

Averroes

Über den Intellekt

**Heders Bibliothek  
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von  
Matthias Lutz-Bachmann,  
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 15

Averroes

Über den Intellekt

Arabisch

Lateinisch

Deutsch

**Averroes**

Über den Intellekt

Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu  
Aristoteles' *De anima*

Arabisch

Lateinisch

Deutsch

Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet  
und mit Anmerkungen versehen  
von David Wirmer

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Druckvorlage durch den Autor

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller

Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,  
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-28699-5

# Vorwort

Aristoteles' Schrift *Über die Seele (De anima)* gehört im Mittelalter zu den am meisten kommentierten philosophischen Texten überhaupt. Der Brennpunkt dieser Beschäftigung ist in vielen Fällen die Intellektlehre des Stagiriten, entwickelt in den Kapiteln 4–8 des dritten Buches. Hier ist der Ort für die Diskussion einer philosophischen Kernfrage: Wie ist allgemeingültige Erkenntnis möglich, und was folgt aus ihrer richtigen Analyse für die Konstitution des menschlichen Geistes?

Dies ist auch die Frage, die den arabischen Denker Ibn Rušd umtreibt. Geboren 1126 in Córdoba und gestorben 1198 in Marrakesch, ist er der letzte bedeutende Philosoph des islamischen Spaniens. Rechtsgelehrter und Arzt, erlangt er vor allem als Kommentator sämtlicher ins Arabische übersetzter Werke des Aristoteles Bedeutung. Seine Arbeit zieht die Summe vorhergehender Rezeption und Bearbeitung der griechischen Philosophie im Medium arabischer Sprache und Kultur, prägt aber auch einen methodischen Standard, der wenig später die Aristotelesrezeption im lateinischen Mittelalter beeinflussen wird.

Dies gilt gerade auch für seine Auslegung der aristotelischen Intellektlehre. Ibn Rušd – für den sich die von lateinischen Gelehrten geprägte Namensform „Averroes“ eingebürgert hat – widmet *De anima* im Laufe seines Lebens drei Kommentare, in denen insbesondere der Vorgang der Erkenntnis und die Natur des Intellekts immer neu gedacht werden. Der vorliegende Band versammelt Texte aus allen drei Schriften: die gesamte „Abhandlung über das rationale Vermögen“ aus dem *Kompendium*, welches die Thematik in systematischer Weise als Frage nach der Beschaffenheit unserer Begriffe angeht; die gleichnamige Abhandlung aus dem *Mittleren Kommentar*, in dem der aristotelische Text und seine Bedeutung im Vordergrund stehen; schließlich zwei lange Abschnitte aus dem *Großen Kommentar* (Kommentar *ad litteram*), die sich mit der Natur des mensch-

lichen Intellekts und mit seiner höchsten Vollendung befassen. Die ersten beiden Texte – die den Scholastikern unbekannt blieben – werden hier in ihrem arabischen Original präsentiert, während der dritte in der einzig erhaltenen lateinischen Übersetzung vorgestellt wird. Es geht dabei aber nicht um die Erschließung des *Großen Kommentars* im Hinblick auf die westliche Debatte um die „averroistische“ These von der Einheit des Intellekts für alle Menschen, sondern um die Reintegration dieses Textes in seinen arabischen Kontext. Die kurze Einleitung enthält denn auch den Versuch, von vier bekannten „averroistischen“ Thesen aus eine Brücke zur Einheit der Philosophie des Averroes zu schlagen. Die eigentliche Einführung, die der Länge halber an den Schluss des Bandes verlegt wurde, verfolgt Averroes' Überlegungen im Detail. Ihm stellt sich die Aufgabe, die Objektivität der Gedanken zu erklären, ohne die Subjektivität und Individualität des Denkens zu opfern. Dies Dilemma ist der Hintergrund für die Diskussionen der Natur des Intellekts und die Spielweite der erwogenen Antworten zwischen körperlich-individuellem Vermögen und unkörperlich-überindividueller Substanz.

Bei der Arbeit an diesem Band habe ich von vielen Seiten Unterstützung erhalten. Amos Bertolacci (Pisa) habe ich für fruchtbare Diskussionen und für seine hilfreichen Anmerkungen zu einem Teil der Einleitung zu danken. Meine Kollegen am Thomas-Institut haben mir mit vielen Detailfragen geholfen, besonders aber danke ich ihnen für das familiäre und arbeitsame Klima. Den Herausgebern der Reihe, besonders Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt) und Alexander Fidora (Barcelona), schulde ich nicht nur Anregung und Ermöglichung dieser Übersetzung, sondern auch geduldigen Beistand bei der Fertigstellung. Gerhard Endreß (Bochum), Rüdiger Arnzen (Essen) und Gerrit Bos (Köln) haben mir wichtige Handschriften zugänglich gemacht; Roland Hissette (Köln) und Malcolm de Mowbray (London) haben mir bei der Recherche in frühneuzeitlichen Drucken beigestanden; Jochen Baumbach (Köln) hat große Teile der Einleitung korrekturgelesen. Ihnen allen gebührt mein Dank.

Meiner Frau Line danke ich für ihren Rat und ihre Bestärkung; ihr möchte ich diese Seiten widmen – פִּי הָאֵלֶּיךָ הַחֲמִידָה בְּחִבְּתֵךְ

Köln, im Dezember 2007

David Wirmer

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> . . . . .	9
1. Vorüberlegungen – Vier „averroistische“ Thesen . . . .	9
2. Anmerkungen zu den Texten und zur Übersetzung . . . .	27
<b>Texte und Übersetzung</b> . . . . .	39
<b>Kompendium zum Buch der Seele,</b> <i>Abhandlung über das rationale Vermögen</i> . . . . .	41
1. Fragestellung und Untersuchungsmethode (41). — 2. Der praktische Intellekt (51). — 3. Der theoretische Intellekt (57). — 3.1. Analyse der Formen (57). — 3.2. Unterschiede zwischen intelligiblen und materiellen Formen (65). — 3.3. Zusammenhang der intelligiblen und materiellen Formen (75). — 3.4. Die „Materie“ der Intelligibilia (87). — 3.5. Der Bewegter des Intellekts (105).	
<b>Mittlerer Kommentar zum Buch der Seele,</b> <i>Abhandlung über das rationale Vermögen</i> . . . . .	115
<b>Großer Kommentar zum Buch der Seele,</b> <i>Buch III, Abschnitt 5</i> . . . . .	159
1. Aristoteles' Bestimmung des materiellen Intellekts (159). — 2. Die Interpretationen der Kommentatoren (163). — 2.1. Themistius über den materiellen und theoretischen Intellekt (163). — 2.2. Mit Themistius' Position verbundene Schwierigkeiten (171). — 2.3. Alexander über den materiellen Intellekt (179). — 2.4. Mit Alexanders Position verbundene Schwierigkeiten (183). — 3. Averroes' eigene Position (193). — 3.1. Drei zu lösende Probleme (193). — 3.2. Die zwei Subjekte der Intelligibilia (195). — 3.3. Die Einheit des materiellen Intellekts (201). — 3.4. Die Natur des materiellen Intellekts (221).	
<i>Buch III, Abschnitt 36</i> . . . . .	233
1. Analyse des Textes (233). — 2. Probleme bei Annahme der Vergänglichkeit des Intellekts (235). — 3. Probleme bei Annahme der Ewigkeit des Intellekts (247). — 4. Die Beweisführung der Kommentatoren (249). — 5. Die Beweisführung Ibn Bägğas (255). — 6. Averroes' eigene Lösung (269).	

Nachwort: Einführung in die Psychologie des Averroes. . . . .	287
1. Averroes: Leben und Werk . . . . .	287
1.1. Philosophie, Religion, Politik . . . . .	287
1.2. Das philosophische Projekt des Averroes. . . . .	297
2. Die arabische Rezeption der aristotelischen Psychologie	313
3. Averroes' Schriften zur Intellektlehre . . . . .	325
3.1 Fragen und Positionen . . . . .	325
3.2. Kompendium zu <i>De anima</i> . . . . .	329
3.3. Kommentar zu Ibn Bāḡḡas Schreiben Über die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen. . . . .	333
3.4. Über die Möglichkeit der Konjunktion . . . . .	337
3.5. Über die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen . . . . .	339
3.6 Mittlerer Kommentar zu <i>De anima</i> . . . . .	344
3.7 Über die Verbindung des abgetrennten Intellekts mit dem Menschen . . . . .	351
3.8. Großer Kommentar zu <i>De anima</i> . . . . .	357
3.9. Kommentar zu Alexanders <i>De intellectu</i> . . . . .	361
4. Einheit des Intellekts? Eine neue Lektüre . . . . .	364
4.1 Das Problem . . . . .	364
4.2. Die Rolle der Vorstellungen für die Erkenntnis. . .	367
4.3. Individualität des Erkennens im <i>Großen Kommentar</i> ? 376	
4.4. Gründe für die These von der Einheit des materiellen Intellekts . . . . .	384
4.4.1. Ist der materielle Intellekt einfach oder zusammengesetzt?. . . . .	384
4.4.2 Eine Analyse von <i>commentum</i> 5 . . . . .	390
4.4.3. Das geerbte Dilemma. . . . .	395
4.5. Ein halbherziger Platonismus . . . . .	403
Bibliographie. . . . .	410
Register antiker und mittelalterlicher Personen . .	422

# Einleitung

## 1. Vorüberlegungen – Vier „averroistische“ Thesen

Averroes gehört zu den arabischen Philosophen des Mittelalters, die den Denkern des lateinischen Westens am besten bekannt waren und sie am meisten beeinflusst haben. Er und Avicenna sind ohne Frage die zwei arabisch schreibenden Philosophen, die im europäischen Denken den tiefsten Eindruck hinterlassen haben und noch immer zu den am meisten gelesenen und studierten Autoren gehören. Averroes erscheint dabei vor allem als Kommentator des Aristoteles und wird denn auch häufig einfach als *Commentator* bezeichnet, als authentischster Interpret des *Philosophus*. Neben oder auch in Verbindung mit dieser Rolle, die ein Teil seines philosophischen Werkes spielt, verbindet sich mit dem Namen des Averroes eine Reihe markanter philosophischer Thesen, die im Widerspruch zur christlichen Offenbarungsreligion stehen und zu einer heftigen Debatte gegen Averroes und diejenigen führen, die von einigen als seine Anhänger, als Averroisten (*Averroistas*), wahrgenommen werden. Es sind vier Thesen,<sup>1</sup> die dabei im Mittelpunkt stehen und die jede in ihrer Weise für die Thematik dieses Buches – die Intellektlehre des Averroes – von Bedeutung sind. Man kann sich diesem Gegenstand daher annähern, indem man sich den Hintergrund und die Beziehung dieser Thesen vor Augen führt. Drei von ihnen lassen sich Averroes ohne Zweifel zuschreiben: die Annahme, es gebe nur einen Intellekt für alle Menschen, die Lehre von der Ewigkeit der Welt und die Überzeugung, Glückseligkeit sei im diesseitigen Leben und durch Philosophie zu erreichen.

Komplizierter liegt der Fall bei der so genannten Lehre von der doppelten Wahrheit. Der Hauptursprung des Vorwurfs, eini-

---

<sup>1</sup> Vgl. Sten Ebbesen, „Averroism“, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 1, London/New York 1998, S. 595–598.

ge Denker, die Historiker dann mit den angeblichen Averroisten identifiziert haben, würden die Existenz zweier Wahrheiten annehmen, einer philosophischen und einer religiösen, die zueinander im Widerspruch stehen könnten, ist der Prolog zu den 219 Thesen, die der Pariser Bischoff Étienne Tempier im Jahr 1277 verurteilt hat. Es ist der kirchliche Zensor, der seinen Gegnern die genannte Auffassung zuschreibt.<sup>2</sup> In dieser Form handelt es sich jedoch um eine freie Erfindung; kein mittelalterlicher lateinischer Denker hat eine solche Position vertreten,<sup>3</sup> und Averroes selbst hat in seiner *Entscheidenden Abhandlung über den Zusammenhang von Religionsgesetz und Philosophie* (*Faṣl al-maqāl*) das gerade Gegenteil behauptet, nämlich dass die religiöse Offenbarung, insofern sie wahr ist, niemals im Widerspruch zu der Wahrheit stehen kann, die durch „beweisende Betrachtung“ erkannt worden ist.<sup>4</sup> Dennoch ist es nicht völlig abwegig, von einer Lehre der doppelten Wahrheit zu sprechen und diese mit Averroes zu verknüpfen, findet sich doch nicht umsonst am Ende der Streitschrift des Thomas von Aquin *De unitate intellectus contra Averroistas* derselbe Vorwurf.<sup>5</sup> Im Kontext der lateinischen Universitäten entstand die Spannung zwischen zwei

<sup>2</sup> Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux 22), Louvain/Paris 1977, S. 13: „Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates.“

<sup>3</sup> Vgl. Fernand Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* (Philosophes médiévaux 21), Louvain/Paris 1977, S. 151; Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, S. 122–124.

<sup>4</sup> Ibn Rushd (Averroes), *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitāb al-kashf ‘an manāhij al-adilla, Arabic text, edited by George F. Hourani, Leiden 1959, S. 13, 7–9. Die zuverlässigste Übersetzung in eine europäische Sprache ist: Averroès, *Discours décisif*, traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d’Alain de Libera, Paris 1996, hier S. 116. Zur angeblichen Lehre von der doppelten Wahrheit vgl. auch: Alfred L. Ivry, „Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter“, in: Ruth Link-Salinger (Hg.), *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in honor of Arthur Hyman, Washington 1988, S. 142–158.

<sup>5</sup> Thomas von Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, in: *Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, Bd. 43, Rom 1976, S. 243–314, hier 314, 412–417: „Adhuc autem grauis est quod postmodum dicit ‚Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem‘. Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt.“

Wahrheiten offenbar dadurch, dass Magister der *artes* Fakultät dazu angehalten waren, philosophische Theorien des Aristoteles und des Averroes zu lehren und zu kommentieren, die sie vom Standpunkt der christlichen Glaubenslehre nicht vertreten durften. In diesem Zwiespalt musste jede denkbare Stellungnahme zum Selbstwiderspruch geraten. Mit Averroes selbst hat dies insofern zu tun, als seine Auffassung von der notwendigen Übereinstimmung zwischen der religiösen und philosophischen Wahrheit an Annahmen und Bedingungen gebunden ist, die für den lateinischen Westen gerade nicht zutreffen. Die wichtigste Annahme lautet, dass der Wortlaut der religiösen Lehre nur eine an die Masse der Gläubigen gerichtete rhetorische Verkleidung und Vermittlung der Wahrheit ist, welche die Weisen auf dem Wege des wissenschaftlichen Beweises einsehen können. Die wichtigste Bedingung besteht darin, dass dieser eigentliche oder innere Sinn (*bāṭin*) der heiligen Texte vor der Masse verborgen werden muss, ja dass diese nicht einmal von dem Bestehen der Doppelgesichtigkeit wissen darf.<sup>6</sup> Dieser Ausweg aus augenscheinlichen Widersprüchen zwischen philosophischer Erkenntnis und dem Wortsinn der Offenbarung war lateinischen Denkern aber gerade verbaut.

Für die Beschäftigung mit der Intellekttheorie des Averroes sind diese Überlegungen in zweierlei Hinsicht bedeutend: Zum einen beschreibt die Lehre von der mehrfachen Vermittlung der Wahrheit, wie wir sie nun nennen können, eines der zentralen Anliegen von Averroes' Wirken, wie es als Ganzes nur zutage tritt, wenn man neben den zunächst allein bekannten Aristoteleskommentaren auch diejenigen Schriften des Averroes berücksichtigt, die dem Westen nicht oder erst sehr spät zugänglich waren. Die Einheit dessen, was „das Projekt des Averroes“ genannt worden ist,<sup>7</sup> hat inzwischen Beachtung gefunden und eine ganze

<sup>6</sup> Vgl. Friedrich Niewöhner, „Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: eine Koran-Interpretation des Averroes“, in: Friedrich Niewöhner/Loris Sturlese (Hg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, S. 23–41; Ivry, „Averroes and the West“, besonders S. 148–150.

<sup>7</sup> Gerhard Endreß, „Le projet d'Averroès: Constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd“, in: Gerhard Endreß/Jan A. Aertsen (Hg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rušd (1126–1198)*, Proceedings of the fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden 1999, S. 3–31, hier 8 u. ö.

Reihe von Darstellungen erfahren; in einem der jüngsten Beiträge wird es treffend so beschrieben: „In seinem gesamten religiösen, politischen und philosophischen Werk [...] ist die Einheit von Averroes' philosophischem Projekt gekennzeichnet durch eine einzige Sorge: die Philosophie zu begründen, zu legitimieren und zu verteidigen in einer Kultur, in der sie gleichzeitig eine außerordentliche Blüte erlebte und in der sie beständig bedroht war.“<sup>8</sup> Diesen Kontext sichtbar zu machen, in den die Überlegungen über den Intellekt sich als ein Element einfügen, wird Aufgabe des ersten Teils des Nachworts sein, der sich mit dem Leben und Werk des Averroes befasst.

Dabei muss von Beginn an klar sein, dass das Diktum der *Entscheidenden Abhandlung*, die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widersprechen, nicht nur den Maßstab für die Auflösung von Widersprüchen zwischen Religion und Philosophie bildet, sondern auch die Lösung der philosophischen Probleme selbst steuert. So taucht es denn in einem der hier vorgestellten Texte zum Intellekt an der Stelle wieder auf, an der sich Averroes nach der Erörterung der Auffassungen seiner Vorgänger daran macht, seine eigene Lösung vorzustellen, und an der er seine philosophischen Gesprächspartner dazu auffordert, ihm ihre Einwände bekannt zu machen, damit durch die Auseinandersetzung die Wahrheit umso klarer hervortrete.<sup>9</sup> Der zweite Teil des Nachworts wird demgemäß auch etwas über die griechischen und arabischen Autoren sagen müssen, deren Bearbeitungen der aristotelischen Psychologie den Boden für Averroes' eigene Auseinandersetzung bilden und die es ebenso zu vermitteln galt wie Religion und Philosophie.

Zum anderen ist die Lehre von der mehrfachen Vermittlung der Wahrheit für die Intellekttheorie in besonderer Weise bedeutsam, als diese mehrere Fragen verhandelt, die genau solche augenscheinlichen Widersprüche zwischen philosophischer Theorie und Offenbarung erzeugen, die einer dringenden Auflösung bedürfen. In seiner *Entscheidenden Abhandlung* greift Averroes drei philosophische Thesen auf, in Bezug auf die der

---

<sup>8</sup> Marc Geoffroy, „Averroè“, in: Cristina D'Ancona (Hg.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Bd. 2, Turin 2005, S. 723–782, hier 760.

<sup>9</sup> Siehe unten, S. 195. Vgl. auch Richard C. Taylor, „‘Truth Does not Contradict Truth’: Averroes and the Unity of Truth“, in: *Topoi* 19 (2000), S. 3–16.

Theologe al-Ġazālī in seiner bekannten Schrift *Widerlegung der Philosophen* (*Tahāfut al-falāsifa*) den Philosophen Unglauben vorgeworfen hatte: die These von der Ewigkeit der Welt, die Annahme, Gott könne keine partikulären Dinge erkennen, und schließlich ihre allegorische Interpretation der leiblichen Auferstehung und des ewigen Lebens.<sup>10</sup> Während Averroes bezüglich der ersten beiden Themen seine generelle These zum Tragen bringt, dass es unter den Religionsgelehrten keine Einigkeit über theoretische Fragen gibt und dass es hier, anders als im Bereich des vom Religionsgesetz vorgeschriebenen Handelns, folglich keinen Zwang zur Übernahme einer bestimmten Position gibt, muss er bezüglich des Lebens nach dem Tode zugestehen:

„Bei dieser Art von Wortsinn, wenn er zu den Grundprinzipien [des Glaubens] gehört, ist derjenige, der ihn im übertragenen Sinne interpretiert ein Ungläubiger, zum Beispiel derjenige, der überzeugt ist, dass es keine jenseitige Glückseligkeit noch Qual gibt, sondern dass mit dieser Behauptung nur beabsichtigt wurde, die Menschen gegeneinander zu schützen in ihrer körperlichen und sinnlichen [Existenz], dass es sich um einen Trick handelt und der Mensch kein anderes Ziel hat als seine sinnliche Existenz allein.“<sup>11</sup>

In seiner ausführlichen Antwort auf al-Ġazālīs Vorwürfe, die er *Widerlegung der Widerlegung* (*Tahāfut al-tahāfut*) nennt, diskutiert Averroes am Ende drei Punkte, die das Leben nach dem Tod betreffen: Ob die Philosophen tatsächlich unfähig sind zu beweisen, dass die Seele eine spirituelle Substanz ist, ob sie die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen können und ob sie die leibliche Auferstehung leugnen. Averroes geht nun so vor: er erkennt, scheinbar, die religiöse Position an, präsentiert sie jedoch in einer Weise, die demjenigen, der mit seiner philosophischen Position vertraut ist, eine ganz andere Lesart suggeriert.

„Was dieser Mann gegen sie sagt ist richtig und, indem man sie widerlegt, muss man annehmen, dass die Seele unsterblich ist, wie durch rationale und religiöse Beweise gezeigt wurde, und man muss annehmen, dass das, was von den Toten aufersteht, Abbilder dieser irdischen Körper sind, nicht diese selbst, denn das, was vergangen ist, kann nicht als Individuum wiederkehren, und eine Sache kann nur als Abbild dessen wiederkehren, was vergangen ist, nicht als mit dem Vergangenen Identisches, wie 'Abū Ḥāmid

<sup>10</sup> Averroes, *Kitāb faṣl al-maqāl*, ed. Hourani, S. 16f.

<sup>11</sup> Averroes, *Kitāb faṣl al-maqāl*, ed. Hourani, S. 24, 18–22. Averroes schließt damit allerdings nicht aus, dass das Wie dieses Lebens nach dem Tode interpretiert werden könne; vgl. dazu de Liberas Einleitung in Averroès, *Discours décisif*, S. 41f.

[al-Ġazālī] erklärt. [...] Denn was vergangen und neu entstanden ist, kann nur der Art nach, nicht der Zahl nach eins sein.<sup>12</sup>

Es ist nachgewiesen worden, dass alle diese Aussagen in der *Entscheidenden Abhandlung* und der *Widerlegung* unter dem von Averroes selbst vorgebrachten Vorbehalt stehen, dass es sich um dialektische Argumente handelt, die keine beweisende Kraft haben, sondern nur an die Gruppe von Menschen gerichtet sind, die sich mit Überzeugungen statt mit Beweisen begnügt, während er „die Leute der vollkommenen Glückseligkeit“ auf seine philosophischen Schriften verweist. Dort aber argumentiert Averroes, wie anhand seines *Großen Kommentars zu De anima* deutlich wird, dass nicht das Individuum, sondern das Menschengeschlecht unsterblich ist.<sup>13</sup> Man kann jedoch weiter gehen und zeigen, dass Averroes nicht einfach lügt, sondern sich vielmehr Doppeldeutigkeiten zunutze macht. So wird der einfache Gläubige oder der Theologe den zitierten Text so verstehen, dass die Seele bei der Auferstehung eine Nachbildung ihres irdischen Leibes erhält; der Philosoph dagegen wird unter den Abbildern nicht das wiederkehrende Individuum verstehen, sondern andere Individuen der selben Art, des Menschen, und er wird verstehen, dass in dieser Perpetuierung der Art die Unsterblichkeit liegt, ganz wie Aristoteles es in *De anima* (II. 4, 415b3–7) sagt und Averroes in seinem Kommentar behauptet. So kann Averroes dann auch erklären, dass die von den „Alten“ und von „allen Religionsgesetzen“ vertretene Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele nicht falsch ist, freilich auch nicht ganz richtig, insofern nur der theoretische Intellekt unsterblich ist und auch dieser nur insofern er einer für alle Menschen ist.<sup>14</sup>

Handelt es sich dann aber, ganz entgegen Averroes' Versicherung, nicht um einen bloßen „Trick“? Es wäre verfehlt, Averroes ein solches Verhältnis zur Religion zu unterstellen, wie ein weiteres Zitat aus der *Widerlegung* verdeutlichen kann. Er sagt dort, immer noch bezogen auf die leibliche Auferstehung:

---

<sup>12</sup> Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, texte arabe établi par Maurice Bouyges, Beirut 1930, S. 586, 2–10.

<sup>13</sup> Vgl. Richard C. Taylor, „Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9 (1998), S. 87–110, zum genannten Vorbehalt insbesondere S. 89f.

<sup>14</sup> Siehe unten, S. 221.

„Vielmehr ist es offensichtlich, dass insbesondere diese Leute [d.h. die Philosophen] von allen am meisten diese Lehre als sehr wichtig ansehen und an sie glauben, und zwar weil sie sehen, dass sie zu einer Ordnung unter den Menschen beiträgt, von der die Existenz des Menschen als Menschen abhängt und durch die er die Glückseligkeit erlangen kann, die ihm eigentümlich ist, denn sie ist notwendig für die Existenz der moralischen und theoretischen Tugenden und der praktischen Wissenschaften im Menschen. Sie nehmen nämlich an, dass der Mensch ohne die praktischen Wissenschaften nicht in dieser Welt leben kann und ohne die theoretischen Tugenden weder in dieser noch in der anderen Welt und dass keine dieser beiden vollendet oder erreicht wird ohne die praktischen Tugenden und dass die praktischen Tugenden sich nur festsetzen können durch die Erkenntnis und Verehrung Gottes mittels Diensten, die durch die Gesetze der verschiedenen Religionen vorgeschrieben werden [...]“<sup>15</sup>

Es ist also zwar richtig, dass die Philosophen ein instrumentelles Verhältnis zur Religion und insbesondere zum Glauben an die individuelle Unsterblichkeit haben, es handelt sich jedoch nicht um die bloß täuschende Instrumentalisierung des Glaubens, von der die *Entscheidende Abhandlung* spricht, insofern die Philosophen nicht annehmen, dass der Mensch auf seine „sinnliche Existenz“ beschränkt ist, sondern ganz im Gegenteil, dass es eine höhere, nämlich eine intellektuelle Vollkommenheit und Glückseligkeit gibt und dass der Volksglaube, indem er zur Herstellung der Bedingungen für die Erlangung dieser Vollkommenheit beiträgt, tatsächlich in einem – vermittelten – Zusammenhang mit der Unsterblichkeit steht, auch wenn es letztlich nur die Philosophen sind, diejenigen, die ihren theoretischen Intellekt aktualisiert haben, die an der Unsterblichkeit des dem Menschen Spezifischen, des Intellekts, teilhaben.

Die Theorie des Intellekts ist somit in den Zusammenhang politischer und religiöser Überlegungen zum Funktionieren und zur Aufgabe der menschlichen Gemeinschaft gestellt, und nicht zuletzt dient sie, wie es über Averroes' „Projekt“ gesagt worden ist, der Begründung und Rechtfertigung der Philosophie in der religiösen Gesellschaft. Insofern die Unsterblichkeit des Menschengeschlechts durch die Philosophie gewährleistet ist und insofern die Masse der Menschen an dieser Unsterblichkeit allenfalls mittelbar teilhaben kann, hält Averroes es für gerechtfertigt, dass die Gesellschaft in den Dienst der Philosophen genommen

<sup>15</sup> Averroès, *Tahafot at-Tahafot*, S. 581, 1–9.

wird.<sup>16</sup> Die andere Seite dieser Einstellung ist die Überzeugung, dass nur eine von Philosophen geleitete Gesellschaft jedem Menschen das Maß an Vollendung verschaffen kann, zu dem er seiner individuellen Natur gemäß geeignet ist.<sup>17</sup>

Betrachten wir nun schlaglichtartig auch die übrigen „averroistischen“ Thesen, zunächst diejenige, welche die größte Aufmerksamkeit erhalten und die stärksten Einwände ausgelöst hat: die These von der Einheit des Intellekts für alle Menschen. Die vorhergehenden Ausführungen haben diesen Punkt bereits gestreift. Es muss sogleich verdeutlicht werden, dass der Intellekt, um den es dabei geht, der sogenannte potentielle oder materielle Intellekt ist, derjenige also, der intelligible Formen aufnimmt und dadurch erkennt, nicht der sogenannte aktive Intellekt, der für die Aktualisierung der potentiell intelligiblen Formen und des potentiellen Intellekts verantwortlich gemacht wurde.<sup>18</sup> Dieser aktive Intellekt galt nämlich nicht nur Averroes, sondern allen seinen griechischen und arabischen Vorgängern als den Einzelnen transzendierender Intellekt, als separate und einfache intelligible Substanz.<sup>19</sup> Neu ist dagegen Averroes' Überlegung, auch das aufnehmende Subjekt intelligibler Erkenntnisse müsse eines für alle Menschen, abgetrennt und ewig sein.

Die historiographische These, es habe bei den lateinischen Denkern einen „ersten Averroismus“ gegeben, nämlich die Annahme, Averroes sei seit dem Bekanntwerden seiner Werke spätestens um 1225<sup>20</sup> und bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts so gelesen worden, dass er für einen individuellen materi-

<sup>16</sup> Vgl. dazu Averroès, *La béatitude de l'âme*, éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d'un traité d'«Averroès» par Marc Geoffroy et Carlos Steel, Paris 2001, hier S. 58–61.

<sup>17</sup> Vgl. *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. E. I. J. Rosenthal, 2. Aufl., Cambridge 1966, S. 115, Nr. iii, 7.

<sup>18</sup> Siehe dazu unten, S. 325ff.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992, besonders Kapitel 2; Jean Jolivet, „Étapes dans l'histoire de l'intellect agent“, in: Ahmad Hasnawi/Abdelali Elamrani-Jamal/Maroun Aouad (Hg.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique grecque*, Paris/Leuven 1997, S. 569–582.

<sup>20</sup> Für den Zeitpunkt der Verbreitung der Werke des Averroes siehe: R. A. Gauthier, „Notes sur les débuts (1225–1240) du premier «averroïsme»“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 321–373.

ellen und aktiven Intellekt als Vermögen der Seele argumentiere, darf inzwischen als widerlegt gelten.<sup>21</sup> Richtig ist wohl, dass einige Autoren einzelne Passagen aus Averroes' *Großem Kommentar*, die von den beiden Intellekten als „in der Seele“ sprechen, eingesetzt haben, um ihre eigene originelle Lehre zu stützen, ohne dabei die Aufmerksamkeit auf Averroes' Lehre von der Substantialität und Abgetrenntheit der beiden Intellekte zu lenken. Albertus Magnus scheint der erste zu sein, der Averroes' Position ausdrücklich kritisiert hat.<sup>22</sup> Die wirkmächtigste Antwort hat dann Thomas von Aquin mit seiner um 1270 verfassten Schrift *De unitate intellectus* gegeben, so wie er auch in vielen anderen Schriften gegen Averroes' Theorie argumentiert hat. Das Prinzip, auf das er seine Einwände stützt und dem er Geltung verschaffen will, lautet: *hic homo singularis intelligit*,<sup>23</sup> „dieser einzelne Mensch erkennt“, nicht ein überindividueller, allen gemeinsamer Intellekt. Die Diskussion hat nach Thomas bis zur Renaissance noch viele Etappen durchlaufen, und ihre moderne Erforschung ist einer der Orte, an denen besonders am Verständnis von Averroes' These gearbeitet wird. Dabei bildet die von Thomas in den Vordergrund gerückte Individualität des Erkennens noch immer den Fokus der Überlegungen.

Angesichts dessen lohnt es sich, hier noch ein wenig auf das Scheinbild des „ersten Averroismus“ einzugehen. Es sind nämlich genau die von den scholastischen Autoren benutzten Textstellen, welche die beiden Intellekte „in uns“ lokalisieren, die heute auch benutzt werden, um zu zeigen, dass Averroes, trotz seiner These von der Einheit des Intellekts, die Tätigkeit des intellektuellen Erkennens dem Individuum zuschreibt und von einer Art „Partizipation“ des Individuums am Intellekt ausgeht.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vgl. dazu Bernardo Carlos Bazán, „Was there ever a 'First Averroism'?,“ in: Jan A. Aertsen (Hg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 27), Berlin/New York 2000, S. 31–53.

<sup>22</sup> Vgl. Edouard-Henri Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres Parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris 1991, S. 348–351.

<sup>23</sup> Thomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas*, S. 303, 27f.

<sup>24</sup> Vgl. Richard C. Taylor, „The Agent Intellect as 'Form for us' and Averroes's Critique of al-Fārābī“, in: *Tópicos* 29 (2005), S. 29–51, erneut veröffentlicht in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005) [<http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/SMLM/PSML M5/PSMLM5>].

Auch wenn Averroes' Absicht einer solchen Individuierung sicherlich erkennbar ist, so ist doch Carlos Bazáns Bemerkung bedenkenswert, dass die genannten Formulierungen zunächst einmal nur Übernahme einer aristotelischen Ausdrucksweise sind,<sup>25</sup> die aber gerade noch nicht erklären, *wie* denn die Intellekte, von denen Averroes andererseits überdeutlich macht, dass sie abgetrennt sind, in der Seele sein sollen.

Von allen Aspekten der Intellektlehre des Averroes bedarf die These von der Einheit des materiellen Intellekts am meisten der Erklärung. Dies gilt zumal deshalb, weil Averroes diese Theorie gerade nicht von Anfang seines philosophischen Wirkens an verteidigt, sondern seine Position vielmehr wiederholt revidiert hat. Die in diesem Band versammelten Texte legen von dieser Entwicklung Zeugnis ab, und der Abschnitt 3. des Nachworts wird sie im Umriss nachzeichnen und um Elemente aus Averroes' Traktaten zur Intellektlehre vermehren, während sich Abschnitt 4. mit der Frage nach den systematischen Hintergründen von Averroes' wechselnder Einstellung befasst. Dabei soll insofern eine neue Annäherung an die Frage versucht werden, als Averroes' These an ihren epistemologischen Voraussetzungen und Folgerungen gemessen und anhand seiner eigenen (früheren) Texte einer philosophischen Kritik ausgesetzt wird. Die Umkehrung der üblichen Leseweise, welche der biographischen und doktrinalen Chronologie folgt, soll so eine wirklich neue, systematische Lektüre der hier vorgestellten Texte eröffnen.

Die zweite „averroistische“ These, diejenige von der Ewigkeit der Welt, spielt in der Intellekttheorie vor allem im Zusammenhang mit der Einheit und Ewigkeit des materiellen Intellekts eine Rolle – wenn ihr eigentlicher Ort auch die Kosmologie ist. Die Annahme der Ewigkeit des Menschengeschlechts und damit mittelbar die Annahme der Ewigkeit der Welt bildet eine Voraussetzung dafür, dass dem einen separaten und daher ewigen materiellen Intellekt stets die Erkenntnisobjekte zur Verfügung stehen, die von den Vorstellungsvermögen der Menschen bereitge-

---

pdf], S. 18–32, hier 25 und 30–32; Richard C. Taylor, „Intelligibles in Act in Averroes“, in: J.-B. Brenet (Hg.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, actes du colloque tenu à Paris, 16–18 juin 2005, Turnhout 2007.

<sup>25</sup> Bazán, „Was there ever a ‘First Averroism’?“, S. 39; vgl. Aristoteles, *De anima* III. 5, 430a13–14.

stellt werden, da es nämlich die Formen im Vorstellungsvermögen sind, die potentiell intelligibel sind. Nur wenn die Gattung Mensch ewig ist, kann daher der materielle Intellekt ewig denken. Wie wichtig diese Voraussetzung ist, kommt in den Texten, auf die sich die hiesige Auswahl beschränken musste, nicht voll zum Ausdruck. Es sei daher an dieser Stelle eine weitere Passage aus dem *Großen Kommentar* zitiert, in der Averroes Aristoteles' Bemerkung auslegt, dass der Intellekt „nicht manchmal erkennt, manchmal dagegen nicht erkennt“ – *neque est quandoque intelligens et quandoque non* (III. 5, 430a22).

„Aber dem zufolge, was uns erscheint, ist die Aussage ihrem Wortsinn gemäß diese und jenes Wort *est* wird sich auf das am nächsten stehende Genannte beziehen, nämlich auf den materiellen Intellekt, wenn er schlechthin genommen wird, nicht in Bezug auf ein Individuum. Dem Intellekt nämlich, der materiell genannt wird, geschieht es entsprechend dem, was wir gesagt haben, nicht, dass er manchmal erkennt und manchmal nicht, es sei denn in Bezug auf die Formen der Vorstellung, die in jedem einzelnen Individuum existieren, nicht [dagegen] in Bezug auf die Spezies. Zum Beispiel geschieht es ihm nicht, dass er manchmal das Intelligibile des Pferdes erkennt, manchmal nicht, außer in Bezug auf Sokrates und Platon. Schlechthin aber und in Bezug auf die Spezies erkennt er dieses Universale immer, es sei denn die menschliche Spezies verschwände gänzlich, was unmöglich ist.“<sup>26</sup>

Diese Abhängigkeit der Intellekttheorie von der Annahme der Ewigkeit der Welt war für die früheren Etappen von Averroes' doktrinärer Entwicklung nicht gegeben. Es ist daher sicherlich richtig, dass Averroes seinen Anspruch, die Notwendigkeit der Welt, des Menschen und insbesondere des denkenden Menschen zu begründen, mit der Zeit immer mehr gesteigert hat.<sup>27</sup>

Mit der These von der philosophischen Glückseligkeit kommen wir zum Schluss dieser Vorüberlegungen noch einmal auf einen zentralen Aspekt von Averroes' „Projekt“ zu sprechen. Wie bei der Lehre von der Ewigkeit der Welt handelt es sich auch hier nicht um eine nur Averroes eigene Theorie, sondern vielmehr um die Übernahme eines antiken Modells, das die arabische Philosophie, zumindest bis zur Zeit des Averroes, geprägt

<sup>26</sup> *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros* (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Versio Latina 6, 1), recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.) 1953 [im folgenden zitiert als: Averroes, *Großer Kommentar*], S. 448, 132–144; die Formulierung des aristotelischen Satzes, auf die Averroes hier anspielt, findet sich S. 444, 19.

<sup>27</sup> Vgl. Averroès, *La béatitude de l'âme*, S. 80f.

hat<sup>28</sup> und das von den lateinischen Denkern auch als ein solches, den griechischen und arabischen *philosophi* gemeinsames Modell wahrgenommen wurde.<sup>29</sup> Es ist dennoch wichtig, sich zu verdeutlichen, welche Ausgestaltung dieses philosophische Ideal bei Averroes erfährt. Im Prolog seines *Großen Kommentars* zur *Physik*, in dem er entsprechend einem seit der Spätantike etablierten Muster eine Reihe von Vorfragen zum Studium des vorliegenden Textes diskutiert, schreibt er bezüglich des zweiten Punktes, des „Nutzens“ der *Physik*, folgendes:

„Was nun den Nutzen [dieses Buches] angeht, so bildet er einen Teil des Nutzens der theoretischen Wissenschaft. Es ist nämlich bereits in der Willenswissenschaft, soll heißen in derjenigen, welche die willentlichen Handlungen betrachtet [d.h. in der Ethik], erklärt worden, dass die Existenz des Menschen gemäß seiner letzten Vollendung und seiner vollkommenen Wesenheit [oder: Substanz] darin besteht, dass er in den theoretischen Wissenschaften vollkommen ist. Das Bestehen dieser Sache bei ihm ist die letzte Glückseligkeit und das ewige Leben. Man ersieht aus dieser Wissenschaft, dass die Bezeichnung ‚Mensch‘, die von demjenigen ausgesagt wird, der in den theoretischen Wissenschaften vollkommen ist, und von dem Menschen, der in ihnen nicht vollkommen ist oder der in ihnen nicht vollkommen werden kann, von ihnen in äquivoker Weise ausgesagt wird.“<sup>30</sup>

Die Äquivokation der Bezeichnung „Mensch“ spricht hier ein Motiv an, das in den bisherigen Ausführungen bereits zutage getreten ist: Nur der Philosoph, derjenige, der vollkommene Kenntnis in den theoretischen Wissenschaften erlangt hat, ist im Vollsinn Mensch, nicht dagegen die Masse, aber eben auch nicht der Philosoph, der seinen Erkenntnisweg noch nicht vollendet hat. Es zeigt sich, welche Dringlichkeit für Averroes die

---

<sup>28</sup> Vgl. Gerhard Endreß, „La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell’Islam medievale“, in: Cristina D’Ancona (Hg.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Turin 2005, Bd. 1, S. xxiii–lii; Gerhard Endreß, „L’Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître“, in: *Medioevo* 23 (1997), S. 1–42.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Rémi Brague, „Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales“, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin/New York 1998, S. 229–244.

<sup>30</sup> Steven Harvey, „The Hebrew Translation of Averroes’ Prooemium to his *Long Commentary on Aristotle’s Physics*“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52 (1985), S. 55–84, hier 65, 22–66, 2 (hebräisch) und 73f (englisch). Diese enge Verknüpfung zwischen der Bezeichnung „Mensch“ und intellektueller Vollendung stellt Averroes auch im *Großen Kommentar* her; siehe unten, S. 269.

Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntnis besitzen musste. Der Ursprung dieses Verständnisses von der Erfüllung und dem Glück des Menschen – auch das macht dieser Text deutlich – liegt im philosophischen Ideal, das Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* entworfen hat: „Und so muss denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein. Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist. [...] So ist denn die Glückseligkeit ein Denken.“<sup>31</sup>

Was bedeutet dies für den Bereich der Intellektlehre? Dreierlei: Insofern die Intellektlehre Teil der Seelenlehre und diese Teil der theoretischen Wissenschaften ist, gehört sie selber zu den Disziplinen, die der Philosoph in vollkommener Weise besitzen muss, um glücklich zu sein. Dann bedeutet, vollkommenes wissenschaftliches Wissen zu besitzen, sein Erkenntnisvermögen, das heißt seinen Intellekt, zu vervollkommen. Damit stimmt auch zusammen, dass es sich hier um die Vollendung des menschlichen Wesens handeln soll, insofern das Wesensmerkmal des Menschen ja gerade die Rationalität ist. Die Intellektlehre muss somit der Ort sein, an dem die Bedingungen und der Verlauf dieser menschlichen Vollendung selbst untersucht werden. Die beiden bisher genannten Aspekte haben noch nicht den Punkt des „ewigen Lebens“ berührt, von dem Averroes hier spricht, und dessen Verknüpfung mit der Intellektlehre wir bereits feststellen konnten. Nach der Version, die wir kennengelernt haben, hat der Einzelne Anteil an der Unsterblichkeit des Menschengeschlechts, insofern er zum theoretischen Intellekt beiträgt und an ihm teilnimmt, das heißt, insofern er in höherem oder geringerem Maße aktuell Erkenntnisse erwirbt.

Man hat Averroes so gelesen, dass diese diskursive wissenschaftliche Erkenntnis tatsächlich alles ist, was es über die philosophische Vollendung und Glückseligkeit zu sagen gibt, nämlich dass die so genannte „Konjunktion“ mit dem aktiven Intellekt, nur darin besteht, dass dieser Intellekt sich als Urheber unserer Erkenntnisakte mit fortschreitender Erkenntnis immer enger mit

<sup>31</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X. 7–9, hier X. 8, 1177b21–23 und 32 (Deutsch: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. von Günther Bien, Hamburg 1985, S. 253).

uns verbindet.<sup>32</sup> Wenn auch sicher zurecht angemerkt wird, dass diese – noch zu beschreibende – „Konjunktion“ (*ittiṣāl*) nichts „Mystisches“ hat, so muss doch darauf bestanden werden, dass Averroes die Vollendung der theoretischen Wissenschaften von dem daraus folgenden Zustand unterscheidet, durch den unser vollständig aktualisierter Intellekt sozusagen in den Rang einer abgetrennten intelligiblen Substanz erhoben wird.<sup>33</sup> Mehr noch, Averroes sagt ausdrücklich, dass dieser Zustand die direkte Erkenntnis abgetrennter Substanzen, genauer des aktiven Intellekts, beinhaltet und dass diese Erkenntnis nicht Teil der theoretischen Wissenschaften, sondern ihr Resultat ist.<sup>34</sup>

Was hat es nun mit dieser „Konjunktion“ oder „Verbindung“ – wie unsere Übersetzung neutraler lautet – auf sich? In seiner vermutlich ersten Schrift zur Seelenlehre geht Averroes mit der Idee einer Verbindung zwischen dem aktiven Intellekt und dem Menschen von Anfang an als mit einem selbstverständlichen Gedanken um, den er sich gar nicht bemüht, weiter zu erläutern, sondern den er umgekehrt sogar benutzt, um die verschiedenen Möglichkeiten zu diskutieren, in denen sich die gewöhnlichen Intelligibilia, also die erkennbaren Formen von Dingen in der Welt, mit uns verbinden könnten.<sup>35</sup> Es ist daher offensichtlich, dass er sich auf eine fest etablierte Tradition bezieht.<sup>36</sup> Bemerkenswert ist, dass Averroes die Frage, „ob [diese Verbindung] dem Menschen möglich ist oder nicht“,<sup>37</sup> zunächst gar nicht motiviert und dass seine Antwort denkbar knapp ausfällt. Er referiert lediglich, was „die Leute“ – tatsächlich Themistius, al-Fārābī und Ibn Bāǧǧa – sagen, nämlich dass der Intellekt, da er in der Lage ist, Formen von materiellen Dingen herauszulösen, umso mehr in der Lage sein muss, Formen zu erkennen, die an sich selbst Intellekt sind, und zwar, wie Averroes

<sup>32</sup> Taylor, „The Agent Intellect as ‘Form for us‘“, S. 30f; vgl. unten, S. 400.

<sup>33</sup> So auch Geoffroy, „Averroë“, S. 759f.

<sup>34</sup> Siehe unten, S. 281–283.

<sup>35</sup> Vgl. das *Kompendium*, S. 59.

<sup>36</sup> Die Ursprünge der Theorie untersuche ich in meiner Dissertation zur Psychologie Ibn Bāǧǧas. Einstweilen sei verwiesen auf Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, S. 54–56 und 321f.

<sup>37</sup> Zum Zitat und den folgenden Ausführungen siehe unten, S. 109.

hier annimmt, indem er sie durch Betrachtung der Intelligibilia als Intelligibilia aus diesen herauslöst.

Geht man zurück auf Themistius,<sup>38</sup> den ersten, dem sich das Argument zuschreiben lässt, so zeigt sich, dass dieser es als Antwort auf die am Ende von *De anima* III. 7 (431b17–19) aufgeworfene Frage einführt, „ob es [für den Intellekt] möglich ist, etwas vom Abgetrennten zu erkennen, während er selbst nicht von Größe abgetrennt ist, oder nicht“. Es ist diese Stelle des aristotelischen Textes, die Averroes fortan ausdrücklich zum Ausgangspunkt der Frage nach der Konjunktion macht;<sup>39</sup> diese wird damit gleichzeitig zu einer Frage der Aristotelesinterpretation. Hinter der Frage nach der Möglichkeit der Konjunktion steckt so letztlich die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, die die Erkenntnis materieller Dinge übersteigt, nämlich die Möglichkeit, das Abgetrennte, das zum Gegenstandsbereich der Metaphysik gehört,<sup>40</sup> direkt zu erfassen. Es war Alexander von Aphrodisias, der – diese Frage positiv beantwortend – zuerst den Gedanken ins Spiel gebracht hat, bei diesem Erkenntnisakt müsse auf Grund des aristotelischen Prinzips, dass der aktuell erkennende Intellekt und das aktuell Erkannte identisch sind, unser Intellekt mit der rein intelligiblen, abgetrennten Form, die er erkennt, identisch werden. Der aktive Intellekt – der eine solche Form ist – ist dann gewissermaßen in uns anwesend, und diesen Zustand hatte Alexander mit dem Namen „erworbener Intellekt“ belegt.<sup>41</sup>

Was diese notwendig lückenhaften Hinweise auf den Begriff der Konjunktion und seinen Hintergrund zeigen, das ist die Tatsache, dass die philosophische Glückseligkeit durch vollendete wissenschaftliche Erkenntnis, von der wir ausgegangen waren, in der Erkenntnis des aktiven Intellekts einen Konkurrenzentwurf hat. Auch dieser Entwurf zieht seine Inspiration freilich aus

<sup>38</sup> Vgl. *Themistii in libros Aristotelis de anima Paraphrasis*, edidit Ricardus Heinze, Berlin 1899, S. 114, 31–115, 9; M. C. Lyons, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristotles De Anima*, Thetford 1973, S. 209, 13–210, 10.

<sup>39</sup> Vgl. Kalman P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York 1982, S. 4, 3–5; 86, 5–7; 101, 2–4 (hebräisch); Averroès, *La béatitude de l'âme*, S. 214 (Nr. 25); siehe auch unten, S. 233–235.

<sup>40</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VI. 1, 1026a10–19.

<sup>41</sup> Vgl. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, S. 36f.

der *Nikomachischen Ethik* oder zumindest aus einer bestimmten Lesart dieses Textes. Das wird deutlich, wenn man sich eine Stelle aus einer kürzeren Abhandlung des Averroes' *Über die Möglichkeit der Verbindung mit dem aktiven Intellekt* ansieht. Nachdem Averroes dafür argumentiert hat, der aktive Intellekt müsse die letzte Form des Menschen sein und für ihn eine (finale) Bewegursache bilden, wie die anderen abgetrennten Substanzen es für die Himmelskörper sind, sagt er:

„Wenn du weißt, dass dieses Wirkende uns zu seinem Wesen hin bewegt, kennst du die Bedeutung dessen, was der Weise in der *Nikomachischen [Ethik]* sagt: Der Mensch, wenn er auch sterblich ist, ist doch würdig, sich selbst oder sein Wesen als unsterblich zu begreifen, soweit es ihm möglich ist. Warum sollte jemand, der sterblich ist, seine Seele verachten, wenn in ihr doch ein Teil ist, der die Möglichkeit besitzt, die Nähe der ewigen Existenz aufzunehmen [...]“<sup>42</sup>

Es ist offensichtlich, dass Averroes hier jenen Abschnitt aus dem zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* (X. 7, 1177b31–1178a8) paraphrasiert, in dem Aristoteles uns dazu aufruft, uns zu bemühen, unsterblich zu sein, indem wir uns dem Göttliche widmen, das in uns ist und das unser wahres Selbst ist, nämlich dem Intellekt. Diese Aufforderung verbindet sich ganz natürlich mit den Stellen in *De anima*, wo Aristoteles den Intellekt als göttlich, ewig und unsterblich beschreibt.<sup>43</sup> Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn Averroes das Vermögen zu theoretischer Erkenntnis, das nur wenigen gegeben sei, „göttlich“ nennt und diejenigen, die es besitzen zum Gegenstand der göttlichen Vorsehung macht<sup>44</sup> – auch darin hallt die Rede der *Nikomachischen Ethik* nach.<sup>45</sup> In der Erlangung der vollständigen Konjunktion

<sup>42</sup> Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction*, S. 111, 44–47 (hebräisch); die englische Übersetzung (S. 87) dieses schwierigen Textes scheint mir hier fehlerhaft. Ich habe mit Hilfe der im kritischen Apparat angegebenen Varianten folgenden Text rekonstruiert: ידעת שזה הפועל יניע אותנו לעצמותו, ידעת וכאשר ידעת שזה החכם בניכומכיאי: האדם, ואם היה מת, הגה ראוי שיצייר עצמו נפשו או עצמותו בעדרת למות מה שהיה אפשר לו. הגה מה יחמוס לנפשו מי שמת ובו חלק אפשרות לקבול הקורבה מהמציאות הנצחי. Man vergleiche dazu auch die arabische Version der *Nikomachischen Ethik*: Anna A. Akasoy/Alexander Fidora (Hg.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics* (Aristoteles Semitico-Latinus 17), Leiden/Boston 2005, S. 561–563, insbesondere 561, 13f.

<sup>43</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* I. 4, 408b29; III. 5, 430a23.

<sup>44</sup> Siehe das *Kompendium*, unten S. 51.

<sup>45</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X. 9, 1179a22–32.

mit dem Intellekt sieht Averroes – diesmal Themistius zum Zeugen nehmend – einen gottähnlichen Zustand.<sup>46</sup>

Zwischen den zwei Aspekten der intellektuellen Vollendung – der Beherrschung aller Wissenschaften und der Erkenntnis des aktiven Intellekts – besteht eine beträchtliche Spannung, insofern die erstere diskursiv ist und sich auf ein System von theoretischen Sätzen über alles Seiende erstreckt, während die zweite ein einfacher Erkenntnisakt ist, und zwar letztlich bloßes in sich selbst reflektiertes Denken. In seinem *Großen Kommentar* zu *De anima* versucht Averroes diese Spannung dadurch aufzulösen, dass er die Erkenntnis des aktiven Intellekts als begleitendes Resultat der ersten, der diskursiven Vollendung bestimmt. Was bleibt ist jedoch die Doppeldeutigkeit des philosophischen Ideals als eines menschlichen und übermenschlichen.

In diesem Sinne kann man vielleicht auch das enthusiastische Lob, das Averroes an vielen Stellen seines Werkes Aristoteles spendet, noch besser verstehen. In dem bereits zitierten Prolog seines *Physik*-Kommentars schreibt er:

„Der Autor dieses Buches ist Aristoteles, Sohn des Nikomachos, berühmt in der Philosophie bei den Griechen, er ist der Autor der weiteren Bücher, die in dieser Wissenschaft existieren, und der Bücher, die in der Wissenschaft von der Logik existieren, sowie der Schriften, die in der göttlichen Wissenschaft [d.h. Metaphysik] existieren. Er hat diese drei Wissenschaften geschaffen, soll heißen, die Wissenschaft der Logik, die Naturwissenschaft und die göttliche Wissenschaft, und er hat sie vollendet. [...] Die Existenz dessen bei einem einzigen Menschen ist in höchstem Maße außerordentlich und wunderbar. Wenn sich diese Dinge bei irgendeinem Menschen finden, dann muss man sie eher der göttlichen Existenz zuschreiben als der menschlichen Existenz, und deshalb nannten die Alten ihn ‚den Göttlichen‘.“<sup>47</sup>

Eine ähnliche Stelle findet sich in Averroes' *Mittlerem Kommentar* zur *Meteorologie*:

„Gelobt sei der Herr, der ihn mit der menschlichen Vollkommenheit ausgestattet hat. [...] Durch diese göttliche Kraft, die sich in ihm fand, wurde er der Begründer und Vollender der Philosophie. Das ist etwas, das sich selten in den Künsten findet, welche Kunst es auch sein mag – umso weniger in dieser größten der Künste.“<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Siehe den *Großen Kommentar*, unten S. 281.

<sup>47</sup> Harvey, „The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium“, S. 70, 4–8 und 20–22 (hebräisch), 83 (englisch).

<sup>48</sup> Zitiert nach: Gerhard Endreß, „'If God will grant me life'. Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development“, in: *Documenti e studi*

Gerhard Endreß hat überzeugend dargelegt, dass die Ausrichtung der arabischen Philosophen an Aristoteles, aber insbesondere Averroes' Verständnis von wahrer philosophischer Erkenntnis als interpretatorische Aufweisung von Aristoteles' wahrer Lehre ihren Grund darin hat, dass Aristoteles als Urheber der philosophischen Disziplinen und zumal als Begründer der Methode wissenschaftlichen Erkennens und Beweisens wahrgenommen wurde. Aristoteles' als wahr angenommene, aber noch aufzudeckende Lehre erhielt so den Rang eines „virtuellen Textes“, und die philosophische Arbeit konnte dann darin bestehen, den realen, überlieferten Text seiner Schriften – Hauptgrundlage aller philosophischer Tätigkeit in der mittelalterlichen arabischen Welt – durch richtige Interpretation in den virtuellen Text zu integrieren, und zwar durch eine Interpretation, die sich an der wahren Methode und der dank ihrer erkennbaren Wahrheit über die Dinge ausrichtet.<sup>49</sup>

Vor dem Hintergrund der vorstehenden Überlegungen zum göttlichen Element des Intellekts, kann man in der Deutung dieses Aristoteleslobs jedoch vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Aristoteles erscheint hier als die personifizierte Vervollendung des Menschen und zwar insofern er nicht nur vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis besaß, sondern selbst Urheber all dieser Wissenschaften war; zudem wird Aristoteles in dieser Funktion als göttlich beschrieben, als das normale Maß des Menschlichen übersteigend. Mir scheint es offensichtlich, dass Averroes Aristoteles somit als eine Instantiierung des aktiven Intellekts betrachtet – jener göttlichen Möglichkeit im Menschen,<sup>50</sup> die voll zu verwirklichen nur wenigen je gegeben ist, für deren Realisierung die aristotelische Philosophie aber nunmehr den sichersten Weg bereitstellt.

---

*sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), S. 227–254, hier 243.

<sup>49</sup> Endreß, „L' Aristote arabe“; Endreß, „Le projet d'Averroès“, besonders S. 8; Endreß, „If God will grant me life“, besonders S. 231.

<sup>50</sup> Dies gilt auch dann, wenn Averroes zuweilen nicht Gott, sondern der Natur die Bereitstellung des Aristoteles als Maßstab menschlicher Vollkommenheit zuschreibt, denn in einem aristotelischen System besteht freilich kein Unterschied zwischen göttlicher und natürlicher Ordnung. Vgl. Averroes, *Großer Kommentar*, S. 433, 142–145: „Credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis.“