Es ist auch, seit W. Preger diese Worte niedergeschrieben hat, kein zweiter mittelhochdeutscher Traktat über den möglichen und wirkenden Verstand aufgefunden worden. Allerdings ist die Lehre der deutschen Mystik vom intellectus agens und possibilis bisher noch nicht Gegenstand einer eigenen Untersuchung gewesen. K. Weiß hat in seiner Seelenmetaphysik des Meister Eckhart dessen Lehre vom intellectus agens kurz dargestellt.² In der von Ph. Strauch edierten Oxforder Sammlung deutscher Predigten befindet sich ein Sermo des Helwic von Gernar, der sich im thomistischen Sinn mit der Beziehung der „wirkende fornuft“ und der „möglich fornuft“ zur übernatürlichen Gotteserkenntnis befaßt.³ Die wirkende Vernunft kann darnach Gott weder durch die Natur noch durch die Gnade erkennen, die mögliche Vernunft hingegen kann Gott zwar nicht durch die Vernunft, aber doch durch die Gnade er-

von der wirkenden und möglichen Vernunft. Zeitschrift für deutsche Philologie 54 (1929) 291 ff.

¹ Vgl. J. Koch in: Die deutschen Literaten des Mittelalters, herausgegeben von W. Stammerl I. Berlin 1933, 502.

² K. Weiß, Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart. Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933) 467–524, über den intellectus agens 500–504.

³ Paradisus animae intelligentis (Paradis der fornuftigen sele). Aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers Abschrift herausgegeben von Ph. Strauch (Deutsche Texte des Mittelalters XXX), Berlin 1919, 5 und 67 f. Über Helwic von Gernar vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben II, 576–585.

kennen. Ganz anders ist der Standpunkt des von W. Preger veröffentlichten mittelhochdeutschen von Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart beeinflussten Traktates von der wirkenden und möglichen Vernunft. E. Krebs hat den Hauptinhalt dieses Traktates herausgehoben und beurteilt.¹ „Dieser Traktat handelt von dem ‚Höchsten in der Seele‘, von dem Gottschauenden der wirkenden Vernunft.“ „Hier wird nun tatsächlich der Versuch gemacht, die höchste Stufe der Kontemplation mit dem von Dietrich gewonnenen Begriff des intellectus agens als einem stets gottschauenden Wesen zu erklären.“ Der mittelhochdeutsche Traktat übernimmt aus Meister Dietrich die Lehre, daß etwas in der Seele ist, das so edel ist, daß sein Wesen sein vernünftiges Wirken ist. Das ist eben die wirkende Vernunft. Aus dieser Auffassung vom Wesen des intellectus agens zieht der mittelhochdeutsche Traktat eine Folgerung, die Dietrich selbst nicht gezogen zu haben scheint: „Wenn nun ihr (der wirkenden Vernunft) Wesen ihr Wirken ist, und ihr vernünftig Wirken das ist, daß sie Gott schauet und lobt sonder Mittel, darum muß das von Not sein, daß sie selig sei von Natur.“ Nach Meister Dietrich wird die Seele erst dann selig, wenn ihr möglicher Verstand den ganzen Inhalt des gottschauenden tätigen Verstandes aufnimmt. Hierzu bedarf die Seele der Gnade. Hingegen lehrt Eckhart von Gründig ausdrücklich, daß der mögliche Verstand zwar nur durch die Gnade selig wird, daß aber der wirkende Verstand von Natur aus selig ist. Schon W. Preger hat darauf hingewiesen, daß diese Spekulation an die durch das Konzil von Vienne (1311–1312) verurteilte Häresie der Begharden und Beginen erinnert: „Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.“²

Wenn wir auf unsere Baseler quaestio zurückkommen, so steht sie in ihrer scharf ablehnenden Haltung gegenüber der Lehre Dietrichs von Freiberg auch im Gegensatz zu den Anschauungen,

¹ E. Krebs, a. a. O. 136 ff.

² H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum* etc. n. 475. – E. Krebs, 137 f. – E. Müller O. F. M., *Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte*, Münster 1934, 577–584. – H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, Berlin 1935, 406 f.

welche Eckhart von Gründig in seinem Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft vertritt. Beiden Schriften ist gemeinsam, daß sie die Lehre vom intellectus agens und possibilis unter dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit behandeln. Die Baseler quaestio trägt die Überschrift: *Utrum beatitudo consistat in intellectu agente*. Im Cod. I Fol. 2509 der Staats- und Universitätsbibliothek Breslau ist nach einer Mitteilung Ph. Strauchs der Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft als „eine schöne ler von der selikeyt“ bezeichnet.

III. Text.

Utrum beatitudo consistat in intellectu agente supposito. quod consistat in intellectu?¹ (fol. 182^{ra}).

Responsio. Primo videndum, quomodo se habeat intellectus agens in nobis. Hoc est tamen dicere, quid importetur per intellectum agentem quantum ad id, quod est. Secundo respondendum ad questionem. Quantum ad primum sunt 16 opiniones.

⟨1. opinio Platonis.⟩

Prima est Platonis negantis ipsum. Ratio, quia ponebat ydeas per se intelligibiles. Et si sic, ad earum abstractionem non est necessarius intellectus agens, qui facit potentia intelligibilia actu intelligibilia. Item sicut se habet materia prima ad formas sensibiles, sic se habet intellectus possibilis ad formas intelligibiles. Sed materia prima non recipit formas sensibilibus per actionem alicuius substantie separate tantum, sed per actionem forme eiusdem generis scilicet que est in materia. Simile enim fit a simili. Unde hec caro generatur per formam, que est in hiis carnibus et ossibus VII. Metaphysice.² Cum igitur intellectus possibilis non sit substantia separata secundum Alexandrum nec intellectus agens et sic videtur superfluere intellectus agens. Sed radicem huius opinionis Aristoteles reprobatur VII. Metaphysice et multis aliis locis reprobandus ydeas.³

⟨2. opinio quorundam theologizantium.⟩

Secunda opinio est quorundam theologizantium dicens, quod intellectus agens sit intellectus universalis conditor omnium, scilicet ipse deus. Quod probant auctoritate Philosophi, qui dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere.⁴ Hoc autem est actus prime cause. Ergo intellectus agens nihil

¹ Am oberen Rand (fol. 182^{ra}) steht von gleicher Hand die Überschrift: Utrum intellectus intelligat. Vide multas de hoc opiniones.

² Aristoteles, Metaph. VII, 8 (1034 a 5).

³ Aristoteles, Metaph. VII, 14.

⁴ Aristoteles, De anima III (430 a 15).

est aliud quam prima causa. Item lumine intellectus agentis omnia intelliguntur. Sed virtute prime cause omnia intelliguntur. Ergo etc. Sed hoc non sufficit, quia actio prime cause non excludit actiones secundorum agentium. Sed deus est prima causa, intellectus agens secundaria. Ergo etc. Item cum deus non alligavit voluntatem suam creaturis, sicut loquentes in lege mauro-rum dicere videntur, ut *Commentator* eis imponit XI. *Metaphysice*.¹ Sed hoc fieret stante predicta positione. Ergo etc. Predictae tamen positioni consonare videtur dictum *Avicebra* in libro fontis vite dicentis,² quod nullum corpus est activum sed vel potius substantia spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur et quia deus est cuilibet rei praesens per essentiam, praesentiam et potentiam, ideo predictae actiones videntur posse attribui deo. Sed istud dictum maiori repugnat veritati, quia sicut deus se habet eis essendo, sic in operando et in intelligendo. Sicut enim per se est ens, ita per se est intelligens et sicut causa entis, ita et intellectionis. Omnia enim per ipsum facta sunt *Ioanne primo*.³ Sed primo modo non excludit actiones secundorum agentium, quia tunc non agerent particularia. Ergo nec secundo modo. Ergo praeter intellectum universalem, qui est lux quae illuminat omnem hominem, requiritur intellectus agens. Motiva non valent. Ad primum: deus facit omnia verum est simpliciter, *Ioanne primo*:⁴ omnia per ipsum facta sunt. Intellectus autem agens non simpliciter, sed intelligibilia in potentia intelligibilia in actu <facit>. Ad secundum: Omnia intelliguntur in virtute intellectus agentis tamquam cause proxime et immediate, sed virtute cause prime tamquam cause universalis et remote.

<3. opinio Alexandri.>

3^a opinio Alexandri, qui ponit intellectum agentem esse substantiam separatam semper in actu, qui tandem perfecto intellectu habituali in nobis efficitur forma intellectus in nobis, et

¹ Ich fand diesen Text bei Averroes nicht.

² *Avencebrolis Fons vitae*. Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis edidit primum *Clemens Baeumker*, *Monasterii* 1892-95. II 9, III 44 (p. 41, 177).

³ *Joh.* 1, 3. ⁴ *Joh.* 1, 3.

antequam hoc fiat tunc ex eius influentia in intellectum possibilem fit homo intelligens actu. Intellectum autem possibilem ponit propter preparationem in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Ista positio deficit quantum ad intellectum agentem et possibilem. Quod deficiat quantum ad intellectum possibilem, patet, quia in intellectione organum corporeum requiri non potest, quia Aristoteles dicit intellectum possibilem immixtum non corpori coniunctum principium.¹ Ergo actus intellectionis est a corpore independens. Sed preparatio sequens commixtionem elementorum dependet a corpore. Ergo preparatio sequens commixtionem elementorum non potest esse principium intellectionis. Intellectus autem possibilis est, quo omnia intelligimus, ut habetur III. De anima.² Ergo intellectus possibilis non est dicta preparatio. Nec valet dictum quantum ad intellectum agentem. In natura enim qualibet oportet esse principium activum sufficiens ad opus nature eiusdem sicut apparet in anima, cuius quedam operatio consistit in actione ut nutrire et ideo habet principium activum illius actionis puta potentiam nutritivam. Quedam consistit in passione ut potentie sensitive, cuius similiter principium est in anima puta potentia sensitiva. Inter omnia autem inferiora agentia homo est perfectius agens, cuius propria et naturalis actio est intelligere. Ergo homo habet principia propria illius operationis. Dicta autem operatio non completur sine passione et sine actione. Intellectus enim patitur ab intelligibili. Quelibet enim receptio est passio. Item intellectus facit intelligibilia in potentia intelligibilia in actu. Ergo homo habet utrumque proprium principium. Sed intellectus qui patitur est possibilis, qui autem facit intelligibilia in actu est agens. Ergo intellectus agens non est substantia separata sicut nec possibilis.

⟨4. opinio Avicenne.⟩

4^a opinio est Avicenne qui ponit intellectum agentem esse substantiam separatam et per effluxum formarum intelligibilium ab ipso nos intelligere. Ad eius evidentiam sciendum, quod Avicenna posuit formas rerum sensibilibus preexistere immaterialiter

¹ Aristoteles, De anima III, 4 (430 a 18).

² Aristoteles, De anima III, 5 (430 a 15).

in intelligentiis in hoc differens a Platone, qui posuit formas rerum sensibilibum per se existere extra mentem divinam sine materia, quas appellabat ydeas sicut Aristoteles imponit sibi. Uterius ponit Avicenna formas rerum sensibilibum derivari ex prima intelligentia in sequentem et sic usque ad ultimam intelligentiam, quam vocat intellectum agentem, a qua secundum eum effluerunt species rerum sensibilibum intelligibiles in animas nostras. Sed propter oblivionem, quam patitur anima ex corpore, impeditur, ne se possit ad intellectum agentem convertere et recipere dictam influentiam specierum intelligibilium. Removetur autem illud impedimentum per studium et examen suum. Ex quo sequitur secundum Avicennam, quod actio nostra in acquisitione scientie non sit nisi preparatio quedam in susceptibili ad forme vel scientie susceptionem et amotio contrarii impediens specierum impressionem. Et hiis factis intellectus agens, qui est substantia separata, secundum eum influit species intelligibiles in intellectum nostrum. Ista positio potest impediri et improbari sicut Alexandri. Et preter hoc unio anime ad corpus non erit naturalis [182vb]. Non enim potest esse propter animam, ex quo anima ex ista oblivione obnubilatur nec propter corpus, quia forma non est propter materiam nec dignius propter indignius, sed converso I Physicorum.¹

⟨5. opinio Averrois.⟩

5^a opinio Averrois dicentis, quod intellectus agens est substantia separata in hoc concordans cum premissis. Sed qualiter copuletur nobis, dicit, quod intellectus agens se habet ad intelligibilia speculativa sicut forma ad materiam. Oportet igitur, cum intelligibilia speculativa sint nobis copulata per fantasmata, quod etiam nobiscum copuletur intellectus agens et continetur, qui est quasi forma intellectuum speculativorum. Sed intellecta speculativa habent se in triplici gradu. Quandoque enim sunt in nobis solum in potentia, quandoque in actu quedam et quedam in potentia, quandoque omnia in actu. Secundum primum modum copulatur nobis intellectus agens solum in potentia. Secundo modo partim in actu, partim in potentia. Tertio modo, scilicet quando omnia speculativa sunt in nobis facta in actu, tunc in-

¹ Aristoteles, *Physic.* II, 8 (199 a 31).

tellectus agens perfecte copulabitur nobiscum ut forma et tunc perfecte intelligimus per ipsum. Ista positio in se non valet et improbatur, ut opinio Alexandri, cum qua concordat in ponendo intellectum agentem esse substantiam separatam. Similiter etiam nec modus continuandi eum nobiscum valet. Secundum enim positionem eius intellectus agens copulatur nobis per species factas intellectus in actu. Species autem facte in actu copulantur nobis per fantasmata, ut dicit, quae se habent ad intellectum agentem ut colores ad lucem, ad intellectum autem possibilem sicut colores ad visum. Nunc sic est, quod rei colorate ut ligno, in quo est color, non potest attribui nec actio visus, ut videat, nec actio solis, ut illuminet. Ergo similiter secundum Averroem homini non potest attribui actio intellectus possibilis, ut intelligat nec agentis, ut faciat intellecta in potentia in actu.

⟨6. opinio Themistii prima.⟩

6^a opinio quae attribuitur Themistio est, quod uterque intellectus agens et possibilis multiplicatur in multiplicatione hominum et in hoc differt dicta opinio a predictis. Et addit, quod intellectus agens semper intelligit, in quo convenit cum premissis. Quantum ad secundum improbatur hec positio. Si enim intellectus agens, qui copulatur nobis, semper intelligit, superfluit intellectus possibilis. Nihil autem superfluum in natura I De celo et mundo.¹ Dices forte, quod ad hoc ponitur intellectus possibilis in anima, ut recipiat perfectionem suam in corpore. Non valet, quia inconueniens est respectu eiusdem obiecti ponere in anima duplicem modum intellectualem, licet non sit superfluum ponere naturalem et supernaturalem sicut in angelo respectu dei(?). Sed hoc sequitur secundum predictam positionem. Eadem enim intelligeremus per intellectum agentem et possibilem. Item si intellectus agens intelligit, ergo semper intelligeremus per eum, quod non experimur. Quod videtur inconueniens, quia secundum Philosophum II^o Posteriorum² inconueniens est in nobis ponere nobilissimos habitus et nos lateant.² Ergo magis inconueniens est ponere actus latere. Tertio autem actus intelligendi omnino nos latet.

¹ Aristoteles, De caelo et mundo I, 4 (271 a 33).

² Aristoteles, Analytica Posteriora II, 19 (99 b 25 ff.).

⟨7. opinio Themistii altera.⟩

7^a opinio est etiam Themistii sicut prima, qui dicit intellectum agentem esse habitum principiorum innitens littere Aristotelis III. De anima,¹ quod intellectus agens est ut habitus et iterum, quod est ut ars. Ars autem est habitus intellectus nostri. Ergo intellectus agens. Non valet. Per virtutem enim intellectus agentis omnia intelligibilia intelliguntur a nobis, cum per ipsum, cum sint intelligibilia in potentia, fiant intelligibilia in actu. Sed per habitum primorum principiorum non omnia intelligimus, sed conclusiones. Ergo non est habitus. Item intellectus agens nullam presupponit intellectionem preexistentem. Sed habitus principiorum presupponit cognitionem terminorum, quia principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus. Ergo intellectus agens non est habitus principiorum. Nec valet, quod assumit de Philosopho, quod intellectus agens est habitus, quia Philosophus non intendit, quod intellectus sit habitus prout est in prima specie qualitatis, ut illi intelligunt dicentes, quod est habitus principiorum. Habitus enim principiorum est acceptus a sensibus ut patet II. Posteriorum² et sic oportet, quod habitus sit effectus intellectus agentis, cuius est fantasmata facere actu [intelligibilia], que fuerunt in potentia. Unde, quando dicit Aristoteles intellectum agentem esse habitum, accipit habitum, prout dividitur contra principium et contra potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus, ut dicit Philosophus in de generatione,³ quod presentibus habitibus id est formis in materia cessat motus. Et hoc apparet ex modo loquendi Philosophi, quia ipse dicit ipsum esse habitum sicut lumen habitus est. Quod assumitur secundo, quod intellectus agens est sicut ars, dicendum, quod ars potest comparari ad mentem artificis et sic [intellectus agens] non est sicut ars. Secundo potest comparari ad ipsa artificialia, que per artem requiruntur, et sic est sicut ars, quia sicut ars habet introducere formam in materiam, ita intellectus agens habet disponere fantasmata, ut possint movere intellectum possibilem.

¹ Aristoteles, De anima III, 5 (430 a 15).

² Aristoteles, Analytica Posteriora II, 19 (100 a 4 ff.).

³ Aristoteles, De generatione et corruptione I, 2 (324 b 18).

〈8. opinio Ioannis Grammatici.〉

8^a opinio est Ioannis Grammatici dicentis, quod intellectus agens et possibilis est aliquid in anima. Sed numquid in una et eadem anima dicit, quod non, sed in diversis, sicut intellectus docentis dicitur agens in comparatione ad discipulum, sed in comparatione ad docentem dicitur possibilis. Unde II De anima¹ dicitur, quod ille, qui est potentia sciens, addiscit et accipit scientiam ab actu sciente, quia nihil educit 〈se〉 de potentia ad actum. Diceres forte, quod non solum est scientia per doctrinam, sed etiam per inventionem. Unde etiam aliquis aliquando per actum proprium inveniendū fit de potentia sciente actu sciens. Respondes, quod intellectus possibilis principia universalia accipit semper ab aliis, ut sic sciens in actu possit se ducere in actum secundum Albertum (?). Illud non valet, quia non est idem motus et etiam modus eorum, quae per naturam generantur et quae fiunt per artem. Ignis enim generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suae formae. Magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis. Artium autem quaedam sic se habent, quod nunquam per ea producitur effectus nisi per movens extrinsecum ut domus per edificatorem, quia non est in lignis vel lapidibus principium movens activum, sed passivum tantum. Quedam autem est res, quae etiam producit effectum principaliter nequaquam operando, sed tantum amminiculando ut medicina. Nam etiam homo per naturam sanatur. Ars igitur docendi assimilatur arti secundi generis non primi ita, quod in eo, qui addiscit, oportet ponere aliquod principium agens intra, non autem quantum ad secunda intelligibilia tantum, sed etiam quantum ad principia universalia, quorum non est doctrina causa sicut naturaliter nota secundum Commentatorem II. Metaphysice,² coadjuvans autem et amminiculans est intellectus docentis. Et ideo sicut dicitur: homo curatur, sic dicitur: homo scientiam acquirit scilicet per inventionem et per doctrinam.

¹ Aristoteles, De anima II, 5 (417 b 12).

² Averroes, Comment. in Metaph. II, 2 (Aristotelis Stagiritae libri omnes cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis vol. VIII, Venetiis 1552, 17 v).

⟨9. opinio Henrici de Gandavo.⟩

9^a opinio est, quod intellectus agens non differt realiter ab anima, Henrici de Gandavo: Dicit enim [183ra], quod anima est principium eliciendi operationem suam active ex se sine potentia realiter differente ab ipsa de absoluto, sed solum quodam respectu. Non valet, quia secundum Commentatorem III. de anima¹ sicut se habet materia ad formas sensibiles, ita intellectus ad intelligibiles. Sed materia non recipit formas reales, nisi agens realiter differens ab ipsa ⟨introducitur ipsas⟩. Ergo similiter intellectus agens, cuius virtute forme recipiuntur in intellectu possibili, realiter differt ab eo et ab anima. Preterea si propter diversitatem respectuum diversificentur potentie, sequitur, quod nec intellectus agens nec possibilis erit una potentia. Alium enim respectum habet intellectus agens ad fantasmata, alium ad possibilem. Ergo intellectus agens non erit una potentia. Item intellectus possibilis alium respectum habet ad principia, alium ad conclusiones. Ergo similiter non erit una potentia.

⟨10. opinio Godefredi.⟩

10^a opinio Godefredi, quod intellectus agens est idem realiter cum memoria, ut dicit, sed differt a possibili. Quod autem idem sit intellectus agens et memoria probat, quia idem, quod attribuitur intellectui agenti, attribuitur memorie, sicut memorie convenit conservare species et hoc etiam convenit intellectui agenti, cuius est omnia facere. Non valet. Memoria enim secundum quod est pars ymaginis non nominat aliquid distinctum secundum rem ab intellectu possibili, immo est realiter ipse intellectus possibilis sub ratione qua est intelligibilium specierum receptivus et conservativus ex III. De anima,² quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus. Accipitur enim ibi memoria ad similitudinem memorie, que est in sensu, cuius est conservare species sensibiles. Unde sicut intellectus possibilis differt realiter ab agente, sic agens differt a memoria. Ad rationem: Aliter enim tenet species intellectus agens et memoria, quia intellectus agens tenet eas virtualiter et effective. Est enim,

¹ Averroes, Comment. in De anima III, 1 (l. c. vol. VI, 160 v).

² Aristoteles, De anima III, 4 (429 a 27).

in quo est omnia facere. Sed convenit memorie subiective, quoniam scilicet est locus specierum.

⟨11. opinio Jacobi de Viterbio.⟩

11^a opinio Jacobi de Viterbio, qui dicit, quod intellectus agens est eadem potentia realiter cum possibili. Quod probat sic, quia sicut voluntas una et eadem manens est movens et mota et agens et patiens respectu sui ipsius, sic intellectus unus et idem existens est agens et patiens. Sed possibilis intellectus est patiens. Ergo idem est intellectus possibilis et agens. Ista non valet, quia Philosophus probat in III De anima¹ intellectum agentem separabilem impassibilem immixtum ex hoc, quod agens honorabilius est patiente et principium materia. He autem conditiones probate fuerunt de intellectu possibili et ex hoc sequitur, quod multo fortius conveniant intellectui agenti. Ista autem probatio nihil esset, si iste potentie essent idem re, quia probaretur idem per eadem de eodem. Ergo etc. Nec valet simile de voluntate. Licet enim voluntas moveat se ad exercitium actus ad presentiam obiecti et etiam facta in actu per finem moveat se ad ea, que sunt ad finem, non tamen voluntas est activa respectu sui obiecti, immo bonum sibi presentatum per intellectum actu est movens ipsam. Et ideo cum voluntas movet se, non reducit obiectum suum de potentia ad actum sicut intellectus agens facit potentia intelligibile actu intelligibile.

⟨12. opinio Durandi.⟩

XII^a opinio est Durandi, qui dicit, quod non oportet ponere intellectum agentem. Potentie enim innotescunt per actus. Ergo si est ponendus intellectus agens, hoc est propter actionem, quam habet circa fantasmata. Et hoc dicitur vel aliquid eis imprimendo vel abstrahendo. Sed nec sic nec sic, ut probatur diffuse, quia virtus influxa esset corporalis, quia virtus que recipitur in corpore corporalis est, que non valet ad intellectionem. Nec abstrahendo, quia aut intelligit abstractionem aut non. Si non, tunc agit a casu et fortuna. Si autem intelligit, tunc intelligere intellectus possibilis superfluit, quod falsum est. Maior est evidens, quia operatio arguit formam. Hec positio est falsa et est contra Philosophi in-

¹ Aristoteles, De anima III, 5 (430 a 18).

tentionem, cuius dicta de intellectu agente sufficiant in oppositum. Ad rationem. Ad minorem cum dicit: non influit, quia virtus esset corporalis, dicendum, quod virtus corporalis potest accipi tripliciter vel subiecto et effectu simul ut est virtus in igne scilicet calor vel effectu et non subiecto ut virtus in formis vel subiecto et non effectu ut virtus influxa fantasmatis ab intellectu agente. Ad secundam partem minoris cum dicit: aut intelligit, dico, quod non. Nec tamen casu abstrahit, cum naturaliter hoc agat. Ergo etc.

⟨13. opinio anonyma.⟩

XIII^a opinio est, quod intellectus possibilis semper est in anima, agens autem de foris ingreditur, qui possibilem perficit et possibilis plus est naturalis quam agens. Ad istam opinionem videtur redire opinio quorundam dicentium, quod intellectus possibilis est potentia quedam erumpens ab anima, sed intellectus agens est quoddam lumen ab exteriori principio. Unde est sicut lumen in luna, non tamen a luna, sed a sole. Sed contra hos arguitur: proprio passivo in natura correspondet proprium activum. Sed secundum istos intellectus agens et possibilis se habent sicut activum et passivum. Ergo si unum est in natura anime et naturale, et reliquum. Item magis videtur agens naturalis anime quam possibilis, quia operatio arguit formam. Sed operatio intellectus agentis naturalis est et semper naturaliter operatur velimus nolimus, non autem operatio intellectus possibilis, quia intelligimus, cum volumus. Ergo possibilis non videtur magis anime naturalis quam agens, sed potius e converso. Item intellectus agens vel est potentia naturalis vel supernaturalis. Si primo modo, simul originatur ab anima cum aliis potentiis et simul cum natura anime sicut calor in igne et cum igne, non igitur quandoque de foris ingreditur. Si secundo modo, cum sit lumen quoddam, sequitur, quod quidquid intelligimus, intelligimus lumine supernaturali.

⟨14. opinio magistri Theoderici prima.⟩

XIV^a opinio est magistri Theoderici, quod intellectus agens est idem quod intelligere abditum. Dicit enim, quod secundum Augustinum intelligere nostrum distinguitur in intelligere abditum actuale et apertum. Primum probatur per beatum Augu-

stinem 14 de trinitate, c. 7¹ qui dicit: Hinc monemur esse in nobis in abdito mentis quarundum rerum quasdam notitias et tunc procedere quodam modo in medium atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur. Secundo Augustinus in 15. de trinitate c. 26² de magnis vel 63 de parvis dicit, quod est ita obstrusior profunditas nostre memorie, ubi etiam per ipsum quod cogitamus, invenimus et gignimus internum verbum, quod nullius lingue sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intelligentia, que apparet [183rb] de intelligentia, que in memoria iam fuerat, sed latebat. Ex istis dicunt, quod in nobis est quoddam intelligere abditum. Istud vero in se non valet. Aut enim ista latentia est ex parte obiecti, ut quia intelligere abditum omnibus latet aut est latentia ex parte intelligentis, ut quia latet intelligentem se intelligere tale obiectum. Non primo modo. Unumquodque enim intantum patet, inquantum est cognitum. Sed intelligibile abditum omnibus actualiter est cognitum, quia quod intelligitur cognoscitur. Ergo non est latentia ex parte obiecti. Nec secundo modo. Dicere enim, quod homo cognoscat aliquid actualiter nec unquam advertat nec advertere possit, caret ratione. Et ideo sicut operatio de vacuo est vacua, ita ista est abdita et ignota. Secundo quanto aliquid est actualius et perfectius cognoscitur, tanto est magis cognoscenti manifestum. Sed secundum auctores dicte positionis ista cognitio est perfectissima, quia est per essentiam et nunquam intercepta. Ergo etc. Tertio impossibile est secundum Philosophum nos habere habitus nobilissimos et nos latere.³ Ergo multo minus actus nobilissimos possibile est nos latere. Sed intelligere est actus nobilissimus. Ergo impossibile est in nobis esse intelligere actuale abditum. Nec valet, quod quidam dicunt istum actum latere propter similitudinem, quam habet ad intelligere patiens sicut latet actus amoris gratuiti propter similitudinem ad actum amoris naturalis. Ista non valet, quia isti actus sunt multum differentes secundum eum, quia unus est per essentiam, alius per speciem, unus continuus, alter interruptus, unus per fantasmata, alter non.

¹ Augustinus, De Trinitate I. XIV c. 7.

² Augustinus, De Trinitate I. XV c. 26.

³ Aristoteles, Analytica Posteriora II, 19 (99 b 25 ff.).

Secundo ostendo, quod ista positio non est de mente Augustini. Intelligere enim abditum non vocat Augustinus intelligere abditum actuale sed intelligere abditum habituale. Quod ergo dicit in prima auctoritate: hinc amonemur etc. Mens Augustini in ista auctoritate patet per exemplum suum, quod ponit paulum ante dicens: Quomodo peritus musice et geometrie novit musicam. Diligit et meminit, cum non de ipsa geometria cogitat. Hanc autem notitiam constat esse habitualement solum et non actualem, qualem isti dicunt. Item si esset tale intelligere secundum Augustinum, non esset adhuc idem cum intellectu agente secundum Philosophum, quia secundum Commentatorem in 3^o de anima:¹ si universalia ponuntur separata ut intelligentie Platonis, non indiget Aristoteles ponere intellectum agentem. Augustinus autem imbutus doctrina Platonis non posuit intellectum agentem sicut nec Plato. Ostendo, quod dato, quod intellectus agens sit id, quod ponitur, ut salvetur ratio ymaginis, adhuc non salvant ymaginem. Probatio. Ad ymaginem enim requiritur gignitio verbi. Sed ad gignitionem verbi requiritur actualis cogitatio et manifesta, quia secundum Augustinum verbum est cum amore notitia.² Ergo si intellectus agens est idem quod intelligere abditum, non producitur per ipsum verbum et sic nihil valet ad rationem ymaginis.

⟨15. opinio magistri Theoderici altera.⟩

Viso, quomodo fictivum sit ponere intelligere abditum actuale, est opinio alia eiusdem dicentis, quod intellectus agens in nobis est substantia et intellectus per essentiam. Primum probat. Primo illud vere est substantia, in quo vere et proprie invenitur ymago trinitatis. Sed hoc est intellectus agens. Ergo etc. Probant maiorem, quia ymago est conformitas secundum nature consubstantialitatem. Conformitas autem in accidentibus non est ymago, sed in quantitate est equalitas, in qualitate similitudo. Secundo ymago est quedam conformitas anime ad deum quantum ad essentie unitatem et personarum trinitatem. Sed impossibile est in aliquo accidente inveniri essentie unitatem et intra eandem

¹ Averroes, Comment. in De anima III, 3 (l. c. vol. VI, 170r).

² Augustinus, IX. De Trinitate cap. 5.

distinctionem secundum rationem originis active et passive. Ergo idem quod prius. Tertio Augustinus 9 de trinitate cap. 6 nullum accidens excedit suum subiectum. Sed eodem amore, quo mens amat se, amat alia et quo cognoscit se cognoscit alia. Ergo idem.¹

Secundo probat, quod sit intellectus per essentiam primo, quia intelligit se per essentiam, secundo, quia intelligit omnia alia. Primum probant. Omnis intellectus per essentiam intelligit se per essentiam. Sed intellectus agens est huiusmodi. Ergo etc. Minor probatur, quia quod est tale per essentiam in concreto, est tale per essentiam formali abstractione sicut homo per essentiam est homo. Homo igitur humanitate per essentiam est homo. Sicut igitur intellectus agens est intellectus per essentiam, ita intellectualitate. Sicut igitur humanitas in homine, sic intellectualitas modo sibi proprio habet rationem principii formalis respectu essentie. Et hoc non est nisi intellectum in seipsum intellectualiter tendere et sic intelligere seipsum per essentiam. Secundo, quia intellectus agens est separatus et immixtus carens partibus et quacumque natura extranea. Ergo quod operatur est essentia eius et operatio est per essentiam eius.

Primum non valet. Si intellectus agens est substantia, aut est substantia separata aut est substantia, que est ipsa anima aut pars nobilior substantie anime. Non primum, quia tunc redirent opiniones antique supra reprobate. Nec secundum, quia sic substantia anime esset intellectus per essentiam et sic frustra corpori uniretur. Nec tertium, cum essentia anime sit omnino simplex. Illud etiam apparet ex intentione Philosophi III^o De anima dicentis, quod intellectus agens est habitus et lumen.² Habitus autem non significatur ut aliquid per se subsistens. Lumen etiam est lux participata. Ergo non est intellectus per essentiam. 3^o secundum Philosophum intellectus agens et possibilis sunt in anima non tamquam pars in toto nec aliqua substantia illabatur essentie anime nisi deus. Ergo sunt in ea tamquam accidentia propria in subiecto.

Ad primum in contrarium dicendum, quod ymago nostra est

¹ Augustinus, IX. De Trinitate cap. 6.

² Aristoteles, De anima III, 5 (430 a 15).

multum deficiens ab ymagine increata et plus differt quam conveniat. Licet enim conveniat quantum ad essentie unitatem et suppositorum in divinis et potentiarum in creaturis distinctionem et quantum ad originem et quantum ad equalitatem, quia quidquid potest una potentia operari potest et alia, sic quidquid potest memoria memorari potest et voluntas [183va] velle et intellectus intelligere et quedam similia, in quibus conveniunt. Differunt tamen, quia ibi supposita sunt substantie, potentie autem accidentia, supposita se habent subsistenter, potentie inherenter. Item ibi omnia supposita principaliter operantur, hic autem una potentia per aliam et multa similia. Vel dicendum, quod illud, in quo est ymago sicut in subiecto potentie, illud est substantia et hoc quantum ad essentie unitatem sc. essentiam anime. Sed illud, in quo est sicut in subiecto proximo non primo quantum ad personarum trinitatem, non est substantia, sed potentie vel earum actus. Ad secundum dicendum, quod in ymagine esse unitatem essentie et intra eandem essentiam esse distinctionem plurium distinctorum per respectus originis hoc est de ratione ymaginis increate, sed sufficit ad rationem ymaginis create unitas essentie cum distinctione diversorum ad eandem essentiam pertinentium per modum potentiarum et proprietatum, inter quas invenitur ordo et origo ad invicem. Nota, quod circa hoc quidam dicunt intellectum agentem ad ymaginem non pertinere. Ratio eorum est, quia non habet operationem circa eterna, sed materialia scilicet fantasmata. Alii dicunt, quod pertinet ad ymaginem non tamquam specialis potentia distincta ab aliis, sed ut quoddam commune omnibus potentiis, ut intellectus agens agat, quidquid memoria meminit et voluntas vult et intellectus possibilis intelligit. Ad tertium: Nullum accidens excedit suum subiectum in essendo, sed in agendo ut calor alia calefaciendo. Sic voluntas et intellectus non excedunt suum subiectum scilicet essentiam anime in essendo, sed in operando etiam alia a se intelligendo et volendo.

Quod secundo dicunt, quod est intellectus per essentiam et omnia per essentiam et semper intelligit, non valet. Ratio, quia tota ratio, quare anima unitur corpori, est perfectio anime vel conjuncti, non corporis. Sed si anima potest se et alia intelligere per essentiam sine fantasmate, pro nihilo unitur corpori, quia in

cognoscendo non sunt sibi necessarii sensus corporis. Sed hoc falsum. Ergo et hoc, quod semper per se intelligat et sine fantasmate. Item forme rerum sunt sicut numeri VIII^o. Metaphysice.¹ Sed numerus magis accedens ad unitatem magis est simplex. Ergo similiter forma magis accedens ad deum magis est simplex et quanto simplicior, tanto perfectior. Sed angeli sunt primo principio propinquiore, ergo simpliciores, nobiliores et perfectiores. Sed illi non intelligunt se et alia per essentiam ex libro de causis: Quia omnis intelligentia est plena formis.² Ergo etc. Item in primo Physicorum:³ Omnis nostra cognitio ortum habet a sensibus. Unde etiam primo Posteriorum:⁴ Deficiente uno sensu necesse est deficere scientiam, que est secundum illum sensum. Hoc non oporteret, si intellectus intelligeret se et alia per essentiam.

Ad primum dicendum, esse intellectum per essentiam potest quadrupliciter intelligi. Primo, quod intellectus agens sit per essentiam ita quod essentia sua sit sibi ratio existendi et nihil aliud secundum quod est, predicatur secundum adjacens. Sic falsum est, quia solus deus est per essentiam, omnia autem alia per participationem ut dicitur II^o De anima,⁵ quod omnia divinum esse participant. Secundo modo potest intelligi, quod intellectus sit per essentiam, id est intellectus est intellectus per essentiam et hoc dupliciter, vel quia intelligit per essentiam et sic etiam falsum est, vel quia non intellecta actu facit intellecta actu per essentiam et sic sit intellectus per essentiam non formaliter, sed virtualiter et sic est verum, quod est intellectus per essentiam. Quarto modo potest intelligi, quod intellectus per essentiam sit intellectus per essentiam intelligat omnia per essentiam vel aliqua. Et sic similiter falsum est et sic esset per essentiam et intelligeret per essentiam. Et nota, quod hic hec propositio: per primo modo denotat nihil (?) ipsum esse, in secundo modo et tertio ipsum operationem, in quarto esse et operationem. Ad secun-

¹ Aristoteles, Metaph. VIII, 4 (1043 b 34).

² O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“, Freiburg 1882, 173.

³ Aristoteles, Metaph. I, 1. Vgl. Analytica Posteriora II, 19.

⁴ Vgl. S. Thomas, Compendium theologiae c. 81.

⁵ Aristoteles, De anima II, 4 (414 a 29).

dum dicendum, quod intellectus agens sic est separatus, non tamen ita simpliciter ab omni natura alia, quod nulli innitatur ut potentia vel actus. Item non est intellectus per essentiam formali et essentiali predicatione, sed dicitur et est intellectus ab effectu, quia facit potentia intelligibilia actu intelligibilia. Unde intellectus agens bene est agens per essentiam, sed non est intellectus per essentiam, cum non intelligat nec est per essentiam, cum sit per participationem.

⟨16. opinio fratris Thome.⟩

Est alia opinio 16. fratris Thome, quod intellectus agens est aliquid ipsius anime realiter differens a possibili, quia secundum Philosophum III^o De anima¹ in omni natura est aliquid ut causa et effectivum quod in faciendo ut ars ad materiam sustinet. Ex hoc sic. Sicut in omni natura sic et in anima oportet ponere has duas differentias. Hec autem sunt intellectus agens et possibilis. Ergo etc. Ars enim differt a materia realiter. Ergo intellectus agens, quem comparat arti et principio factivo, differt a possibili, quem comparat materie. Preterea nihil operatur nisi per virtutem, que formaliter in ipso est. Unde secundo de anima:² Quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio scilicet intellectus agentis et possibilis est in ipsa anima et convenit homini. Ergo etc.

⟨17. Solutio.⟩

Solutio. Respondendum est ad questionem. Circa quam sunt due opiniones. Dicunt quidam ut magister Theodericus quod sic. Probatur primo: Ad illud pertinet immediate beatitudo, quod est suppreum in nobis. Sed hoc est intellectus agens tum quia intellectus per essentiam, tum quia agens, tum quia semper actu [183vb]. Secundo homo est propter suam operationem et potissime est propter suam perfectissimam quia secundum Philosophum II. De celo et mundo³ unaqueque res est propter suam operationem potissimam. Sed potissima operatio in nobis intellectualis

¹ Aristoteles, De anima III, 5 (430 a 10).

² Aristoteles, De anima II, 2 (414 a 12).

³ Aristoteles, De caelo et mundo II, 12 (292 b 4 ff.).

est operatio intellectus agentis, quia est intellectus per essentiam. Intellectus autem possibilis est quedam intellectualitas participata. Item agens est prestantius patiente. Item quod simpliciter importat perfectionem, debet esse in causa non solum virtualiter, sed etiam formaliter sicut lux est in sole formaliter, calor et quedam alia virtualiter. Intelligere autem importat perfectionem simpliciter. Ergo est in intellectu formaliter et per consequens nobilissimo modo. Ergo beatitudo in ipso consistit. Item agens continet actum virtualiter. Sed virtus est in re secundum modum suum. Ergo intellectualiter. Ergo intelligit. Ad primum dicendum: Verum est, inquantum est agens, sed non simpliciter. Est enim agens non intelligendo, sed faciendo potentia intelligibilia actu intelligibilia. Quomodo autem sit per essentiam intellectus, visum est in precedenti articulo. Quod dicit, quod est semper actu verum est non in actu intelligendi, sed intelligibilia faciendi. Ad secundum est in ipso virtualiter secundum modum suum inquantum facit et habet facere intelligibilia in potentia intelligibilia actu. Unde non sunt in eo virtualiter ut in intelligente, sed ut in intelligibilia faciente. Ad tertium dicendum, quod verum est de causa simpliciter et quantum ad esse et quantum ad movere. Nec obstat, quod vocatur intellectus, quia etiam virtus formativa in anima quandoque a philosophis anima vocatur, que iure continet virtualiter omnes diversitates et virtutes membrorum.

Alia est opinio fratris Thome, quod beatitudo non consistit in intellectu agente. Quod probatur. In hoc non est beatitudo, quod non est nobilissimum in nobis, sed magis in eo, quod est nobilissimum. Sed intellectus possibilis est nobilior intellectu agente. Quod probatur ex actu et obiecto. Primo ex actu, quia intellectus agentis est facere intelligibilia potentia actu intelligibilia et abstrahere et fantasmata irradiare vel secundum alios separare. Sed intellectus possibilis habet separata et abstracta intelligere. Unde agens est propter possibilem. Si enim possibilis haberet obiecta actu intelligibilia, ut posuit Plato, nulla necessitas esset intellectus agentis. Agens ergo est propter possibilem. Item nobilius est separata et abstracta solum cognoscere quam separare et abstrahere. Item ratione obiecti. Obiectum enim intellectus agentis sunt fantasmata corporalia et sub conditionibus adhuc materialibus, obiectum autem intellectus possibilis est

quiditas depurata et separata a talibus. Ergo etc. Unde sicut superior artifex accipit propter actum ab inferiori, sicut architectonicus scilicet nauta accipit navem omnino preparatam a navifactore ad suum usum et talem fecit navifactor navem, qualiter congruit usui superioris, similiter est de intellectu agente respectu possibilis. Ergo beatitudo non consistit in intellectu agente. Explicit.

Personenverzeichnis

- Adam von Bocfeld** 8 f., 54
Adam Marsh 10
Aegidius Romanus 18, 31, 55, 60, 70
Albertus Magnus 61, 67
Alexander von Aphrodisias 4, 7, 11–13, 14, 16, 55, 56, 60, 61, 71, 86–87
Alexander von Hales 16, 59
Alfarabi 71
Algazel 56, 60, 71
Amorós L. 56, 71
Andres W. 60
Angelo d'Arezzo 74
Aristoteles passim
Arnaldus von Freiberg 62
Arquillière H. N. 31
Augustinus 7, 36 ff. 39, 44, 45, 58, 59, 94, 95, 96
Avempace 55, 60
Avencebrol 8, 86
Averroes 4, 12, 16–18, 20, 26, 36, 55, 58, 59, 60, 61, 71, 72, 73, 84, 88–89, 91, 92, 96
Avicenna 4, 13–16, 56, 58, 60, 61, 71, 87–88

Bardenhewer O. 99
Bartholomaeus von Messina 76, 77
Baumgartner M. 35
Bernhard von Auvergne 28
Bertold von Moosburg 61
Birkenmajer A. 23, 66
Bonaventura 10, 55
Braun R. 27
Bréhier E. 64
Brentano Fr. 15, 17, 53, 62, 65 f. 70, 79
Bröcker W. 62
Bruns J. 12

Carra de Vaux 15
Conradus Magister 62
de Corte M. 20, 24, 25, 60–69

Demian Th. 77, 78, 80
Denifle H. 58
Denzinger H. 83
Dietrich von Freiberg 4, 5, 6, 36–46, 49, 51, 61, 81–84, 96–99, 100–101
Docen B. J. 81
Dondaine A. 49
Durandus a. S. Porciano 4, 5, 32–35, 61, 93–94

Eckhart von Gründig 82–84
Eckhart der Jüngere 82
Eckhart Meister 44
Elfer 12, 23

Ferrarius Catalaunus 46
Festugière A.-J. 68 f.
Franceschini E. 77

Gerhard von Sterngassen 62
Geyer B. 35
Geyser J. 48
Gilson E. 12, 15, 59, 66
Glorieux P. 3
Gonsalvus de Vallebona 7, 56–60, 71–79
Gorce M. M. 17
Gottfried von Fontaines 4, 5, 28–30, 61, 92
Grabmann M. 9, 20, 25, 31, 64, 74, 80, 82
Gredt J. 48
Grundmann H. 83
Gudeman A. 24

Haneberg B. 15
Hauréau B. 3
Hayduck M. 24, 25
Heidegger M. 63
Heinrich Bate von Mecheln 60

- Heinrich von Gent 4, 5, 26, 28, 29, 61, 74, 91-92
 Helwic von Germar 82
 Henricus de Cervo 62
 Hermolaus Barbarus 21
 Herveus Natalis 3, 28, 33, 61
 Hicks R. D. 66
 Hoffmans J. 29, 30
 Horten M. 15, 17

J
 Jacobus von Lausanne 61
 Jaeger W. 62, 64, 67, 79
 Jakob von Viterbo 4, 5, 30-32, 61, 70, 92-93
 Johannes Alemannus de Gottinghe 55, 58, 60
 Johannes Hispanus 14
 Johannes de Janduno 76
 Johannes von Neapel 61
 Johannes Philoponos (Grammaticus) 3, 21-26, 60, 61, 64, 91
 Johannes von Sterngassen 62
 Johannes Picardi von Lichtenberg 62

K
 Kapp E. 79
 Kazubowski R. 66
 Keeler L. W. 49
 Keicher O. 10
 Koch J. 34, 61, 82
 Krebs E. 44 ff., 81 ff.
 Kurfesß H. 12, 21, 53, 80

L
 Lacombe G 24
 Lang A. 54
 Lechner J. 54
 Longpré E. 56, 70, 71

M
 Mandonnet P. 58, 74
 Maréchal J. 48
 Mager A. 48
 Martin R. 3
 Matthaeus von Acquasparta 10
 Meersseman G. 62
 Michael Scottus 17
 Morata N. 17
 Morin G. 3

 Mühl P. von der 79
 Müller E. 83

N
 Nikolaus von Straßburg 62

P
 Petrus de Palude 61
 Petrus de Trabibus 56, 71
 Philippe Th. 69
 Pauler A v. 79
 Pelster Fr. 9
 Pelzer A. 24, 76
 Piat Cl. 48
 Plato 4, 7-8, 14, 58, 85
 Poll W. 48
 Poorter A. De 55
 Prächter K. 12, 63
 Preger W. 6, 81-84
 Proklos 44

R
 Radulfus Brito 54
 Renan E. 17
 Robertus de Colletorto 28
 Robert Grosseteste 10
 Roger Bacon 10
 Roger Marston 10, 71
 Rolfs E. 66, 70, 72

S
 Salman D. 26, 49
 Sandoz A. 68
 Schmaus M. 36, 37, 38, 54
 Siger von Brabant 54, 67, 74
 Simon Y. 48
 Spengel L. 76, 79
 Steenberghen F. Van 49, 54, 74
 Stephan Tempier 58
 Strauch Ph. 81, 82, 84

T
 Themistios 4, 18-21, 56, 60, 61, 89-90
 Theophrastos 21, 56, 60
 Thery G. 12
 Thomas von Aquin 5, 7, 16, 17, 20, 25, 28, 36, 44, 47-49, 51-52, 55, 58, 60, 64, 65-69, 71, 72-73, 99-100, 101
 Tusquets i Terrats J. 49

Überweg Fr. 12, 48, 63
Ulrich von Straßburg 61

Valois N. 3
Vaux R. de 15

Wallerand G. 60
Weier F. 47
Weiß K. 82
Wilhelm von Auvergne 35

Wilhelm von Moerbeke 20, 23, 24,
56, 64
Wilpert P. 54
Wulf M. De 10, 24, 27, 29, 31, 35, 44,
60, 77, 78
Würschmidt 7. 44

Zeller E. 12, 62, 63, 67
Zigliara T. M. 48

Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften

(Die Ziffern nach dem Doppelpunkt bezeichnen die Seitenzahl der Abhandlung)

Admont, Stiftsbibliothek Cod. 367: 54

Basel, Universitätsbibliothek Codd. B III 22: passim und Textausgabe 85–101; B V 22: 28

Bologna, Biblioteca Universitaria Cod. 1180 (2344): 10

Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek Cod. I Fol. 2509: 84

Brügge, Bibliothèque publique de la Ville. Cod. 510: 55

Erfurt, Stadtbücherei (Amploniana) F 72: 45–46

Erlangen, Universitätsbibliothek Cod. 341/III (Irmischer 368): 31 f., 70

Florenz, Biblioteca nazionale Cod. Conv. Soppr. D 6 359: 69

München, Bayerische Staatsbibliothek Clm. 317: 21; Clm. 14 383: 34

Padua, Biblioteca Antoniana Cod. XVII, 170: 77

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal Cod. 376: 46

Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana Cod. Vat. lat. 2438: 23; Palat. lat. 1059: 54; Rossian. VIII 100: 34

— Biblioteca Casanatense Cod. 957 (B. IV. 22): 23 f.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
I. Inhalt und Quellen der Baseler quaestio	7
1. Plato	7
2. Die opinio quorundam theologizantium	8
3. Alexander von Aphrodisias	11
4. Avicenna	13
5. Averroes	16
6. und 7. Themistios	18
8. Johannes Philoponos	21
9. Heinrich von Gent	26
10. Gottfried von Fontaines	28
11. Jakob von Viterbo	30
12. Durandus	32
13. Ansicht (anonym)	35
14. und 15. Dietrich von Freiberg	36
16. Thomas von Aquin	47
17. Lösung der Frage	49
II. Philosophiegeschichtliche Bedeutung der Baseler quaestio	53
1. Ihre Stellung unter den scholastischen Abhandlungen über den intellectus agens	53
2. Das Bemühen um eine richtige Deutung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός	62
3. Beziehungen zur deutschen Mystik. Der Traktat des Eckhart von Gründig von der wirklichen und möglichen Vernunft	81
III. Text. Utrum beatitudo consistat in intellectu agente supposito, quod consistat in intellectu?	85
Personenverzeichnis	103
Verzeichnis der benützten und zitierten Handschriften	106