Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Die Kämpfe Gottes

Lewi ben Gerson

Berlin, 1914

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-740

Visual Library

21333
2 vols.

Schriften

der

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums

Band III — Heft 1. 2.

Kellermann, Benzion,
Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson

BERLIN

MAYER & MÜLLER

1914

Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums
Band III — Heft 1. 2.

Die Kämpfe Gottes

von

Lewi ben Gerson

Uebersetzung und Erklärung
des handschriftlich revidierten Textes

von

Benzion Kellermann

Erster Teil

BERLIN
MAYER & MÜLLER
1914

2203

Universität Potsdam
Universitäts-
bibliothek
Inventarnr.
08029311

Meinem Lehrer

HERMANN COHEN

in herzlicher Verehrung und Dankbarkeit

Vom Kuratorium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, dem ich angehöre, ist mir der Auftrag geworden, die vorliegende Schrift mit einem Wort von mir in die Oeffentlichkeit zu geleiten. Ich habe sie veranlasst; ich habe Herrn Dr. Kellermann für diese schwierige Aufgabe ausersehen und zu gewinnen gesucht. Es will mir nicht anstehen, das Gelingen dieser großen Aufgabe zu preisen, noch auch nur schlicht und genau zu beleuchten. Die Oeffentlichkeit wird die Doppelheit dieser Aufgabe und ihre Einheitlichkeit erkennen. Die ausschliesslich wortgetreue Uebersetzung, so sehr sie die allgemeine Norm bleiben musste, wäre jedoch bei der gewaltigen Subtilität dieses mittelalterlichen Philosophen, Mathematikers und Astronomen schlechthin ein Unding. Aber anstatt die Uebersetzung zur Paraphrase zu machen, hat Kellermann mit hellem Licht diese ganze Uebersetzung mittelst Erklärungen durchdrungen. Und wie er in der methodischen Arbeitsweise steht, daß die Geschichte der Philosophie in ihren einzelnen Partien nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern daß sie nur durch den doppelten Blick, rückwärts und nicht minder auch vorwärts begriffen und verständlich gemacht werden kann, so hat er die Anmerkungen noch durch größere Excurse vermehrt.

Was mir zu sagen zusteht, ist mir eine willkommene Pflicht. Ich danke dem Freunde und treuen Mitarbeiter für die bewundernswerte Hingebung — nichts anderes will ich ausdrücklich hervorheben — mit der er diese Leistung vollbracht hat, von der ich Heil und Segen erhoffe für die Kenntnis und das Verständnis der mittelalterlichen Philosophie des Judentums.

Berlin, 30. August 1914.

Hermann Cohen.

Inhaltsangabe

Seite

Einleitung und Vorwort: . . . . . IX—XVI
Vorrede des Verfassers: . . . . . 1—18
1. Abschnitt: Die Ansichten der Früheren über das Wesen des menschlichen Intellekts . . . . . 19—20
2. Abschnitt: Ueber die Beweiskraft der einzelnen Ansichten 20—30
3. Abschnitt: Ueber die Hinfälligkeit mancher dieser Ansichten . . . . . 30—41
4. Abschnitt: Endgültige Verwerfung einiger Ansichten . . 61—63
5. Abschnitt: Des Verfassers Ansicht über den hylischen Intellekt . . . . . 63—66
6. Abschnitt: Des Verfassers Ansicht über den aktiven Intellekt . . . . . 66—95
7. Abschnitt: Die Ansichten der Früheren über die Unsterblichkeit des hylischen Intellekts 95—103
8. Abschnitt: Ueber die Beweiskraft der einzelnen dieser Ansichten . . . . . 103—106
9. Abschnitt: Ueber die Abwesenheit einer vollen Beweiskraft im positiven bezw. negativen Sinne für die erwähnten Ansichten . . . . . 106—130
10. Abschnitt: Beweis für die Ewigkeit des erworbenen Intellekts . . . . . 131—186
11. Abschnitt: Ueber die Unmöglichkeit der Konjunktion 187—197
12. Abschnitt: Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit . . . . . 197—214
13. Abschnitt: Untersuchungen über die aus dem aktiven Intellekt emanierten Intelligibilia auf den sie erwerbenden hylischen Intellekt . . . . . 214—219
14. Abschnitt: Ueber das Verhältnis zwischen Spekulation und überlieferter Religion . . . . . 219—220
Endnote A: Zur Theorie der Emanation . . . . . 223—255
Endnote B: Das Universalienproblem . . . . . 256—292
Endnote C: Des Averroes Ansicht (Msc. de Rossi) über die spekulative Kraft . . . . . 293—301
Berichtigungen und Zusätze . . . . . 303—305
Personenregister . . . . . 306—309

Einleitung und Vorwort.

Wenn Philosophie Einheit der Erkenntnis bedeutet, so muss zweifellos Plato als der Begründer der Philosophie angesprochen werden. Besagt doch der von ihm entdeckte Begriff der Idee nichts anderes als die Ableitung aller Seinswissenschaften aus jenen Grundlegungen, welche das Denken in seiner souveränen Einheit entwirft und in der Erzeugung der wissenschaftlichen Einzelgesetze realisiert. In dem Entwerfen und Realisieren ist aber der Begriff der Idee bereits derart bestimmt, dass er sowohl gegenüber der Philosophie des Sokrates, des Vorgängers Platos als auch gegenüber der des Aristoteles, des Schülers Platos, etwas völlig Neues enthält. Sokrates und Aristoteles sehen beide in den Operationen des Denkens abgeschlossene oder doch abschliessbare Vereinigungen gegebener Gegenstände. Bei Plato jedoch bedeutet das in der Idee sich manifestierende Denken im Sinne des Entwerfens und Realisierens einen funktionalen Prozess, der in keinem Zeitpunkte restlos erledigt wird. Eine derartige unendliche Funktion aber lässt sich nur verstehen, wenn das von ihr zu bewältigende Material selbst unendlichen Charakters ist. Mithin muss auch das Material als unendlich aus dem Denken stammen. Ist aber das Material ebenso sehr ein Erzeugnis des Denkens wie das seiner Bearbeitung dienende Instrument, so können beide nur als verschiedenartige Momente ein und derselben Funktionsweise des Denkens gelten und zwar derartig, dass sie, weil ständig aufeinander angewiesen, ein korrelatives Verhältnis zu einander eingehen. Wenn nun Plato das Denken als die „Verknüpfung zur Einheit" definiert, so muss das zu vereinigende Material den Charakter unendlicher Trennung enthalten, könnte

doch sonst die ewige Vereinigung nicht als Aufgabe bestehen; daher ergibt sich für die Definition des Denkens die Formel: Ohne Sonderung keine Einigung, ohne Einigung keine Sonderung (Cohen).

Erweist sich nun in diesem Sinne die Idee als der Zentralbegriff des Seins, so kann es keine wichtigere Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung geben, als die Entwickelung der Idee in ihrer begrifflichen Charakteristik zu verfolgen und zu untersuchen, inwieweit die in der Geschichte des Denkens sich aussprechenden Philosopheme den logischen Reingehalt der Idee zur Geltung bringen. Jene Bedeutung der Idee als des Seinsbegriffs der Wissenschaft war nämlich keineswegs zu allen Zeiten erkannt und anerkannt. Unmittelbar nach Plato, dem Entdecker und Begründer der Idee, erhob sich Aristoteles, der Schüler; und schon dem Schüler war es versagt, den Wissenschaftswert der Idee als der Hypothesis des Seins zu erkennen und zu vertiefen; hat er sich doch nicht einmal gescheut, die von ihm völlig missverstandene Lehre des Meisters dem Fluche der Lächerlichkeit preiszugeben.

So schien nun das Schicksal der platonischen Ideenlehre besiegelt, und ihre vorübergehende Wiedererweckung durch Philo und Plotin war weder rein noch kräftig genug, um ihr die verdiente Souveränität zu erringen. Erst mit der Renaissance, als der Renaissance der Mathematik und der mathematischen Physik, vollzog sich ein Umschwung zu Gunsten Platos. Jetzt erst kam der wissenschaftlich fruchtbare Charakter der Idee wieder zum Durchbruch, insofern nur ihr allein jene mathematisch naturwissenschaftliche Erneuerung zu verdanken ist.

Wie sehr nun auch diese Auffassung der Renaissance als der Renaissance Platos Gemeingut der Geschichtsphilosophie zu werden scheint, so leicht wird doch die Tatsache übersehen, dass sich auch Ideen und Prinzipien nicht urplötzlich und unvermittelt ins Bewusstsein heben, dass sie vielmehr schon lange vor ihrer Reife die Systemstruktur einzelner Denker durchsetzen, bis sie allmählich in voller Kraft dem Kulturgeiste sieghaft gegenübertreten. Dies lässt sich sowohl in bezug auf die

Begründung der Idee als auch auf ihre Anerkennung und Erhaltung beweisen.

Die Philosophie der Vorsokratiker schaltet die methodische Kraft der Idee niemals gänzlich aus dem Bereiche ihrer Reflexionen aus, und die Lehre Demokrits: „Das Icht-ist nicht besser als das Nichts" zeigt deutlich, dass der Reinheitscharakter der Erkenntnis einzig und allein durch die Idee, oder genauer durch das unendliche Urteil, das Denken, begründet wird. Und nicht anders verhält es sich mit der Anerkennung und Verbreitung der Idee. Lange vor der Renaissance der Mathematik und der exakten Naturwissenschaft wirkt die Idee in den Systemen des Humanismus und der Naturphilosophie. Es ist ein Verdienst Cassirers, diese Tatsache in seinem Werke: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit ins rechte Licht gerückt zu haben. Aber seine Darlegungen bedürfen der Ergänzung. Es ist richtig, dass Nicolaus Cusanus in einer ganz exzeptionellen Art dem Geiste platonischer Philosophie Rechnung trägt. Aber schon lange vor ihm hat ein jüdischer Denker die platonische Idee zur Grundlage seines Systems erhoben: Maimuni ist es, der in seiner Lehre von den negativen Attributen durchweg von der Lehre Platos abhängig ist. Hermann Cohen hat in seiner Schrift: Charakteristik der Ethik Maimunis den schlüssigen Beweis dafür erbracht. Auch über den Einfluss kann kein Zweifel sein, „den Maimuni nicht allein auf die Scholastik, sondern auf die Frührenaissance und insbesondere auf den grossen Nicolaus Cusanus geübt hat." (ib. S. 93. Vgl. auch Cohens Ethik des Reinen Willens S. 453).

Einen nicht geringeren Einschlag platonischen Denkens finden wir bei Lewi ben Gerson. Bei einem Mathematiker und Astronomen wie Gersonides war ja von vornherein die besondere Wertschätzung der Idee als Grundlegung der Wissenschaft zu erwarten. Tatsächlich begegnet uns bei ihm eine idealistische Auffassung des Unendlichen in der Geometrie, in gewissen apriorischen Oberbegriffen, wie man sie klarer bei keinem Denker der Frührenaissance zu entdecken vermag. Wenn er dabei wiederholt in sensualistische Bahnen abschweift, so teilt er

dieses Schicksal mit allen Philosophen der Frührenaissance, die weder mathematisch noch physikalisch in den damals vorliegenden Einzelwissenschaften das „fruchtbare Bathos der Erfahrung" erblicken konnten. Dass Gersonides freilich auch nach rückwärts nicht isoliert steht, soll nicht geleugnet werden. In unserem Buche werden die Beziehungen zu den Vorgängern, insbesondere zu Plotin, Themistius, Alfarâbi, Avicenna und Averroes ausführlich berücksichtigt.

Dürfte es sich schon aus diesen allgemeinen geschichtsphilosophischen Erwägungen heraus lohnen, die Werke des Gersonides der breiten Oeffentlichkeit zu erschliessen, so kommt noch ein anderer Gesichtspunkt hierfür in Betracht, dessen Bedeutung fraglos ist.

Man hat in neuerer Zeit den Versuch gemacht, Spinoza in engere Beziehungen zu Kant zu bringen. Namentlich Kühnemann hat in seiner Abhandlung: Ueber die Grundlagen der Lehren Spinozas (Philos. Abhandlungen, dem Andenken Hayms gewidmet, S. 203 ff.) darauf hingewiesen, dass in der Abhandlung „von der Verbesserung des Verstandes" eine apriorische Auffassung des Bewusstseins bis zu einem gewissen Grade nicht geleugnet werden kann. „Mit dem Wahrheitsbegriff des Spinoza ergibt sich daher die Grundkonzeption seines ganzen Systems. Dies ist das wichtige Ergebnis, das wir befestigen müssen: sein System ist an diesem Ursprung nicht Dogmatismus, sondern ein Ausdruck kritischer Bewusstheit." „Hier stossen wir auf den durchschlagenden und ganz originalen Gedanken von der Wahrheit, die sich selbst deutlich macht, die unabhängig von den Dingen eine reine Tat des Intellekts, und diese Idee vom reinen Verstande als der selbstgenugsamen Quelle der Wahrheit ist die spinozistische Uridee. Da erscheint das geometrische System nun allerdings als der Typus wahren Denkens . . . nicht als das Vorbild, nach dem die philosophische Wahrheit sich zu richten hat. Die Grundvoraussetzungen Spinozas sind nicht mathematische, sondern sie sind logisch-kritische oder rein philosophische." „Das geometrische System ist, was das philosophische sein will und muss, eine reine Schöpfung des Intellekts, eine freie konstruktive Tat des reinen Verstandes, ohne Rücksicht auf die Dinge der Natur gebildet, dennoch deren

ideale Gesetzlichkeit von den Grunddefinitionen an bis in die letzten Folgerungen der Lehrsätze hinein. Und um der lückenlosen Geschlossenheit willen in dem ganzen System der Konsequenzen behauptet es sich als Wahrheit."

Es kann hier nicht der Ort sein, die Richtigkeit dieser Behauptungen nachzuprüfen. Nur soviel sei hier vorweggenommen: Schon eine oberflächliche Betrachtung von Lewi's Philosophie zeigt uns eine Aktivität und Spontaneität des Intellekts, die oftmals hart an die Schwelle des kritischen Bewusstseins heranreicht. Und gerade der konstruktive und genetische Charakter der Geometrie lässt bei Gersonides, in vielfacher Uebereinstimmung mit Aristoteles, jene Apriorität des Denkens deutlich hervortreten. Wenn freilich Gersonides in mancher Beziehung von der Philosophie des kritischen Idealismus überboten wird, so kommt es daher, weil er an der gleichen erkenntniskritischen Unsicherheit wie Spinoza leidet: Sie haben beide den idealistischen Charakter der Zahl und der Zeit nicht richtig erfasst. In dieser Beziehung steht Descartes höher als Gersonides, aber auch als Spinoza. Da nun durch Joels grundlegende Forschungen die Abhängigkeit Spinozas von Gersonides und Kreskas prinzipiell erwiesen ist, so spricht nichts dagegen, auch in der vielgerühmten Originalität Spinozas jüdisch-arabischen Einfluss zu erblicken.

Was nun die Arbeit des vorliegenden Werkes selbst betrifft, so bot sie der Schwierigkeiten genug. Zunächst galt es, einen einwandfreien Text herzustellen, da sowohl die erste Ausgabe (Riva di Trento) als auch der Leipziger Nachdruck überaus fehlerhaft sind. Es wurden deshalb für die Revision zwei Pariser Handschriften (Msc. 721 und 722), eine aus Oxford und für den letzten Teil eine solche aus Parma benutzt. Die Entscheidungen waren oft schwierig und mühsam, da die Handschriften häufig weitgehende Divergenzen aufwiesen. Die reichste Ausbeute bot Msc. 722. Dass freilich die bessere Lesart nicht immer die authentische ist, braucht wohl an dieser Stelle nicht besonders hervorgehoben zu werden. Auf eine genauere Besprechung des kritischen Apparates kann erst bei Herausgabe des hebräischen Textes eingegangen werden.

Nicht minder schwierig gestaltete sich die Uebersetzung. Existiert doch ausser Goldenthals „Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche“ (Wien 1840) keinerlei nennenswertes lexikalisches Hilfsmaterial; und wie wenig ausreichend dieses Werk ist, geht schon aus seinem geringen Umfange hervor: Auf 26 Quartseiten erschöpft sich der ganze Wortvorrat. Nur durch langjährigen Besuch der Vorlesungen Steinschneiders war es mir möglich, das Idiom der jüdischen Religionsphilosophen zu beherrschen. Bei Gersonides steigerten sich die linguistischen Schwierigkeiten noch dadurch, dass er die arabische Sprache wahrscheinlich gar nicht kannte (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen S. 66, Anm. 145), sodass er öfters zu Wortbildungen griff, die weder im Hebräischen noch im Arabischen ein direktes Analogon besitzen. Dass sich bei dieser Sachlage nicht alle Uebersetzerwünsche befriedigen liessen, kann nicht weiter befremden. Es ist zu erwarten, dass eine objektive Kritik diesen Eigentümlichkeiten Rechnung trägt. Jedenfalls kann sie weder den hebräischen Sprachgebrauch noch den arabischen ausschliesslich als Massstab verwerten.

In die Uebersetzung selbst sind zahlreiche kurze Erläuterungen und Quellenangaben eingestreut; man wird daran erkennen, dass schon bei der Uebersetzung sachliche und quellengeschichtliche Gesichtspunkte walten müssen, wenn sie nicht eine rein mechanische Arbeitsleistung bedeuten will; daher kann die Uebertragung eines philosophischen Textes niemals ohne Kenntnis der einschlägigen philosophischen Grundfragen bewerkstelligt werden. Die Auffindung der Quellen dürfte in den meisten Fällen gelungen sein; leicht war es freilich nicht, die oft nur versteckt angedeuteten Beziehungen zu vergangenen und zeitgenössischen philosophischen Systemen zu ermitteln. Gar oft war die Arbeit dadurch erschwert, dass Gersonides ganz andere Ausgaben benutzte als wir; das trifft ganz besonders auf die Werke des Aristoteles zu. Häufig konnte auch die Quelle nur durch Kombinierung mehrerer Quellen rekonstruiert werden. Dass uns gerade bei der quellenkritischen Untersuchung ein unerreichbares Vorbild in Munks Guide zur Verfügung stand, braucht nicht weiter erhärtet zu werden. „Bei

den zahlreichen fremdsprachlichen Belegen schlichen sich verschiedene Druckfehler ein; das Verzeichnis hierüber findet sich am Ende des Buches.

Was nun den Kommentar betrifft, so kommt er in laufenden Fussnoten, in zwei ausführlichen Endnoten und in den Zusätzen und Berichtigungen zu seinem Rechte. Der Entschluss, einen ausführlicheren Kommentar zu bieten, reifte in mir nach der bereits vollzogenen Drucklegung der ersten Bogen. Da aber die Darstellung des Gersonides gar häufig an Breitspurigkeit leidet, so war es bei den folgenden Bogen ein Leichtes, das Versäumte nachzuholen. Besonders ausführlich fielen die Endnoten aus, da in ihnen die Hauptprobleme des Buches noch einmal zusammengefasst zur Sprache kommen.

Inbezug auf den systematischen Standpunkt wird jeder Leser erkennen, dass die Methode des kritischen Idealismus die Rolle des philosophischen Wertmessers vertritt. Man hat öfters gegen eine derartige Schulinterpretation den Vorwurf der Tendenzwissenschaft erhoben. Der Geschichtsschreiber der Philosophie soll in erster Reihe Referent und nicht Kritiker sein. Gibt es aber ein solch objektives Referieren? Ist nicht jede Berichterstattung eine Subsumierung unter bestimmte logische und ethische Kategorien? Spiegelt sie nicht bis zu einem gewissen Grade die Persönlichkeit des Referenten wieder? Sind aber derartige kategoriale Maximen aus der Betrachtung, oder genauer aus dem Aufbau, aus dem Erzeugnisse der Fakta, nicht zu eliminieren, ist also in gewissem Sinne jedes Referieren ein Kritisieren, so darf man doch gewiss jene Kategorien wählen, die ganz besonders berufen sind, selbst ephemere Erscheinungen sub specie aeternitatis zu betrachten! Als eine solche Ewigkeitssphäre darf wohl mit Fug und Recht jene geistige Höhenlage angesprochen werden, die bei Plato anhebt und über Kepler, Galilei, Descartes und Leibniz zu Kant hinführt. Freilich unterscheidet sich diese Arbeit in der Durchführung eines solchen Schulstandpunktes von ähnlichen Schriften. Wenigstens herrscht in den bisher bekannten Monographien fast ausschliesslich der literar-kritische Gesichtspunkt vor; von einer Einreihung in das allgemeine Kulturbewusstsein ist

selten die Rede. So mag es denn auch zu erklären sein, dass die moderne allgemeine Philosophie an den Erzeugnissen des jüdischen Geistes achtlos vorübergeht. Nur durch eine logisch-kritische Behandlung kann den Erzeugnissen jüdischer Philosophen der Charakter notwendiger Durchgangspunkte in der allgemeinen kulturellen Entwickelung gesichert werden. Diese Erkenntnis bildet das Grundmotiv unseres Kommentars.

Vorrede des Verfassers.

Es sagt Lewi ben Gerson, nachdem er Lob und Dank Gott gezollt und ihn gebeten, seinen vor ihm liegenden Weg zu ebnen:

Wir haben es in diesem Buche für richtig befunden, überaus wichtige und schwierige Fragen zu untersuchen, mit welchen jene grossen Intentionen zusammenhängen, die den Menschen zu seiner intellektuellen Glückseligkeit hinführen.

Die erste Frage ist die: Ist die vernünftige Seele unsterblich, obgleich sie nur einen Teil ihrer Vollendung erreicht hat? Wenn dies der Fall ist, entsteht die zweite Frage: Ist bei der Unsterblichkeit die menschliche Stufe von den anderen verschieden? Denn diese Frage ist überaus wichtig und problematisch, und ein Irrtum bei ihrer Lösung entfernt den Menschen gar weit von seiner wahren Glückseligkeit.

Die zweite Frage: Wird den Menschen das, was sie über die Zukunft im Traum, durch Zauberei oder durch Propheten erfahren, substantiell oder akzidentell, d. h. ohne wirkende Ursache, mitgeteilt? Und wenn es durch eine wirkende Ursache geschieht, so entsteht die Frage: Was ist dies für eine Ursache, und wie wird die Zukunftsmitteilung durch sie perfekt?[1]) Denn bei jeder Annahme erheben sich starke Bedenken.

Die dritte Frage: Hat Gott Kenntnis von den existierenden Dingen? Und ist dies der Fall — auf welche Art hat er diese Kenntnis? Denn, was man auch immer hierbei annimmt, stets werden hiermit verwickelte und verwirrende Zweifel zusammenhängen.

---

[1]) Alle Lesarten haben ואיך ת ש ל ח זה ממנה, richtiger wohl ואיך ת ש ל ם זה ממנה. Vergl. hierzu das folgende: ובאיזה צד ת ש ל ם זאת התנועה מהם.

Die vierte Frage: Uebt Gott providentielle Fürsorge über die sublunarischen Existenzen aus, und in welcher Hinsicht geschieht dies, besonders mit Rücksicht auf die menschliche Gattung und ihre Individuen?

Die fünfte Frage: Auf welche Art werden die Himmelskörper von ihren Bewegern bestimmt, und wie gross ist die Zahl der Beweger nach der uns möglichen Berechnung? Und nach welcher Hinsicht wird durch sie die Bewegung perfekt? Denn diese Frage ist sehr problematisch.

Die sechste Frage: Ist die Welt anfangslos oder erschaffen? Und wenn sie erschaffen wurde — auf welche Art vollzog sich die Schöpfung? Auch dieses Problem ist sehr vieldeutig, und auch mit ihm hängen Intentionen zusammen, die den Menschen zu seiner geistigen und politischen Glückseligkeit in bestimmter Art hinführen.

Wer nun einer derartigen Untersuchung sich hingibt, der beschäftigt sich offenbar mit nichts Geringem. Denn die Höhenlage einer Wissenschaft wird durch die Höhenlage des Gegenstandes bedingt, auf den die Forschung sich erstreckt. Es gibt aber kein wertvolleres Objekt als dasjenige, mit welchem sich unsere Untersuchung hierselbst beschäftigt. Nämlich: die Welt in ihrer Totalität ist weit wertvoller als ihre Teile, und ferner: die Verschiedenheit der Ansichten über dieses Problem bedingt auch eine Verschiedenheit der Ansichten über andere zahlreiche und wichtige Gegenstände. Und so gehört dieses Problem zu jenen Fragen, welche die Prinzipien zahlreicher Dinge bilden. Es ist nun erwiesen, dass die Ermittelung der Wahrheit in prinzipiellen Fragen sehr wertvoll ist; denn sie führt den Forscher zur Ermittelung jener Wahrheit, die als Konsequenz jener Prinzipien sich erweist, wie auch der Irrtum über sie (sc. die Prinzipien) weittragend ist, insofern dieser wieder zu Irrtümern in jenen Dingen führt, für welche sie die Prinzipien bilden. Besonders ist dies der Fall, wenn jene Materien wieder mit dem Prinzip solcher Dinge zusammenhängen, die den Menschen zu seiner intellektuellen und politischen Glückseligkeit hinführen, wie dies gerade bei unserem Probleme zutrifft. Deshalb verbrachten verdienstvolle Männer früherer Zeiten ihre Tage[1]) mit

[1]) Ms. O. marg. richtig: ולוח כלו בזאת התקירת ימיהם התשובים.

dieser Untersuchung, weil dieses Problem dank seiner Wichtigkeit jedem Forscher von Natur aus am Herzen liegt. Es darf uns jedoch nicht verborgen bleiben, dass uns in diesem Problem kein Beweis über das Vorweltliche zur Verfügung steht, wie etwa die „Erste Ursache"; denn unser Wissen von der Substanz dieser sogenannten „Ersten Ursache" ist sehr schwach, und deshalb ist es unmöglich, dass hieraus das Prinzip eines Beweises in unserer Forschung entstehen könnte. Vielmehr gehören die Beweise, die in dieser Untersuchung möglich sind, unbedingt zur Gattung der Argumente der Beweise, des ראיה[1]), d. h. sie sind aus den Konsequenzen dieses Beweises gewonnen, (hypothetischer Beweis) wenn es überhaupt wahr ist, dass die Welt entstanden ist.

Ferner aber fügen wir diesen Problemen zwei überaus vieldeutige religiöse Probleme bei. Das erste bezieht sich auf die Zeichen und Wunder. Sind sie überhaupt möglich, und durch wen sind sie möglich, und wer ist das Agens — gemäss dem, was mit unserer Religion zusammenhängt, wenn mit ihr dasjenige verbunden wird, was sich von seiten der Spekulation ergibt. Zweitens: Gibt es ein Kriterium, wodurch der Prophet geprüft werden kann, wie dies aus dem Spruche Jeremjahs an Hananjah, den Sohn Assurs hervorgeht (XXVIII, 1)?

Wer nun in unserem Buche liest, muss zweifellos zuerst mathematische, physikalische und theologische Spekulationen erledigen. Denn die von uns erwähnten Fragen gehören teils zur physikalischen, teils zur theologischen Wissenschaft, und teils erkennt man sie von seiten der mathematischen Wissenschaft, wie dies bei der Anzahl der Beweger der Himmelskörper der Fall ist, da wir doch diese Zahl (sc. der Beweger) aus der Zahl der von ihnen bewegten Himmelskörper erkennen[2]). Unsere Kenntnis von der Anzahl der Himmelskörper gehört aber zur Wissenschaft der Astronomie, wie dies alles Aristoteles in seiner Metaphysik, Buch λ, erwähnt hat. Und ferner: die Untersuchung über die Welt, ob sie anfangslos oder erschaffen ist, kann man nur führen von seiten der Substanz der Welt, oder von seiten ihrer Attribute, die physikalisch oder mathematisch sind, oder

[1]) Vergl. hierzu Ibn Tibbon: מיורש מלות הזרות sub verb. מופת.

[2]) وقف على.

auch von seiten des Agens, wenn dies überhaupt möglich ist. Nun liegt es keineswegs in unserer Absicht, in unserem Buche davon zu sprechen, wie die Wahrheit über diese Dinge an den betreffenden Stellen erwiesen ist, denn wollten wir so verfahren, so würde unser Buch alle Wissenschaften enthalten oder doch ihren grössten Teil. Wir werden hier nur auf der Stufe des Prinzipiellen auseinandersetzen, was sich dort durch Beweis klarstellen liess. Ebenso verhält es sich mit jenen Prinzipien, durch welche dasjenige bewahrheitet werden soll, was wir aus ihnen folgern. Hierbei hoffe der Leser nicht, dass wir sie vollständig bringen, vielmehr wollen wir nur einige an bestimmten Stellen kurz anführen, damit sie für den Leser unseres Buches erwiesen sind. Unsere Absicht geht dahin, unsere Worte möglichst kurz zu halten; denn eine lange Auseinandersetzung in solch dunklen[1]) Problemen bedeutet ein Unsichtbarmachen für das Auge des Lesers. Doch manche Stelle haben wir deshalb in unserer Erörterung breiter behandelt, weil der Leser vermuten könnte, dass es sich dabei um die Erörterung fremder Ansichten handelt. Dazu veranlasste uns das, was wir selbst hierbei neu ermittelten, oder was wir derartig interpretierten, dass die Wahrheit hierdurch zum Vorschein kam.

Was jedoch die Beweisarten betrifft, die in diesem Buche Verwendung finden, so geht aus dem Vorerwähnten hervor, dass notwendigerweise einige mathematisch, einige physikalisch und andere philosophisch[2]) sein müssen — entsprechend dem, worauf sich die Untersuchung erstreckt. Auch wissen wir, dass wir uns der Beschäftigung mit solchen Problemen aus folgenden Gründen enthalten müssten:

Erstens: Die Untersuchung über sie gehört zu dem Schwierigsten, namentlich im Hinblick auf das, was bei den meisten dieser Untersuchungen hervortrat, dass nämlich die Früheren nichts nach philosophischer Methode gesagt haben; wenn sie nun doch etwas nach philosophischer Methode sagten, so geschah es in einer Art, welche direkt das Gegenteil der Wahrheit war, wie dies aus unseren Worten in diesem Buche sich erweisen lässt. Was uns jedoch derartige Untersuchungen noch besonders schwierig macht, ist der Umstand, dass sich mit

[1]) s. Steinschneider, Alfarabi S. 57. — [2]) Ms. O. אלהיות פלוסופיות.

dieser unserer momentanen Beschäftigung noch zeitraubende Mühen verbinden, die jede Spekulation unmöglich machen.

Zweitens: Ohne Zweifel weisen viele Forscher solche Dinge nach ihrer Ansicht als falsch ab — auf Grund von Ansichten, die ihnen von aussen zugetragen wurden, nicht auf Grund der Spekulation und auch nicht auf Grund religiösen Wissens, sondern sie übernehmen sie als Erbe von anderen. Mit dieser Kategorie von Forschern haben unsere Worte nichts zu tun; denn, jenen genügt es zu glauben, ohne sich um die Erkenntnis zu bemühen. Unsere Worte gelten vielmehr jenen, die sich in die grossen Probleme hineinverirrt haben, und deren Erkenntnis sich nicht beruhigt mit dem Begreifen der Seinsmotive, insofern nur davon gesprochen wird, sondern insofern sich davon eine Vorstellung in der Seele bildet.

Drittens: Gemäss dem, was wir aus der Scheelsucht der Menschen, die nie aufgehört hat und nie aufhören wird, erschliessen, rechnen uns viele unsere Untersuchung über die Anfangslosigkeit der Welt und ihre Entstehung als Hochmut und Zerstörungssucht an. Sie glauben vielleicht, es sei nur dann die Sache eines Forschers[1]), die Wahrheit in diesem Probleme zu ermitteln, wenn er ein Prophet sei, zumal da sie sehen, dass die früheren Grössen in unserer Religion und in ihrer Mitte die Krone der Weisen, die Zierde und die Pracht der Thorakundigen, der Meister und Lehrer Moses ben Maimun נ״ע, derartige Untersuchungen nicht anstellten, woraus sie auf die spekulative Unmöglichkeit einer derartigen Untersuchung schliessen; denn wäre sie möglich, so wäre sie auch den Früheren nicht entgangen. Nun ist dies ein recht schwacher Grund, weil nicht dasselbe, was den Vorgängern entging, auch den Nachfolgern entgehen muss; denn die Ermittelung der Wahrheit besorgt die Zeit, wie dies Aristoteles im zweiten Buche seiner Physik (II, 1) auseinandersetzt. Sonst würde es ja überhaupt nur solche Gelehrte geben, die ihr Wissen von einem anderen[2]) übernommen haben. Bei einer derartigen Annahme gäbe es jedoch überhaupt keine Wissenschaft, was offenbar absurd ist. Und ferner: Bleiben wir mit unseren Ansichten in diesem Probleme im Recht, so bildet das, was sie uns als Schande anrechnen, ein Lob, ich meine, wenn

[1]) Ms. P. 722: כי אין דרך חחכם. — [2]) Ms. P. 722: שלמרהו.

wir das begreifen, was unseren Vorgängern verborgen blieb. Sind sie aber falsch, dann kann uns erwiesenermassen nur von dieser Seite aus die Schande treffen. Indes könnten sie sagen, dass bei einer derartigen Forschung nur einem Propheten sich die Wahrheit erschliessen kann; denn sie könnten vielleicht sagen: Was sich einem Propheten auf dem Wege der Prophetie erschloss, das kann unmöglich einem Gelehrten auf spekulativem Wege offenbar werden: Ferner gibt es einige, die sagen: Würde dies Problem einem Propheten auf dem Wege der Prophetie erschlossen werden, so würde sich gerade die Unmöglichkeit des Erschliessens für einen Gelehrten auf spekulativem Wege ergeben.[1]) Doch die Auflösung einer derartigen Aporie ist nicht schwierig. Nämlich: der Prophet muss ein Weiser sein: so wird ihm manches von dem, was er begreift, nur offenbar, insofern er ausschliesslich Prophet ist — dies ist bei der Verkündigung der meisten sublunarischen Einzelheiten der Fall, die in einer bestimmten Zeit sich ereignen — manches aber begreift er, insofern er ein Weiser ist, nämlich dasjenige, was von ihm an Geheimnissen der sublunarischen Ordnung begriffen wird. Nur ist der Unterschied zwischen einem Weisen und einem Propheten die leichtere[2]) Realisation (sc. des Erkennens), weil die Weisheit eines Propheten weit grösser ist als die eines Weisen, der kein Prophet ist. (Also in intellektuellen Fragen ist der Unterschied zwischen Propheten und Gelehrten nur ein gradueller.) So hängt mit ihr (sc. der Weisheit) die Prophetie zusammen, nicht etwa als ob dasjenige, was für den Weisen ein Intelligibiles zweiten Grades[3]) (Gedanke, abgeleitet aus dem Axiom) ist, ein Intelligibiles ersten Grades (Axiom) für den Propheten wäre, wie dies die Leute annehmen. Denn wäre dies der Fall, so wäre das Wissen des Weisen ein weit vollkommeneres, denn er kennt eine Sache nach ihren Gründen, während dies bei dem Propheten nicht der Fall ist, also ist dies (sc. die Meinung der Leute) absurd, und es ist möglich, dass es Intelligibilia gibt, die ein Gelehrter, der nicht

---

[1]) P. 721 und O: ויהייבו.

[2]) P. 722 und O.: בקלות והגעה. Riv. und Leipzig: חחגעה.

[3]) vergl. hierzu Maimuni, מלות החגיון Abschn. 8. Vergl. Rosenstein, Farabi, S. 28, Anm. 8. Delitzsch, Ahron ben Elia, S. 104.

Prophet ist, nicht begreift, während sie ein Weiser, der zugleich Prophet ist, begreift, insofern er ein Gelehrter ist.

Wenn es sich aber so verhält, wie wir auseinandersetzten, ich meine, dass es Intelligibilia gibt, die der Weise und der Prophet begreift, so findest du bei den Propheten Ansichten, über deren Bewährung auch bei Philosophen kein Zweifel herrscht, wie etwa die Einzigkeit Gottes, die in der Thora erwähnt wird und in der Maase Merkaba, die bei Ezechiel und Jesajah s. A. erwähnt wird, und noch viele, (sc. מושכלות) die geringer als dieses an Spekulationskraft sind, finden sich bei den Propheten, so dass sich dort manche (sc. מושכלות) finden, die gleichsam als Intelligibilia ersten Grades bei den Philosophen in Frage kommen, wie es etwa heisst: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut", „der Fels, vollkommen ist sein Tun" — und was in der Thora erwiesen wird über die Notwendigkeit des Wachsens nach dem Regen und der Bearbeitung des Erdbodens, wenn sie sagt: „Denn der Ewige, Gott, hatte nicht auf die Erde regnen lassen, und es war noch kein Mensch da, die Erde zu bebauen" — und was inbezug auf das Aufsteigen des Dunstes erwiesen ist, wenn sie sagt: „Und ein Dunst stieg auf von der Erde" — und vieles dergleichen. Es sind also besonders jene Perzeptionen[1]), bei denen es nicht heisst: „Und Gott sprach" — „und der Ewige redete" — „und es erging das Wort des Ewigen an mich" und dergleichen. Wenn sich nun etwas aus dem spekulativen Teile unter dem (sc. Teile) befindet, was einen Hinweis auf seinen prophetischen Charakter enthält, so würde dies ja zu einer Vereinigung der Perzeptionen führen. Wenn es sich aber unserer Annahme gemäss tatsächlich so verhält, dann ist erwiesen, dass die in der Thora erwähnte Entstehung der Welt eventuell zu jenem Teile gehört, der möglicherweise von dem Weisen auf spekulativem Wege klargelegt wurde. Wenn aber jemand sagen würde: Vielleicht gehört es zu jenem Teile, der nicht von dem Weisen erwiesen werden kann, so würden wir ihm sagen, dass dies kein Einwand gegen uns ist, er müsste uns denn zeigen, inwiefern er jenem Teile angehören muss. Was aber die Entscheidung des Maimonides betrifft: Die Perzeption dieses Problemes sei un-

[1]) ادراک; vergl. Kaufmann, Die Sinne, S. 40.

möglich, — so ist dies kein Einwand gegen uns, es müsste denn sein, dass sich eine bestimmte Absurdität erweisen liesse, insofern sich hieraus einander kontradizierende Teile in dieser Forschung ergeben, wie vorausgeschickt wurde. Nun können wir aber auf bestimmte Weise zeigen, dass die Lösung dieses Problems auf Grund spekulativer Forschung möglich sein muss. Nämlich: wir finden doch bei allen Philosophen die natürliche Sehnsucht nach Ermittelung der Wahrheit in dieser Frage seit Tausenden von Jahren, wie dies Aristoteles erwähnt und ebenso Maimonides, und es ist uns durch sinnliche Wahrnehmung (Autopsie) von allen Forschern bekannt, deren Worte zu uns gelangt sind. Eine derartige natürliche Sehnsucht kann nicht einer Sache gelten, deren Erkenntnis zu realisieren unmöglich ist, und am wenigsten in der Gemeinde der Denker. Kurz, es ist aus den vorher angeführten Gründen nicht unmöglich, die Forschung in diesen Problemen so weit zu vollenden, wie unser Verstand reicht. Nämlich: Die menschliche Glückseligkeit[1]) gelangt erst dann zur Vollendung, wenn der Mensch vom Sein so viel wie möglich erfährt, und sie (sc. die Glückseligkeit) ist grösser bei der Perzeption von besonders wertvollen Dingen als bei derjenigen, die ihnen inbezug auf Vorzug und Wert nachstehen. Deshalb sehnen wir uns mehr nach jener geringeren Perzeption, die wir von wichtigen Dingen erlangen können, als nach einer vollkommenen, die wir von Dingen erhalten könnten, die niedriger als jene stehen. Dies wird sich vollständig im ersten Traktate dieses Buches nach Gottes Ratschluss zeigen.

Ferner: Derjenige, der etwas von den spekulativen Dingen begriffen hat, darf doch nicht verhindern, dass diese Perzeption auf einen anderen überströmt; denn das wäre durchaus hässlich. Wie überhaupt das vollständige Sein von Gott ausströmt, ohne dass er einen Vorteil davon hat, so muss auch jeder, der eine bestimmte Vollkommenheit erlangt hat, sich bemühen, auch einen anderen zur Vollkommenheit zu bringen, damit er, soweit es eben möglich ist, sich hierin Gott nach Vermögen angleicht.

Es ist also erwiesen, dass kein Anständiger uns tadeln darf, weil wir uns mit der Erforschung eines so schwierigen

[1]) vergl. Averroes, de animae beatitudine S. 153.

Gebietes beschäftigen, weit eher verdienten wir Lob für unser Bemühen um die Erforschung solch schwieriger Probleme, selbst wenn wir nur unser Bemühen allein aufzuweisen hätten; wieviel mehr aber verdienen wir Lob dafür, dass wir die Diskussion in dieser Forschung so weit wie möglich vollenden, wie dies aus unseren Worten ersichtlich ist? Ebenso ist erwiesen, dass der Leser unseres Buches uns nicht dafür, dass wir ihn lieben und ihm nützen wollen, verfolgen darf, indem er unseren Worten streitsüchtige Motive[1]) unterschiebt. Dies möchte vielleicht darin begründet sein, dass er garnicht versteht, was wir damit beabsichtigen[2]). Er muss uns aber ohne Zweifel dasjenige an Prämissen zugestehen, was er unserem Prozessgegner zugesteht, mag[3]) er nun ein Ungläubiger sein, oder mag er sich aus reinem Subjektivismus jeder Ansicht gegenüber ablehnend verhalten. Ist er aber gleichwohl ein Gläubiger, so ziemt sich erst recht ein solches Verfahren für ihn; denn alle diese Probleme gehören zu jenen, mit welchen religiöse Intentionen[4]) zusammenhängen, wie sich das aus unseren Worten nach Gottes Ratschluss erweisen lassen wird. So gewiss es eine Wahrheit gibt: wir haben nie aufgehört, uns vor der Abfassung eines Buches über solche Dinge zu fürchten. Ist es doch nach unserer Ansicht nur Brauch der Toren, sich in solch tiefgründigen Fragen für weise zu halten. Was uns aber hierzu brachte, das ist unser starkes Verlangen, bei solchen gewaltigen Problemen[5]), deren irrige Auffassung den Menschen von seiner Glückseligkeit weit entfernt, den Anstoss aus dem Wege der Denker zu räumen.

Wir sind nun übereingekommen, in den einzelnen dieser Probleme alle die hineinfallenden Ansichten zu erwähnen, sowie das, was die einzelnen Ansichten bekräftigt, und was sie beseitigt, denn dadurch werden ihm (sc. dem Leser) die zahlreichen Prämissen der einzelnen Untersuchungen zurechtgelegt, und es wird uns leicht, das Wahre vom Falschen derartig zu sondern, dass sich uns die Wahrheit der einzelnen Probleme vollständig erschliesst, sodass auch nicht ein Zweifel übrig bleibt.

---

[1]) Ms. P. 722: לאהבת הנצוח.
[2]) P. 722: ומה שלא רצינו בהם.
[3]) Ms. O. und Ms. P. وجه. — [5]) مطلب.

Nämlich: Der Zweifel an einer Sache entsteht durch unsere einander widersprechenden Ansichten von ihr, und wenn die Forschung über sie zur Vollendung gelangt, wird das Wahre vom Falschen geschieden, wodurch die Aporie aus jenem Probleme weicht. Und da es doch vorkommt, dass über all diese Probleme die Altvorderen falsche Ansichten haben, und wir die Untersuchung zu ihnen in Gegensatz bringen, um zu erweisen, dass die Ansichten der Früheren in jeder Art falsch sind, soweit sich ein solches aus ihnen ermitteln lässt, und ausserdem alles, was wir auf spekulativem Wege ermittelten, die Ansicht unserer Thora ist: nannten wir das Buch: „Kriege des Ewigen", denn es sind Kriege des Ewigen, mit welchen wir die falschen Ansichten der Früheren bekämpfen.

Der Leser glaube aber nicht, dass es die Thora sei, die uns veranlasst, die Eruierung der Wahrheit in unserem Buche zu vollziehen, nicht aber die Wahrheit selbst. Es ist nämlich erwiesen, wie dies Maimonides s. A. festgestellt hat, dass wir nur das glauben dürfen, dessen Wahrheit von seiten der Spekulation erwiesen ist. Wenn nun die Thora gemäss ihrem einfachen Wortsinne hiergegen protestiert, so müssen ihre Worte so erklärt werden, dass sie mit der Spekulation übereinstimmen. Deshalb hat Maimonides die Worte der Thora, nach welchen Gott etwas Körperhaftes zu sein scheint, so erklärt, dass die Spekulation hiermit nicht in Widerspruch steht. Aus diesem Grunde hat Maimonides entschieden: Wenn sich die Anfangslosigkeit der Welt erweisen liesse, müssten wir an sie glauben, und es müssten jene Worte der Thora, die dagegen zu streiten scheinen, in einer mit dieser spekulativen Tatsache übereinstimmenden Weise erklärt werden. Und so ist erwiesen: Wenn uns die Spekulation bei derartigen Problemen zu Ansichten brächte, die mit dem einfachen Sinne der Thora zu kollidieren scheinen, so dürften wir uns durch die Thora nicht verhindert fühlen, ihren (sc. der Probleme) Wahrheitsgehalt zu verkünden, denn in Wahrheit streitet dies nicht mit der Thora, weil die Thora kein Gesetz ist, das uns zwänge, lügenhafte Dinge zu glauben, wohl aber leitet sie uns an, in möglichster Vollendung die Wahrheit zu begreifen, wie wir dies in dem Anfang unseres Thorakommentares erwiesen haben. Deshalb pflegen wir bei derartigen Er-

örterungen recht vollständig zu verfahren, zunächst inbezug auf die Spekulation, und nachher inbezug auf die Klärung der Tatsache, dass die Ergebnisse unserer Spekulationen in den einzelnen Gegenständen unserer Untersuchungen mit den Anschauungen der Thora identisch sind. Bei einigen Untersuchungen leitet sie (sc. die Spekulation) uns dazu an, die richtige und hervorragende Wahrheit dessen zu finden, was hiervon in der Thora vorkommt. Und es muss auch so sein, weil doch die Thora all jene, die sich mit ihr beschäftigen, zu möglichst grosser menschlicher Vollkommenheit gelangen lassen will, wie wir dies in unserem Thorakommentare erwiesen haben. Wenn es sich aber so verhält, und es sich doch hier um solche tiefgründigen Probleme handelt, deren Bewältigung den Menschen schwer fällt, so muss uns doch auch die Thora zur Ermittelung der Wahrheit hinführen.

Es ist aber aus dem Früheren erwiesen, dass sich unsere Untersuchung in diesem Buche notwendig auf verschiedene Gegenstände bezieht. Wir müssen uns deshalb darüber ausweisen, warum wir die Behandlung des einen der des anderen vorangehen lassen. Erklären wir nun den Grund hierfür bei jedem einzelnen Gegenstande, so würde sich eine Vervielfältigung ergeben, da ja aus einem und demselben Motive der eine Gegenstand früher als der andere behandelt wurde. Aus diesem Grunde halten wir es für richtig, in einer Vorbemerkung das Geheimnis der Disposition unseres Buches zu offenbaren, so dass uns eine Angabe des Motivs bei jedem einzelnen Gegenstande erspart bleibt. Das Motiv ist folgendes:

Wisse, dass die Ordnung der Dinge für den Leser überhaupt nützlich ist, damit er den jenen Dingen immanenten Zweck erreiche. Wir haben hierfür nun sieben Motive: Einige von seiten der Notwendigkeit (absolut), sei es inbezug auf den Inhalt und den Leser, sei es inbezug auf den Leser allein. Einige von seiten des Besseren (relativ), sei es inbezug auf den Inhalt, oder inbezug auf den Leser, oder inbezug auf beide zusammen.

Erstens: Es gibt Gegenstände, bei welchen von Natur aus die Kenntnis des einen der Kenntnis der anderen vorangehen muss,

wie die Kenntnis[1]) der Prämissen der Kenntnis des aus ihnen gefolgerten[2]) Schlusses, und dies ist bald bei einer, bald bei zwei Wissenschaften der Fall. So muss die Kenntnis mathematischer Dinge von Natur aus der Kenntnis physikalischer Dinge vorangehen, obgleich der eine Träger (sc. der Wissenschaft) mehr enthält als der andere; so untersucht die mathematische Wissenschaft den absoluten Körper und ebenso die physikalische, nur untersucht diese ihn inbezug auf seine Bewegung, und ebenso gibt es in ein und derselben Wissenschaft Dinge, bei welchen das eine dem anderen inbezug auf Ordnung und Natur voraufgehen muss, und ebenso gehen die einen Wissenschaften den anderen inbezug auf Ordnung und Natur vorauf. Diese Art des Vorsetzens ergibt sich von seiten des Gegenstandes[3]) und des Lesers.

Zweitens: Allgemeine Begriffe gehen speziellen vorauf, weil die auf diese Art zur Aufhellung jener Inhalte gewonnenen Prämissen zuerst stehen müssen, um auf eine bestimmte Art ihr Prädikat dem Subjekte zu vindizieren, ohne dass hierbei eine Verdoppelung entsteht. (Syllogismus). Eine solche Art des Vorsetzens ist etwa das Mittlere zwischen dem, was sich aus zwei Seiten ergibt und demjenigen, was auf einer Seite steht (sc. einer Relation zugeordnet ist), die weit besser ist als die beiden Seiten; wenn aber das Bessere aus den zwei Relationen sich ergibt, so ist es um so günstiger.

Drittens: Es ist erwiesen, dass der Verfasser nicht für sich schreibt, sondern um auf andere seine Kenntnisse ausströmen zu lassen. Deshalb muss er bestrebt sein, seine Worte nach einer Methode zu ordnen, durch welche der Leser den in unserem Buche beabsichtigten Zweck erreicht, und aus diesem Grunde muss die Belehrung mit dem Leichten beginnen, es müsste denn das Vorhergehende das Folgende substantiell involvieren (sc. dann wäre bei der Identität des Vorhergehenden mit dem Nachfolgenden die Methode vom Leichteren zum Schwereren überflüssig). Diese Art des Vorsetzens ist auch

---

[1]) Ms. O. u. P. 722: כקדימת אמיתת ההקדמות; bei Riv. u. L. fehlt אמיתת.

[2]) O. u. P. 722: המתהייבת מהם בעצם Riv. u. Leipz. del.

[3]) Pa. מצד העין.

inbezug auf den Inhalt selbst die beste, während es inbezug auf den Leser, dem ja die Abfassung dieses Buches gilt, gleichsam notwendig ist, denn dadurch weiht er sich selbst gewohnheitsmässig in jene Wissenschaft ein, bis ihm auf diese Art das Schwere leicht wird. Jene Autoren jedoch, die nicht so zu verfahren pflegen, sondern durch ihre Disposition oder durch die Tiefgründigkeit ihrer Sprache das Geheimnisvolle und Verborgene häufen, so dass sie selbst die leichten Sachen schwer machen, vereiteln die Absicht, um derentwillen jeder Autor ans Werk geht, denn nicht allein, dass sie dem Leser nicht nützen, fügen sie vielmehr seiner Verwirrung noch neue hinzu. Bei Gott! Es müsste denn gerade in der Absicht des Autors liegen, sich der grossen Masse der Leser zu entziehen, und seine Worte nur Einzelnen verständlich zu machen, dass (also) seine Worte schädlich wirken, wenn sie von der Masse verstanden werden. Jedoch kann dies manchmal ein Kunstgriff des Verfassers sein. Wenn man nämlich einen Fehler in seinen Ausführungen oder ihre Schwäche vermuten könnte, so verfasst er für die Leser eine tiefe und feine[1]) Sprache, oder er fügt ihnen noch Probleme hinzu, die den Leser stark verwirren, so dass er ihm das Fehlerhafte und Schwache seiner Worte dadurch verbirgt, und sein (sc. des Lesers) Denken mit dem Verständnis jener Ausdrücke sich abquält, während die Gegenstände im Zusammenhang mit dem, was der Verfasser in sie an Geheimnissen und an beabsichtigter Irreleitung hineingelegt hat, ihn in Verwirrung bringen. Unsere Absicht in diesem Buche ist jedoch gerade die umgekehrte. Wir nämlich wollen ausführlich sprechen, klar und gut disponiert, so dass unsere Absicht bei all ihrer Tiefe dem Leser klar wird, und ihm nicht die tiefe Sprache und die schlechte Disposition das Fehlerhafte der Tendenz und ihre Schwäche verheimlicht. Aus demselben Grunde bedienen wir uns keiner entsprechenden Beredsamkeit[2]) und keiner tiefgründigen Ausdrucksweise, denn die Tendenz ist trotz der richtigen Disposition und einer klaren Sprache schwierig genug, ohne dass es nötig wäre, ihr (sc. der tiefgründigen Tendenz) noch die Tiefe der Sprache und die schlechte Disposition hinzuzufügen.

---

[1]) vergl. Steinschneider, Alfarabi S. 58 Anm. 82.

[2]) s. Steinschneider a. a. O. S. 34.

Viertens: Da doch der Verfasser von verschiedenen Gegenständen sprechen muss, von denen der eine keinen Hinweis auf den anderen enthält, während andererseits den Gegenständen eine bestimmte Ordnung, sei es inbezug auf ihre Existenz oder ihre Natur eigen ist, wie etwa die Eins der Zwei voraufgeht oder das Dreifache dem Vierfachen, so muss er auch für jene Dinge eine solche Ordnung treffen, wie sie ihrer Seinsweise entspricht. Dies ist auch der Grund dafür, dass von ihnen (sc. den Dingen) dem Autor nichts entgeht, und dass die Stellen [1]) von den Problemen des Buches besonders hervorgehoben sind. Und diese Art der Vorsetzung ist sowohl mit Bezug auf den Gegenstand als auch mit Bezug auf den Leser besonders vorteilhaft.

Fünftens: Der Verfasser bedarf manchmal einer Prämisse, um daraus verschiedenartige Dinge zu erweisen. Und wenn es sich nun trifft, dass die Wahrheit einer Prämisse bei einem der Gegenstände leichter eingesehen wird als bei dem andern, so muss der Autor diesen Gegenstand von dieser Seite aus vorwegnehmen, selbst wenn er möglicherweise schwieriger ist als die anderen Gegenstände in anderer Hinsicht; diese Art der Vorwegnahme ist gleichsam notwendig mit Rücksicht auf den Leser.

Sechstens: Da bei dem Wahrheitsbeweise für einen der Gegenstände die Behauptung des einen der sich widersprechenden Teile und die Beseitigung des anderen Teiles erforderlich ist, so muss der Verfasser die Beseitigung des widersprechenden Teiles vorwegnehmen, um jenen Teil zu bestätigen, den er bestätigen kann, wie etwa der Arzt sich bemühen muss, die Krankheit zuerst zu beseitigen, bevor er die Mischung zur Gesundung überreicht.

Siebentens: Wenn der Autor merkt, dass sich in seinen Worten eine Erklärung von Dingen geltend macht, die der landläufigen und gewohnheitsmässigen Ansicht des Lesers befremdend erscheint, sodass er diesen Worten einen Widerwillen entgegenbringt, obgleich er in ihnen keinen Widerspruch von der spekulativen Seite aus findet, dies jedoch Grund genug

---

[1]) Ms. O., R. u. L. דרושי המספר, Pa. 722 — richtiger: דרושי הספר.

dafür ist, dass ihm das Verständnis dessen, was das Buch bringt, versagt bleibt, dann muss er seine Worte so ordnen, dass er in dem, was er sagt, dem Leser entgegenkommt. Er muss darum jene Gegenstände vorwegnehmen, die weniger Fremdartiges für ihn haben, und muss ihn nach und nach aus dem vertreiben, was „Anteil an seinem Besitze hat", so dass ihn dasjenige, was von jenen Ansichten in ihm eingewurzelt ist, nicht dazu bringt, ihm die Erkenntnis der Wahrheit jenes Problems unmöglich zu machen. Dies ist einer von den guten Kunstgriffen, welche die Leib- und Seelenärzte anwenden, und er ist für sie mit Bezug auf die Manier des Patienten durchaus notwendig. Ebenso nötig ist er (sc. der Kunstgriff) dem Verfasser mit Bezug auf die philosophische Manier des Lesers, da ja auch dieser eine bestimmte Krankheit hat, ohne sie zu fühlen. Hält man ihn jedoch für gesund, so wird ihm die Annahme von Medizin nicht konvenieren, noch weniger wird er auf den Arzt hören. Einem derartigen Kranken aber muss man die Heilmittel nach und nach näher bringen, sodass er von ihnen keine starke Empfindung hat. Wenn also der Autor bei dem Leser auf Ansichten stösst, deren Gegenteil sich als wahr erweist, so muss er sie von Stufe zu Stufe entwurzeln. Weil dies aber nur mit seiner Zustimmung möglich ist — denn es gibt kein Mittel, um ihn hierzu mit physischer Gewalt zu zwingen, wenn er nicht selbst ihre Entwurzelung irgendwie wünscht — so muss sich also der Autor auf alle möglichen Arten mit der Entwurzelung der Prinzipien derart befassen, dass sie eben möglich ist, aber doch so, dass der Leser nicht viel davon merkt, bis schliesslich seine Krankheit gewichen, und er geheilt ist. Deshalb muss der Autor dafür sorgen, dass dem Leser die Nahrung für jene Prinzipien entzogen wird, bevor er ihre Entwurzelung betreibt. Und auch inbezug auf die Nahrung muss der Autor eine bestimmte Ordnung innehalten, ich meine, die Nahrung muss ihm so entzogen werden, dass er nicht viel davon merkt, und so darf er stufenmässig nicht damit aufhören, bevor alle Nahrung entzogen ist, mit welcher jenes Prinzip gespeist wird; dann wird ihm die Entwurzelung jenes Prinzips leicht sein, ja vielleicht entwurzelt es sich von selbst. Wenn es nun dem Verfasser gelingt, ihm bei der Entziehung der Nahrung für jenes Prinzip gleichzeitig solche zu reichen, die dem entspricht,

was der Autor bestätigt[1]) oder bestätigen will, — wie einer, der im Kriege die Hilfstruppen der Feinde zu vermindern beabsichtigt, — dann ist es um so besser. Und wenn es nun noch gelingt, dass er sie (sc. die feindlichen Hilfstruppen) sich zu Freunden macht, dann hat er seinen Gegner von zwei Seiten aus besiegt, von seiten der Schwäche des Gegners und von seiten der eigenen Stärke. Diese Art der Antizipation ist für den Leser besonders wertvoll, und es ist kaum nötig, sie nach dem Vorausgeschickten noch besonders zu erwähnen.

Da nun die Motive klar gestellt sind, die das Antizipieren[2]) bestimmter Gegenstände erfordern, so kannst du von mir, o Leser, nicht verlangen, dass ich dir erkläre, weshalb ich die Untersuchung der einen Frage der einer anderen vorangestellt, oder weshalb ich bei der Behandlung ein und derselben Frage die Beseitigung, bezw. die Erhärtung des einen Gegenstandes der des anderen vorgezogen habe, denn du kannst jetzt selbst beurteilen, aus welchem Grunde wir eine derartige Ordnung befolgen. Ebenso ist nach dem Vorausgeschickten erwiesen, dass man bei zwei Gegenständen den einen von der einen Seite, den anderen von der anderen voranstellen kann. Bei derartigen Gegenständen muss eben der Verfasser überlegen, welche Voranstellung den Gegenständen mehr entspricht. Wenn es sich aber so verhält, dann darf man bei derartigen Dingen nicht fragen, weshalb wir das eine dem anderen vorangestellt haben, während wir doch das Andere aus einem der erwähnten Gründe hätten voranstellen müssen — denn auch dies haben wir aus einem der erwähnten Gründe getan, und offenbar käme die gleiche Frage, wenn wir es umgekehrt gemacht hätten. Zweifellos ist ferner, dass nach den voraufgeschickten Gründen oder doch nach den meisten von ihnen der Leser, der in einem bestimmten Buche liest, nicht das Nachfolgende lesen darf, bevor er das Frühere gelesen hat, falls der Autor ein solcher ist, der seine Worte nach den vorausgeschickten Motiven richtig ordnet. Und dafür, dass dem Lesen des Späteren das Lesen des Früheren vorangehen muss, gibt es einen achten Grund. Denn manchmal

---

[1]) Ms. O. u. P. 722 למה שירצהו לקייטו Riv. u. Leip. למה שיקייטהו או ירצה לקייטהו.

[2]) Pa. 722 קצת החקדמה לקצת O. Riv. u. Leipz. הקדמה קצת ענינם לקצת.

kommt es vor, dass sich der Verfasser, falls ihm dies möglich ist, bei dem Späteren auf das Frühere stützt, und sich deshalb bei der betreffenden Stelle nicht lange aufhält, denn, würde er es tun, so würde hieraus eine Verdoppelung entstehen — und des Ueberflüssigen bedarf es nicht. Wenn nun der Leser zuerst das Spätere liest, so wird es ihm passieren, dass er es nicht versteht, oder dass er es versteht, ohne in die Absicht des Autors einzudringen. Wenn es sich aber so verhält, so musst du, o Leser, wenn du überhaupt den Wahrheitsgehalt dieses Buches ermitteln willst, dein Lesen mit der Ordnung in Einklang bringen, die wir befolgt haben. Wenn du dies aber nicht tust, so wirst du bei den meisten Fragen in grosse Verwirrung geraten. Und dieser Verwirrung wirst du (gewiss) nicht entgehen, wenn du zu den Geheimnissen unseres Buches und seinen Tiefen gelangst. Es darf auch dem Leser unseres Buches nicht verborgen bleiben, dass in unserem Buch nur spekulative Dinge enthalten sind, welche aber erst nach einer solchen abschliessenden Untersuchung zum Ausdruck gelangen, die keinen Zweifel mehr an dem bestehen lässt, was dieses Buch enthält; und ebenso wird auch eine Reihe von Zweifeln beseitigt, von welchen die anderen Wissenschaften in ihrer Totalität betroffen werden, wie dies für den erwiesen ist, der in jenen Wissenschaften nachliest und auf derartige Zweifel stösst[1]) Hierdurch aber werden im Zusammenhange mit dieser Tatsache die religiösen Intentionen in ihrer Totalität bestätigt. So ist erwiesen, dass kein Leser unserer Worte etwas an dem ändern darf, was unser Buch enthält, nicht an seiner Disposition, an seinem Inhalte, noch an der Erklärung einer Sache; denn hierdurch könnte er möglicherweise unsere Absicht verfehlen. Dies sind nun die Teile unseres Buches. Zunächst sind es sechs:

1) Der Traktat von der Unsterblichkeit der Seele,
2) Der Traktat von der Offenbarung der Zukunft.
3) Der Traktat vom göttlichen Wissen von den Dingen.
4) Der Traktat von der göttlichen Providenz.
5) Der Traktat von den Himmelskörpern, ihren Bewegern, ihrem gegenseitigen Rangverhältnis, ihrem Verhältnis zu Gott, (soweit eine solche Forschung uns möglich ist).

[1]) Ms. O. marg. Ms. P. del.

6) Der Traktat von der Entstehung der Welt. Hierin ist auch der Traktat von den Zeichen und Wundern, sowie von den Kriterien enthalten, womit ein Prophet geprüft wird.

So ist die Absicht des Buches klargestellt, sein Nutzen, die Bedeutung seines Namens, seine Disposition, seine notwendige Gliederung, seine Wertstufe. Und das ist es, was hier (sc. in der Einleitung) erstrebt wird.

Erster Traktat.

Erster Abschnitt.

Da der Intellekt insofern der vorzüglichste Teil der Seele ist, als man ihn für unsterblich und ewig hält, während die anderen Teile der Seele ihrem Begriffe nach erwiesenermassen bei der Auflösung der Materie mit aufgelöst werden, da sie ja ihre Funktionen mittels körperlicher Organe ausüben, so muss unserer Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele: Ob sie stattfindet oder nicht, und wenn sie stattfindet: Wie sie stattfindet — die Untersuchung über das Wesen des menschlichen Intellekts voraufgehen. Denn die Unsterblichkeit und die menschliche Glückseligkeit gehören zu seinen Attributen, und wir dürfen nicht die Attribute einer Sache untersuchen, bevor wir ihr Wesen kennen, denn: Wessen Wesen nicht erkannt ist, dessen Attribute können nicht erkannt werden. Da aber doch in dieser Hinsicht unter den Philosophen eine grosse Verschiedenheit herrscht, so müssen wir zuerst ihre hierauf bezüglichen Ansichten untersuchen. Was wir nun hierin für richtig finden, nehmen wir von ihnen an, und bei dem, was wir nicht für richtig finden, weisen wir auf jene Seite hin, durch deren Ablehnung die Wahrheit hervortritt. Auf diese Art beseitigen wir bei den Lesern, was sie an falschen Ansichten der Früheren festhalten, damit nicht das, worin sie erzogen wurden, und was ihnen zu glauben geläufig ist, sie abhalten möge, die Wahrheit in dieser Untersuchung zu erreichen.

Wir behaupten nun: Die früheren[1]) Philosophen unterscheiden sich in diesem Punkte durch drei von einander verschiedene Ansichten. Die eine Ansicht ist die des Alexander[2]). Er meint: Die Entelechie, d. h. der hylische Intellekt, ist im Träger, wie etwa die Seele überhaupt oder einer ihrer Teile, wie

[1]) vgl. Munk, guide I, 305 ff. Anm. Mélanges, S. 445 ff.

[2]) Alexander v. Aphr. de anima, ed. Bruns 1887. 84, 24. 85, 10. 90, 13.

die vorstellende Seele, oder die in ihr befindlichen vorstellenden Formen. An und für sich aber ist er nur die Entelechie.

Die zweite Ansicht ist die des Themistius[1]) und seiner Anhänger. Er meint: Die Entelechie ist ein separater Intellekt, der nicht entsteht und nicht vergeht.

Die dritte Ansicht ist die des Averroes[2]) in seinem Kommentare zum Buche der Seele. Er meint: Die Entelechie ist der reine aktive Intellekt. Jedoch von seiten seiner Verbindung mit uns bildet er eine Entelechie und verfügt über die Fähigkeit, das Sublunarische zu begreifen, ich meine, jene Intelligibilia, die auf sinnlich wahrnehmbaren Dingen beruhen, die ausserhalb der Seele existieren, wie wir etwa sagen: Alles Lebende fühlt, jeder Mensch spricht und dergleichen. An und für sich aber ist er ein Intellekt, der nur sich selbst begreift, nicht aber das Sublunarische.

Ausserdem gibt es noch bei einigen Späteren aus unserer Zeit eine vierte Ansicht. Sie meinen nämlich, die erwähnte Entelechie ist ein separater Intellekt, durch sich selbst entstanden, nicht aus einer Sache.

Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über das Wesen des Intellekts erwähnt haben, müssen wir berichten, was für verschiedene Arten von Wahrscheinlichkeit jede einzelne dieser Ansichten besitzt — gemäss dem, was wir in den Worten der Früheren, oder in deren Konsequenzen finden. Wenn nämlich die Argumente, die jede einzelne dieser Ansichten bestätigen, von uns eingesehen werden, so werden wir um so leichter die Wahrheit in ihnen erkennen, und dies ist auch eine beachtenswerte Anleitung zur Ermittelung der Wahrheit in diesem Problem. Denn haben wir mehrere Prämissen, die einzelne Kontroversen in diesem Problem bestätigen, so wird es uns leichter, von ihnen jene auszuwählen, die eine Beziehung zur Ermittelung der Wahrheit in diesem Problem besitzen, wie vorausgeschickt wurde.

Wir behaupten nun: Es lässt sich annehmen, dass Alexanders Ansicht mit den Intentionen des Aristoteles über-

[1]) Themistius, ed. Heinze 183, 27. 184, 1—3.

[2]) Averroes, de anima, Ven. 1550, III, S. 160a, 160b, 179b, 42 ff.; ferner: De Animae Beatitudine, Venedig 1562, S. 152, J, ff. und S. 153; ferner: Epistola de intellektu S, 157; vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 105.

einstimmt und auch mit dem, was sich aus seinen Prinzipien ergibt. Sie stimmt mit des Aristoteles Intentionen überein, weil ihn (sc. den menschlichen Intellekt) auch Aristoteles hylischen Intellekt nennt; dies beweist, dass nach des Aristoteles Meinung die Entelechie nicht im separaten Intellekt ist (sc. wohl aber im Träger), dass aber eine hylische Stufe von ihr ausgeht. Alexander stimmt auch mit dem überein, was sich aus den Prinzipien des Aristoteles ergibt; denn Aristoteles stellt bei der Entelechie, d. h. dem hylischen Intellekte, das Prinzip auf, dass er nichts Existierendes ist. Er vergleicht deshalb die Entelechie mit der Anlage einer Tafel zur Aufnahme der Schrift. Was aber Aristoteles bei der Entelechie als Prinzip aufstellt, ist notwendig. Denn was nur ein potentielles Verhältnis zu einer Sache hat, darf zu derselben Sache, zu welcher es ein potentielles Verhältnis hat, kein aktuelles Verhältnis haben. Denn Potentialität und Aktualität schliessen einander aus. Da nun das Hylische (sc. der Intellekt) ein potentielles Verhältnis zu all den Formen in irgend einer Art hat, kann es auch nichts Aktuelles an den Formen sein. Und ferner: Wenn es etwas Aktuelles an den Formen wäre, so würde jene Form (sc. die es selbst ist) es hindern, eine andere anzunehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist (III, 4). Also darf die Entelechie nichts Existierendes sein. Dies ist aber nur dann vorstellbar, wenn die Entelechie als hylischer Intellekt so angenommen wird, wie es bei Alexander geschieht (sc. im Träger). Denn würde sie als separater Intellekt genommen, so wäre doch die Annahme falsch, nach welcher eine für sich bestehende separate Form ein Nichtexistierendes ist. Wenn wir aber annehmen, dass die Entelechie im Träger ist, wie es Alexander sagt, so ist mit Recht die Entelechie keine der existentiellen Formen, wohl aber steht sie zu ihnen im Verhältnis der Potentialität und bedeutet kein einfaches Nichtsein; denn Potentialität ist nicht schlechthin Nichtsein. Und ferner: In der Meinung, welche Alexander vertritt (sc. in Bezug auf die Entelechie), kann sich keine Absurdität dessen ergeben, was von dem Entstehen und Vergehen der Menschen behauptet wird. Nämlich: Die Form irgend eines bestimmten Dinges entsteht auf diese Weise bei seinem (sc. des Dinges) Entstehen und vergeht in bestimmter Weise bei seinem Vergehen. Dies ist nämlich der richtige Sachverhalt beim Entstehen

und Vergehen, weil doch alles Entstehende in seiner Form zu grunde geht[1]), die ihrerseits nur dann entsteht, wenn die Materie zu ihrer Aufnahme disponibel ist. Wenn jedoch — wie Themistius annimmt — die Form eine separate sein soll, ohne Entstehen und Vergehen, so ergibt sich hieraus insofern eine grosse Absurdität, als der Mensch unbedingt vergehen muss. Wenn nämlich die Form als eine solche (separate) angenommen wird, so ist es nicht unmöglich, dass dies auf eine von zwei Arten der Fall ist: Entweder wir nehmen an, dass beispielsweise die Form des Ruben in jener Materie versteckt lag, aus welcher Ruben vor seiner Entstehung hervorgegangen ist, und dass ihre Funktion nach der Zubereitung der Materie für die Aufnahme der Ernährungs- und Gefühlspotentialität sichtbar wurde, oder wir nehmen an, dass sie sich zu ihr (sc. der Materie) bei seiner Entstehung hinbewegt. Sagen wir jedoch von der Form, dass sie sich von selbst bewegt, so ist dies falsch, da doch in der Physik die Notwendigkeit erwiesen wurde, dass alles Bewegliche ein Körper ist. Nehmen wir aber wieder von der Form an, dass sie in jener Materie versteckt ist, aus welcher der Mensch entsteht, so ergibt sich wiederum: Entweder sie kommt, sich bewegend, zu ihr (sc. der Materie) bei der Entstehung jener Materie heran, oder sie ist in jener Materie versteckt, aus welcher diese (sc. des Ruben) Materie hervorgeht. Und da es doch falsch ist, dass sie sich bewegt, so muss sie also in jener Materie versteckt sein, aus welcher diese Materie entsteht, und daraus ergibt sich wieder, dass sie in einer dritten Materie verborgen ist, und so ad infinitum, so dass hiernach alle entstehenden und vergehenden Materien mit dem menschlichen Intellekt ausgerüstet wären; dies ist aber die vollendete Absurdität und Ungereimtheit. Derselbe Widersinn würde sich ergeben, wenn wir die Form bei der Auflösung des Menschen daraufhin untersuchten, ob sie sich fortbewegt oder in ihm dauernd versteckt bleibt, und das ist selbstverständlich. Da aber dies alles falsch ist, so ergibt sich hieraus, dass die Entelechie nicht separat ist, dass sie entsteht und vergeht.

Wenn aber jemand sagte, dass sich diese Absurdität aus der Annahme einer separaten Form nicht notwendig ergeben

[1]) s. Steinschneider, Alfarabi S. 99.

müsse, denn, obgleich sie separat sei, brauche doch nicht angenommen zu werden, dass sie mit der Materie zusammen existiere und deshalb zu einem Hinzurücken und Sichverbergen gezwungen sei, sobald ihre Funktion in den einzelnen Individuen sichtbar werde, wohl aber sei die Form numerisch eine, während ihre Realisation in jeder Materie stattfinde, die bereit ist, sie aufzunehmen, wie dies auch beim aktiven Intellekt der Fall ist, — wenn jemand solches einwendet, so erwidern wir ihm, dass die Verbindung der separaten Form mit der Materie auf zwei Weisen verstanden werden kann. Entweder ist die Verbindung nicht substantiell — wie die Verbindung des aktiven Intellekts mit dem Samenerguss und den Spermatozoen, die ja nicht derartig ist, dass er eine ihnen verwandte Form annimmt, oder die Verbindung ist substantiell — wie die Verbindung der separaten Intellekte mit den Himmelskörpern, denn jene besitzen in ihrer substantiellen Verbindung eine diesen verwandte Form — entsprechend der nach Ansicht des Themistius sich vollziehenden Verbindung zwischen uns und dem hylischen Intellekt, der ja eine uns verwandte Form bildet. In Wirklichkeit lässt es sich vorstellen, dass die Materie von der Form entblösst ist, so sie (sc. die Form) mit ihr nicht substantiell verbunden ist. Ist sie jedoch mit ihr substantiell verbunden — wie bei den Formen der Himmelskörper — so lässt sich dies in keiner Weise vorstellen. Denn die Form stattet sie, ihre gesamten Körper, mit dem Leben aus, und wären sie (sc. die Himmelskörper) von ihnen (sc. den Formen) entblösst, so gingen die Körper zugrunde. Wir aber meinen: Wenn wir die Form eine separate nennen, so darf sich ihre Tätigkeit nicht mittels körperlicher Organe entfalten, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist, dies ist für jeden klar, der in diesem Punkte in der Philosophie Orientierung sucht. Und ferner: Wenn wir schon zugeben, dass die Himmelskörper ohne die separate Form existieren, so folgt aus dieser Zustimmung nicht, dass auch der menschliche Körper ohne den hylischen Intellekt existiert. Wohl aber lässt sich erweisen, dass dies überhaupt unmöglich ist; denn diese Form (sc. der hyl. Int.) aktualisiert sich substantialiter in den einzelnen Individuen ganz verschieden: In dem einen Individuum verhält sie sich wissend,

in dem anderen unwissend, oder darin irrend, worin sie bei einem anderen Individuum sich erkennend zeigt. Dann aber kann die Form des Wissenden nicht mit der des Irrenden oder Unwissenden identisch sein, denn es kann nicht ein und dieselbe Form in ein und derselben Sache zugleich wissend und irrend sein. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich diese Form nur deshalb mit jedem einzelnen menschlichen Individuum verbinden, weil sie eine numerische Vielheit von Formen bildet, woraus sich dann der vorerwähnte Zweifel ergibt. Auch hieraus erhellt, dass sie (sc. die hyl. Form) in keiner Weise separat sein kann, wie dies nachher erwiesen wird; ich meine nämlich, dass sie bei ihrem notwendigen Mehrheitscharakter im Hinblick auf die Vielheit der Träger erwiesenermassen nicht separat sein kann, denn die separate Form schliesst eine Mehrheitsbildung aus, wie dies an seinem Orte erwiesen ist. Ferner zeigt sich doch, dass dann ganz bestimmte, spezifische hylische Formen, soweit sie überhaupt hylischen Charakter haben, in dieser Form, d. h. im hylischen Intellekt, enthalten sind[1]). Zeigt sich doch bei den hylischen Formen, soweit sie überhaupt hylisch sind, dass ihre Entstehung am Orte ihrer Existenz mit der Veränderung (sc. des Ortes) substantiell zusammenhängt, so dass auch sie kraft der Pluralität der Träger zur Vielheit werden. So ergibt sich also bei dieser Form, dass ihre Entstehung mit der Veränderlichkeit der Materie zusammenhängt, in der sie existiert, denn sie (sc. die Materie) ist vorerst nur so lange vorbereitet, die Possibilität[2]) der Ernährung und der Sinnlichkeit anzunehmen, als in ihr die Form noch nicht zur Erscheinung kommt. Sie aber (sc. die Form) vermehrt sich gleichfalls mit der Vervielfältigung der Träger, bis beispielsweise die Form des Ruben numerisch eine andere als die des Simon ist. Würde man aber dies nicht so annehmen, so müsste in ein und derselben Form gleichzeitig das Wissen und Nichtwissen um eine und dieselbe Sache sich geltend machen, ich meine, wenn der Intellekt des weisen

[1]) Dieser Satz findet sich weder im Ms. O noch im Ms. P 722. Und doch scheint er authentisch zu sein; denn das in ed. Riva folgende nn vindiziert diesem Satze thematischen Charakter.

[2]) Ueber den Unterschied zwischen potentieller Form und Possibilität der Materie vgl. Görland, Aristoteles und Kant: S. 195.

Mannes mit dem des törichten identisch wäre, und dies wäre doch die höchste Absurdität. So ist also eine Mehrheitsbildung der Form bei einer Vervielfältigung der Träger nur möglich, wenn sie so präzisiert wird, wie es bei Alexander geschieht. Wenn sie jedoch im Sinne des Themistius formuliert wird, so ist eine Mehrheitsbildung ausgeschlossen, denn die separaten Substanzen vermehren sich nur, wenn sie im Genus verschieden sind, wie dies an den betreffenden Stellen erklärt wird.

So führen also dieselben Beweise, die Alexanders Ansicht bestätigen, die des Themistius ad absurdum.

Aber auch des Themistius Ansicht hat manches für sich: Erstens: Es zeigt sich doch bei der Entelechie, dass sie eine separate ist, da doch ihre Perzeptionskraft mit zunehmender Schwäche der körperlichen Organe erstarkt, ich meine, zur Zeit des Alters. Wäre sie jedoch hylisch, so müsste unbedingt ihr Träger in jener Zeit sehr schwach sein, woraus sich auch die Schwäche ihrer Wirksamkeit ergeben muss. Zum Beispiel: Wie die Kraft des Sehens im Alter bei der Schwäche ihres Trägers abnimmt, so muss dies auch bei der Entelechie der Fall sein, wenn sie hylisch ist; wir beobachten aber gerade das Gegenteil, ich meine, dass der Intellekt des Greises weit stärker [1]) wird. So ergibt sich, dass die Entelechie separat ist. Zweitens. Es ergibt sich doch bei den wahrnehmenden hylischen Kräften, dass sie eine unendliche Vielheit nicht perzipieren können, weil sie doch in ihrer Perzeption insofern singulär verfahren, als sie nur eine hylische Aufnahme haben. Zum Beispiel: Die Sehfähigkeit perzipiert diese Farbe an diesem Sichtbaren auf dieser Fläche an dieser Gestalt dieses Sichtbaren, weil sie es in bestimmter Art nur hylisch perzipiert, ich meine nämlich, dass doch in seinem (sc. des hyl. Intell.) Sehen die Perzeption irgendwie determiniert ist, weshalb das ihm Sichtbare auf einer bestimmten [2]) Fläche und an einer bestimmten Gestalt sein muss, sodass er nicht die absolute Farbe, sondern nur diese Farbe wahrnimmt. Die Entelechie jedoch fällt nur unendliche Urteile, denn sie nimmt die allgemeinen Urteile und jene Definitionen wahr, deren jede einzelne ein unendliches

[1]) Ms. O. u. P. יתחוק Ed. Riv. יות Ed Leipz. יותר.
[2]) Ms. O. und P. 722 richtig מוגבל.

Urteil ist. Also muss sich doch hieraus ergeben, dass der hylische Intellekt separat ist. Drittens. Es ergibt sich doch bei dieser Entelechie, dass sie wohl eine Form, aber keine vollständige Entelechie ist, wie dies Alexander behauptet. Wir finden nämlich, dass der hylische Intellekt die Entelechie ohne Form begreift, obgleich es seine Weise ist, die Formen zu begreifen; aus diesem Grunde kann er das Nichtsein begreifen, ich meine nämlich, weil er sich selbst ohne Form begreift. Wenn dem aber so ist, so ergibt sich, dass dasjenige, welches von ihm als Entelechie für die Aufnahme der Intelligibilia bezeichnet wird, unbedingt eine Form ist (sc. separate). Viertens. Es ergibt sich bei den perzipierenden hylischen Kräften, dass die Wahrnehmung numerisch etwas anderes ist als das Wahrgenommene. Zum Beispiel: die Farbe, die durch die Fähigkeit des Sehenden zur Zeit seines Sehens wahrgenommen wird, ist nicht die Farbe, welche auf dem sichtbaren Gegenstande selbst ist, so wenig die Wärme des Erwärmten mit der Wärme der Erwärmenden identisch ist. Dies ergibt sich nämlich für sie daraus, dass ihre Rezeptivität nur eine hylische ist, denn das numerisch eine Akzidens kann in keiner Hinsicht an zwei Subjekten sein, noch viel weniger, wenn es an ihnen gleichzeitig sein soll. Inbezug auf die Entelechie jedoch, die in uns existiert, gilt, dass das Wahrnehmende und Wahrgenommene ein und dieselbe Sache sind. Es ist nämlich das Intelligibile, das sie begreift, mit demjenigen identisch, von welchem aus es zu uns gelangt, weil doch das Intelligibile die generelle Natur ist, die an den einzelnen Dingen haftet; die generelle Natur jedoch lässt in keiner Weise Vervielfältigung zu. So kann beispielsweise von dem Menschen als Genus in keiner Weise eine Zweiheit existieren, während die spezielle (individuelle) Natur eine Vervielfältigung erlaubt. Unter solchen Umständen ergibt sich also, dass diese Entelechie separat sein muss. Fünftens. Es zeigt sich doch bei den hylischen Kräften, dass sie bei der Perzeption irgendwie affiziert werden. Wenden wir uns von einer starken Sinnesaffektion zu einer anderen schwächeren, so können wir diese nicht unmittelbar in ihrem wahren Sein begreifen. Sehen wir Z. B. in die Sonne und wenden uns von ihr aus einem anderen Gegenstande zu, so können wir diesen

nicht sofort in seinem wahren Sein perzipieren. Ebenso verhält es sich mit den anderen Sinnen, und zwar deshalb, weil ihre Perzeption in bestimmter Hinsicht eine hylische ist (Gesetz der Reizschwelle). Mit der in uns vorhandenen Entelechie verhält es sich jedoch gerade umgekehrt. Wir meinen nämlich: Wenn wir uns von einem tiefgründigen Intelligibilen zu einem leichteren wenden, so begreifen wir dieses weit leichter. Hieraus scheint sich zu ergeben, dass die Entelechie nicht hylisch ist. Sechstens. Da wir doch durch die Entelechie unsere spezifische Substanz erhalten, so muss die Entelechie selbst Substanz sein. Wenn ihr Begriff jedoch so bestimmt wird, wie es bei Alexander geschieht, so ist sie weder selbst eine Substanz noch der Teil einer Substanz, wohl aber ist sie eines von den Attributen der vorstellenden Seele oder der vorstellenden Formen. Nehmen wir jedoch an, dass sie ein separater Intellekt ist, so ist sie selbst eine Substanz, und es bestätigt sich von ihr, dass sie unser Spezifikum bildet. Man kann aber nicht sagen: Obgleich die Entelechie selbst keine Substanz ist, so ist doch ihr Träger eine Substanz, wie etwa die vorstellende Seele, und eben dieser Träger sei unser Spezifikum, wie dies ja auch bei anderen Entelechien der Fall ist, die wir auch nur wegen ihrer Träger, von welchen diese Entelechien abgeleitet werden, zu Spezifika erheben. Diese Meinung hat gar nichts für sich, da ja die vorstellende Seele nicht unser Spezifikum ist, denn sie kommt auch bei anderen Lebewesen vor. Siebentens. Wie der Träger für die Entelechie anderer Dinge eine Form erhält, die von der Entelechie bei ihrem Uebergange zur Aktualität realisiert wird, so muss sich dies auch mit der Entelechie in uns für die Aufnahme der Intelligibilia verhalten. Und da nur ein Intellekt die Intelligibilia aufnimmt, so muss auch der Träger dieser Entelechie ein Intellekt sein, nicht aber dürfen Entelechie und deren Träger verschiedenen Kategorien angehören, ich meine, dass die Entelechie ohne ihren Träger die Intelligibilia aufnimmt, wie dies sich nach der Ansicht des Alexander ergibt, und wie er dies auch ausdrücklich sagt, ich meine nämlich, dass die Entelechie ohne ihren Träger aufnimmt, nämlich die vorstellende Seele oder die Seele überhaupt, oder

was sonst als ihr Träger nach Alexanders Ansicht[1]) angenommen wird; denn würde sie mit ihrem Träger die Intelligibilia aufnehmen, so würde sie bei der Unmöglichkeit, Generalia zu perzipieren, — weil doch ihr Träger nach seinem Charakter nur individuelle Dinge zu perzipieren vermag — gerade die Form ihres Trägers hindern, irgend eine der Formen zu perzipieren, wie dies alles im Buche der Seele erwiesen ist. Dies sind also die Beweise, welche des Themistius Ansicht bekräftigen, während sie gleichzeitig Alexanders Ansicht — gemäss dem, was von ihnen (sc. den Beweisen) feststeht (عقد) — erledigen.

Was nun die Bestätigung der Ansicht des Averroes betrifft, nach welcher diese Entelechie entstehe und vergehe — ich meine nämlich, diese Eigenschaften inhärieren insofern dem aktiven Intellekt, als dieser einzig und allein durch seine Verbindung mit uns eine Entelechie ist, und diese Verbindung entstehe mit den einzelnen menschlichen Individuen und vergehe mit ihnen — [was also diese Ansicht betrifft], so sind die von uns erwähnten Beweise für die Bestätigung von Alexanders Ansicht auch eine Bestätigung für ihn. Was er jedoch über die Substanz dieser Entelechie behauptet, dass sie der aktive Intellekt sei — so bestätigen wiederum die von uns angeführten Beweise für des Themistius Ansicht die seine. Er verknüpft nämlich in dieser Meinung die beiden Ansichten (Alex. u. Them.) in bestimmter Weise[2]) miteinander.

Es ist nun die Ansicht des Averroes noch aus anderen Gründen als aus jenen von uns vorher erwähnten, die in ihrer Bestätigung der Ansichten von Alexander und Averroes diejenige des Themistius ablehnen, besser als die des Themistius. Erstens. Es ergab sich doch für Themistius, dass es bei den Sublunarien eine substantiell separate Entelechie gibt, ich meine nämlich die Entelechie für die Aufnahme der Intelligibilia. Dies ist aber erwiesenermassen absurd, weil die Potentialität unbedingt mit dem Hylischen zusammenhängt und in ihm allein existiert; wenn man sie jedoch in den Formen antrifft, (sc. die Potentialität losgelöst vom Hylischen), so ist sie dies nur akzidentell von seiten des Trägers (sc. der Form), und

[1]) Ms. O. und P. 722 לפי רעת, nicht wie ed. Riv. u. Leipz. לפי שרעת.

[2]) Ms. O. und P. richtig: באופן מה. Riv. u. Leipz. באופן.

nur auf diese Weise kann man von den Formen sagen, dass die einen die anderen aufnehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist. So sagen wir beispielsweise von der ernährenden Seele, dass sie die Entelechie zur Aufnahme der fühlenden Seele besitzt, weil doch der Träger der ernährenden Seele die empfindende Seele durch ihre (sc. der ernährenden Seele) Vermittelung aufnimmt. Jedoch nach Averroes ergibt sich keine derartige Absurdität, weil er annimmt, dass dies (sc. die Aufnahme der Intelligibilia) dieser Form wirklich zukomme, dass sie nämlich insofern eine Entelechie[1]) sei, als sie mit uns verbunden ist, nicht aber, dass sie es an und für sich sei[2]). Zweitens. Es ergibt sich doch für Themistius, dass die erste Vollkommenheit in uns ewig ist, ich meine nämlich den hylischen Intellekt, während die letzte Vollkommenheit, die doch eigentlich viel wertvoller sein muss, entsteht und vergeht, da es sich doch zeigt, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen, und da sie entstehen, müssen sie nach seiner Ansicht auch untergehen, denn es ist doch im Buche περὶ κόσμου erwiesen, dass alles Entstehende vergänglich ist.[3]) Jedoch ergibt sich keine solche Absurdität für Averroes. Denn unsere letzte Vollkommenheit, welche diese Entelechie begreift, ist der aktive Intellekt selbst — gemäss der Meinung des Averroes — der aber ist ewig und nur zufällig entstanden, ich meine nämlich, insofern dieser Intellekt mit uns verbunden ist, nicht dass es diesem Intellekt unmöglich wäre, sich selbst in irgend einer Zeit zu begreifen, denn er begreift sich ständig selbst, soweit er nicht mit uns verbunden ist — gemäss der Meinung des Averroes.

Was jedoch die Bestätigung der Ansicht der Späteren betrifft, die da annehmen, dass die Entelechie trotz ihrer Entstehung separat sei, so wird ihre Ansicht von der Entstehung durch den dritten der von uns erwähnten Beweise zu gunsten Alexanders bestätigt. Denn dieser Beweis ging dahin, dass die Entelechie entstehe und nicht ewig sei, wie dies Themistius annimmt. Und was den von ihnen behaupteten separaten Charakter anbelangt, so bestätigen die von uns erwähnten Beweise zu gunsten des Themistius auch seine Behauptung, während sie die

[1]) Ms. O. und P. ר״ל שחחיה חכנה in Riv. und Leipz. fehlt חכנה.

[2]) Ms. O. und P. לא שחחיה בעצמה כן, in R. u. L. לא שיתכן בעצמה כן.

[3]) vergl. Steinschneider a. a. O., ferner Ez Chaj. S. 190.

von uns erwähnten Beweise zu gunsten Alexanders ad absurdum führen. Das also sind die Beweise, die wir in den Worten der Früheren fanden, und die jene Ansichten teils bestätigen, teils ablehnen, obgleich wir sie in dieser Weise nicht für ausreichend befunden[1]) haben. Wir haben nun die Aussprache über sie (sc. die Ansichten) so weit wie möglich ergänzt, denn auf diese Weise wird unsere Untersuchung um so vollkommener. Es muss nämlich derjenige, der in einer bestimmten Erörterung ein richtiges Urteil fällen will, zu gunsten eines jeden einzelnen der sich kontradizierenden Teile argumentieren, dann wird die Absurdität der von ihm zu beseitigenden Ansicht um so eher evident. Wenn er nämlich irgend eine der Ansichten beseitigen will, ohne dass er vorher alle Einwände zu gunsten jener Ansicht, die er ablehnen will, geltend gemacht hat, so geht die Absurdität jener Ansicht nicht vollkommen aus seinen Worten hervor.[2]) Und dies ist überaus klar.

Dritter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Argumente, welche die Alten anführen, oder welche doch in ihren Worten beschlossen liegen, derartig zu Worte kommen liessen, dass sie einzelne dieser Ansichten bestätigen, während sie gleichzeitig einzelne dieser Ansichten ablehnen, wie wir dies erwähnten, so würde es nun der Gang der Spekulation mit sich bringen, dass wir diese Argumente untersuchen, und aus ihnen jene auswählen, die eine wirkliche Bestätigung oder wirkliche Ablehnung bilden, im Gegensatze zu jenen, die keine wirkliche Bestätigung bezw. Ablehnung bilden. Indessen mangelt es uns an der Methode, um durch eines der Argumente, welches irgend eine der Ansichten bestätigt, eine wirkliche Bestätigung zu erreichen. Wenn dies nämlich möglich wäre, so könnte dies nur so geschehen, dass entweder jenes Argument die eine Ansicht bestätigt, oder die ihr entgegenstehende ablehnt. Jedoch müssen wir darauf hinweisen, dass eine völlige Ablehnung der ihr entgegengesetzten Ansicht nicht möglich ist. Es ist nämlich erwiesen, dass durch die völlige Ablehnung einer Ansicht die Bestätigung der ihr entgegengesetzten nur dann möglich ist, wenn die beiden Ansichten in all ihren möglichen

[1]) Ms. O. und P. ואעפ"י שלא מצאנום בזה האופן מהשלמות.

[2]) In Ms. P. 721 fehlen die marginalen Worte des Ms. O. 722 u. ed. R. und L.: . . . אשר יבטלהו וחנה לא ישלם.

einander kontradizierenden Teilen in den Bereich unserer Untersuchung fallen; im anderen Falle ist erwiesen, dass durch die Beseitigung der einen Ansicht die übrigen nicht bestätigt sind, noch weniger, dass eine bestimmte Ansicht von ihnen bestätigt wäre. Und dass wir aus der Bestätigung der einen Ansicht auf eine wirkliche Bestätigung schliessen dürfen, ist noch weniger möglich. Es ist nämlich schon bei geringem Nachdenken inbezug auf das, was wir in unserer Untersuchung erwähnten, erwiesen, dass in keinem dieser Argumente die Fähigkeit liegt, eine dieser Ansichten zu bestätigen, wenn von ihr nicht mehr als in diesem Masse gesprochen wird, und dass das Auffinden eines derartigen Argumentes in dieser überaus tiefgehenden Untersuchung in weitem Felde liegt. Und so unterlassen wir diese Untersuchung, ich meine nämlich die Untersuchung darüber, durch welches Argument jene Ansicht bestätigt wird, von der man glaubt, dass es sie wirklich bestätigt, und dafür wollen wir untersuchen, durch welches der erwähnten Argumente jene Ansicht wirklich beseitigt wird, die es beseitigen soll, denn darin liegt ein Nutzen und eine Anleitung zur Ermittelung der Wahrheit des Gegenstandes, mit dem wir uns gerade beschäftigen. Wenn sich nämlich wahrheitsgemäss ergibt, welche von diesen Ansichten falsch ist, so wird es uns leicht, die wahre zu finden, sei es eine der von uns erwähnten oder eine andere, es müsste denn sein, dass sie alle falsch sind.

Wir behaupten nun: Durch dasselbe Prinzip des Aristoteles über die Natur des hylischen Intellekts, durch das Alexanders Ansicht bestätigt wird, erledigt sich zweifellos die Ansicht des Themistius und die vierte einiger von uns erwähnten jüngeren Philosophen. Sie meinen nämlich, dass diese Entelechie als einzige separate Substanz ein Intellekt oder ihr Träger sei. Wenn es sich aber so verhält, so ist sie entweder mit einer Form verbunden, oder sie ist selbst eine Form. Wie es sich aber auch verhalten mag, so ergibt sich, dass sie nicht alle Formen begreifen kann. Denn eine Sache kann nur insofern alle anderen Sachen aufnehmen, als sie von allen anderen Sachen entblösst ist[1]) (Prinzip der Seinsgegensätze); auf diese Weise nimmt zum Beispiel das Auge alle Farben, und der Sinn des Geschmackes

[1]) vergl. Görland a. a. O. S. 106 ff.; ferner: Averroes a. a. O. 160a, 35: unde necesse est, ut sensus recipiens calorem careat calore.

alle schmeckbaren[1]) Dinge auf, ich meine nämlich, insofern sie aller derjenigen Dinge beraubt sind, die sie begreifen. Aus diesem Grunde kommt es vor, dass es dem Geschmacksinne, so er Träger des Geschmackes wird, nicht möglich ist, alle schmeckbaren Dinge zu begreifen. Deshalb sagt Aristoteles: Wenn diese Potentialität mit irgend einer Form vermischt ist, so wird diese Form ihn daran hindern, andere Formen aufzunehmen, oder sie nimmt sie anders auf, als sie in Wirklichkeit sind, wie dies bei dem Geschmacksinne der Fall ist, wenn er einen Geschmack empfindet; denn, wenn er dann die schmeckbaren Dinge aufnimmt, nimmt er sie anders auf, als sie in Wirklichkeit für ihn sind. Es könnte aber jemand sagen, dass durch dieses Argument auch Alexanders Worte ad absurdum geführt werden. Denn, wenn der Träger dieser Entelechie die Seele oder einer ihrer Teile ist, so ist die Entelechie mit einer der Formen vermischt, nämlich mit der Form ihres Trägers. Aber Alexander löst diesen Zweifel, wenn er sagt, dass diese Entelechie ohne Träger die Intelligibilia aufnimmt. Denn ihr Träger ist wohl Bedingung ihrer Existenz, nicht aber für ihre Aufnahme der Intelligibilia, wie dies Averroes im Namen des Alexander in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt.

Es sind nun von der Natur hierbei Stufen gemacht. Nämlich: Einige Dinge, für deren Aufnahme der Träger eine Entelechie bildet, nimmt dieser wirklich für sich selbst auf, das heisst, er wird irgendwie von der Art dessen affiziert, das er begreift, wie dies nämlich bei dem Tastsinne[2]) der Fall ist: er nimmt die Dinge auf, die er irgendwie fühlt; ich meine nämlich, dass er selbst im Sinne einer wirklichen Erwärmung oder Abkühlung in Wärme oder Kälte gerät, wenn er auch nicht auf der Stufe jener Wärme oder Kälte steht, die er empfindet. (sc. die Sinneswärme ist nicht identisch mit der Gegenstandswärme.) Wäre dies nämlich der Fall, so müsste sein Wärme- und Kälteempfinden ein successives sein, weil er doch successive erwärmt wird oder sich abkühlt (sc. bei der Identität zwischen Sinnes- und Gegenstandswärme); dies ist aber offenbar absurd, weil wir

---

[1]) vergl. Görland a. a. O.

[2]) s. Kaufmann, Die Sinne, S. 172 ff., Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud S. 81 ff.

sehen, dass wir unmittelbar nach der Berührung eine Empfindung haben. Und ferner: Wenn es zur Notwendigkeit dieser Empfindung gehörte, dass der Sinn zuerst (sc. vor der Empfindung) von den Qualitäten affiziert wird, die er begreift (sc. dass also die Sinnesqualität mit der Gegenstandsqualität identisch ist), so kann er überhaupt nichts empfinden, denn er empfindet nur wegen seiner Gleichheit mit ihm (sc. an sich, ohne Affiziertheit durch den ihm gleichen Gegenstand), wie dies im Buche der Seele (II, 5, 11) erwiesen ist. Und einiges nimmt er (sc. der Sinn) in einer Weise auf, welche die Mitte zwischen einer verbundenen (sc. mit der Hyle) und unverbundenen Aufnahme hält, wie die Aufnahme des Gesichtssinnes, denn das Organ dieses Sinnes ist an sich farblos, und deshalb kann er die Gegensätze gleichzeitig aufnehmen, wie dies an seiner Stelle (II, 11) erwiesen ist. Aber auch er (sc. der Gesichtssinn) ist in bestimmter Hinsicht mit der Hyle vermischt; und deshalb hat er nach der Empfindung eines starken sinnlichen Objekts keine völlige Empfindung von einem schwächeren Sinnenobjekte. Der Gemeinsinn [החוש המשותף] jedoch ist noch mehr davon entfernt, Sinnenobjekte in Verbindung mit der Hyle aufzunehmen, weil sein Perzipieren noch geistiger ist. Und noch mehr geistig ist die Phantasie (דמיון), d. h. ihre Aufnahme ist noch weniger mit ihrem Träger (sc. der Hyle) vermischt, und deshalb richtet sich die Phantasie nach unserem Willen[1]), bis sich die Natur zur Entelechie[2]) hin realisiert, deren Aufnahme sich ja hylenlos vollzieht. Der Träger dieser Entelechie ist ein Generelles, nämlich die in Rede stehende Entelechie, d. i. der hylische Intellekt, wie dies aus seinem Wesen zweifelsfrei erwiesen wurde[3]).

Themistius jedoch und die späteren Philosophen haben kein Mittel, um diesem Zweifel auf diese Art zu entgehen. Denn sie nehmen an, dass der Intellekt, welcher der Träger der Entelechie ist, es sei, welcher die Intelligibilia aufnimmt.[4]) Es wird

[1]) Ms. O u. P. רצונינו, nicht wie Leipz. u. Riv. רצונו.

[2]) Ms. O הגעת, das als acc. act. zu fassen wäre. Besser die Lesart von Pa, Riv. und Leipz. להכנת.

[3]) vgl. De anima III, 1; dazu Scheyer, Das psychologische System des Maimonides S. 12 u. 25. החוש המשותף = *αἰσθητήριον κοινόν* = الحس المشترك; דמיון = *φαντασία* = المتخيل; siehe Cassel, Kusari S. 387 ff.

[4]) Ein Träger kann aber keine trägerfreien Intelligiblia perzipieren.

aber auch im Folgenden erwiesen, dass die Annahme unmöglich ist, nach welcher der Träger dieser Entelechie ein derartiger Intellekt sei, von dem man annehmen könne, dass er die Intelligibilia, losgelöst von ihrem Träger, aufnehme.

Und was nun auf Grund dessen, was sich bei dem Entstehen und Vergehen des Menschen findet, Alexanders Ansicht bestätigen könnte, beseitigt gänzlich die Ansicht des Themistius, wie wir dies in zweifelsfreier Weise bei unserer Anführung dieses Argumentes erwiesen haben. Averroes hat nun dieses Argument kurz in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt, indem er den Einwand erhebt: Was den Charakter der Formen betrifft, so besteht dieser nicht darin, dass sich bei ihrem Entstehen ein vergänglicher Körper vollendet. Dies ist überaus klar nach jener Weise, die wir erörtert haben.

Was nun nach dem, was sich inbezug auf die Form zu ergeben scheint, Alexanders Ansicht bestätigen könnte, dass sie (sc. die Form) sich bei der Pluralität der Träger pluralisiert, das beseitigt auch gänzlich die Ansicht des Themistius und die vierte Ansicht, die wir von einigen späteren Philosophen erwähnten, wie wir dies bei unserer Bezugnahme auf dieses Argument in zweifelsfreier Weise gezeigt haben. Jedoch nach Averroes erfolgt hieraus — gemäss seiner Ansicht — kein Einwand, denn er gibt doch bei dieser Entelechie eine akzidentelle Pluralität zu, insofern der Intellekt den einzelnen menschlichen Individuen inhäriert, obgleich der Intellekt an sich [בעינו] eine Einheit bildet. Was jedoch unsere Erwähnung derjenigen Behauptung betrifft, aus welcher erhellt, dass die Entelechie hylisch ist, da doch offenbar ihre Entstehung mit der Veränderung substantiell zusammenhängt, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius keineswegs beseitigt. Er gibt nämlich gar nicht zu, dass sie (sc. die Entelechie) überhaupt entsteht, deshalb sagt er auch nicht, dass ihre Entstehung mit der Veränderung zusammenhänge, wohl aber sagt er, dass die Veränderung wegen der Entstehung jener hylischen Formen sich vollzieht, die in dem Menschen sind, wie die Ernährung, die Sinne und dergleichen (sc. aber nicht wegen des Intellekts). Auf diese Weise erhellt, dass sich hieraus auch nicht die Absurdität jener Ansicht ergibt, ie wir von einigen späteren Philosophen erwähnten.

Wenn jedoch die Ansicht des Themistius dadurch bestätigt werden soll, dass die Perzeption dieser Entelechie gerade zur Zeit der Erschlaffung der körperlichen Organe erstarkt, so lässt sich leicht erweisen, dass sich hieraus der separate Charakter der Entelechie nicht ergibt. Wenn nämlich den hylischen Formen eine Schwächung ihrer Aktionskraft zu derselben Zeit widerfährt, in der die Organe der Träger schwach werden, so ist dies nicht deshalb, weil dann die Form selbst schwach wird, wie Aristoteles meint; denn die Natur der Formen ist unbedingt in allen Individuen der Gattung ein und dieselbe, weil die Form das Substantiale der Sache ist, und das Substantiale kann kein Weniger und kein Mehr annehmen. In Wirklichkeit wird die Form wegen der Schwäche des Organs, durch welches sie ihre Funktion ausübt, von Schwäche befallen. Wenn zum Beispiel ein Greis das Auge eines Jünglings hätte, so wäre auch sein Sehen wie das eines Jünglings. Wenn es sich aber so verhält, und andererseits diese Entelechie ihre Funktion nicht vermittels eines Organs ausübt, da sich doch aus ihrem Wesen ergibt, dass sie die Intelligibilia nicht in Verbindung mit irgend einer Form aufnimmt, so kann auch ihre Perzeptionskraft bei der Erschlaffung ihres Trägers keine Einbusse erleiden, wohl aber wird gerade ihre Funktionskraft an Stärke gewinnen, weil doch dann die seelisch körperlichen Kräfte schwach[1]) sind, wodurch deren Tätigkeit reduziert wird; so ist also ihre Funktionskraft stärker[2]) als in jener Zeit, in welcher die erwähnten Kräfte auf der Höhe ihrer Aktion standen. Denn ihre (sc. der Entelechie) Beschäftigung mit deren (sc. der Kräfte) Funktion hindert diese Kraft (sc. die Entelechie) daran, ihre eigene Funktion auszuüben, da doch die Seele eine Einheit bildet, so dass sie sich nicht gleichzeitig mit der Perzeption von Verschiedenheiten richtig befassen kann.

Wenn jedoch des Themistius Ansicht von dem separaten Charakter der Entelechie dadurch bestätigt werden soll, dass sie eine unendliche Vielheit begreifen kann, so ist hiermit gleichfalls erwiesen, dass hierdurch Alexanders Ansicht keineswegs vollständig beseitigt wird. Denn in Wahrheit müssen die perzipierenden hylischen Kräfte das Singuläre von seiten der

[1]) Ms. Pa 722: יחלקו, alle anderen Versionen: יחלשו.

[2]) Ms. Pa 722: התעתק, alle übrigen Versionen: התחזק.

Natur ihres Trägers begreifen, dem gerade dieses Begreifen eigentümlich ist, denn er vollzieht diese Perzeption unbedingt durch die Attribute des sinnlich Wahrgenommenen, durch welches er (sc. der Träger) ein Singuläres wird; es ist nämlich nicht die Weise des Körpers, dass er eine Form ohne[1]) einige jener Akzidenzien perzipiert, durch welche sie (sc. die Form) ein Singuläres wird. Die Entelechie[2]) jedoch nimmt das, was sie begreift, nicht in Verbindung mit dem Träger auf, — wie vorausgeschickt wurde — und deshalb ergibt sich bei ihr kein Individual-Begreifen, wie dies bei den anderen hylischen Formen der Fall ist.

Wenn jedoch des Themistius Ansicht dadurch bestätigt werden sollte, dass wir sehen, wie der hylische Intellekt diese Entelechie ohne die anderen Formen begreift — genau so wie er die übrigen Formen begreift, woraus sich dann ergäbe, dass auch diese Entelechie eine bestimmte Form sei — (was also dieses Argument betrifft), so ist es, genau genommen, ein Argument gegen Themistius, nicht gegen Alexander. Wenn nämlich diese Entelechie eine Form wäre, oder ihr Träger eine Form wäre, wie Themistius annimmt, so würde es dieser Kraft (sc. dem hyl. Intellekt) bei ihrer Aufnahme der Form, welche sie begreift, passieren, dass sie sich selbst aufnimmt, das aber ist vollendete Absurdität, dass eine Sache sich selbst aufnimmt. Eine solche Absurdität kann sich jedoch nicht ergeben, wenn wir von den separaten Intelligenzen annehmen, dass sie sich selbst begreifen, wir nehmen bei ihnen gar nicht an, dass sie sich selbst begreifen; denn bei ihrem Begreifen handelt es sich nicht um die Aufnahme eines Gegenstandes, den sie vorher nicht besessen hätten. Der hylische Intellekt jedoch wird erst durch die von ihm bei der Aufnahme begriffenen Formen vollendet, und deshalb muss sich bei ihm unbedingt eine Absurdität ergeben, wenn es sich bei dieser Annahme so verhält, wie Themistius sagt. Aber auch aus der Tatsache, dass diese Kraft (sc. der hylische Intellekt) das Nichtsein begreift, wie er etwa wahrnimmt, dass die eine Sache nicht einer anderen inhäriert, oder überhaupt nicht existiert, (aus dieser Tatsache) folgt

---

[1]) Ms. O n. P 722: דקה — sinnlos. Richtig Pa: 721, Riv u. Leipzig: רקה.

[2]) P 722 abweichend: ואולם זאת ההנחה לא תקבל כה שתשיגהו פרטי כמו חענין בצורות הגבדלות.

weder, dass der Grund hierfür sein Begreifen dieser Form ohne die anderen ist (sc. wie bei den anderen hylischen Formen), noch dass er bei umgekehrter Annahme das Nichtsein nicht begreifen könne, weil es keine Form ist, während es doch die Weise dieser Kraft ist, dass sie die Formen begreift, wie wir es in unserem Argumente erwähnten. (Diese Argumentation wäre falsch.) Denn wenn eine Kraft das Sein einer Sache begreift, kommt ihr auch das Begreifen ihres Nichtseins zu, weil das Begreifen des Nichtseins unbedingt derselben Kraft eigentümlich ist, die das Sein begreift, nicht einer anderen, dies ist bei geringem Nachdenken klar. So ist beispielsweise bei dem Gesichtssinne, der die Farbe wahrnimmt, die Wahrnehmung des Nichtseins dieser Farbe nur ein Akzidens (sc. des Gesichtssinnes, so innig hängt Passivität mit Negativität zusammen), und aus diesem Grunde nimmt er auch die Figur wahr, an der die bestimmte Farbe sich befindet, indem er sie (sc. die Farbe) nur von der Seite aus wahrnimmt, denn bis zu ihr hin erstreckt sich die Farbe und verschwindet dann (d. h. nur aus der Kombination zwischen Sein und Nichtsein der Farbe ist die Raumwahrnehmung möglich; mithin ist auch hier die Tiefendimension ein Erfahrungs- und kein Wahrnehmungsurteil [1]). Ebenso verhält es sich mit dem hylischen Intellekt: Da er die Formen wahrnimmt, nimmt er auch ihr Nichtsein wahr. Auf diese Weise begreift er diese Entelechie, ich meine, insofern sie ein Nichtsein involviert (nicht, insofern sie eine Form gleich den übrigen Formen ist). Und auf diese Weise ist nun der hylische Intellekt das Gegenteil der separaten Intelligenzen; denn diese begreifen sich selbst, nichts anderes; aber der hylische Intellekt nimmt sein „Anderes" substantiell wahr, sich selbst aber nur akzidentell. Und da das Begreifen des Nichtseins für diesen Intellekt (sc. den hylischen) keine (besondere) Perzeption ist, so lässt sich offenbar aus unserer Annahme über ihn nicht erweisen, dass „sein sich selbst Begreifen" sich so vollzieht, dass die Sache sich selbst aufnimmt (perzipiert) (sc. wie bei dem separaten Intellekt). Das ist die Absurdität, die sich für Themistius aus dieser Annahme ergibt

[1]) vergl. Lipps, Leitfaden der Psychologie 1903 S. 89. Ueber den apriorischen Charakter der Tiefendimension vergl. Cohen, Aesthetik des Reinen Gefühls Bd. I S. 159.

Wenn jedoch die Tatsache des Themistius Ansicht bestätigen soll, dass bei dieser Entelechie Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein und dasselbe ist, was jedoch bei den hylisch-wahrnehmenden Formen nicht der Fall ist, so lässt sich aus dem Voraufgeschickten leicht erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Dies ist nämlich deshalb bei den anderen wahrnehmenden hylischen Kräften der Fall, ich meine, dass die Perzeption ein anderes als das Perzipierte ist, weil sie ein körperliches Organ besitzen, durch dessen Vermittelung sie die Wahrnehmung perzipieren; deshalb muss sich bei ihnen die Wahrnehmung auf etwas Singuläres erstrecken, so weit es singulär ist, wie vorausgeschickt wurde. Da jedoch die in Rede stehende Entelechie diese Wahrnehmung ohne ihren Träger perzipiert, so kann sie die Sache in ihrer Singularität nicht perzipieren, wohl aber begreift sie die generelle Natur, die eine Mehrheitsbildung nicht zulässt, und aus diesem Grunde ist bei ihr Wahrnehmung und Wahrgenommenes ein und dasselbe.

Wenn jedoch die Ansicht des Themistius dadurch bestätigt werden soll, dass die hylischen Kräfte bei der Wahrnehmung irgendwie affiziert werden, während sich bei dieser Wahrnehmung derartiges nicht findet, so lässt sich leicht erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Denn dies ist bei den anderen hylischen Kräften nur deshalb der Fall, weil sie ihre Wahrnehmung nur mittels ihres Trägers, des körperlichen Organs, vollziehen; der Träger aber wird dadurch irgendwie affiziert, dass auf ihm eine Spur der Vorstellung des wahrgenommenen Gegenstandes zurückbleibt. Diese Entelechie jedoch perzipiert nichts durch Vermittelung ihres Trägers, wie vorausgeschickt wurde, und deshalb braucht es sich mit ihr nicht ebenso zu verhalten. — Doch sind hierbei von Natur aus Stufen: Es gibt nämlich solche affizierten hylischen Kräfte, deren Träger durch ihre (sc. entsprechende) Ursache richtig affiziert wird, wie dies bei jenen affizierten hylischen Kräften der Fall ist, welche in den Elementen und den aus ihnen sich zusammensetzenden gleichartigen Teilen sind; und es gibt solche, deren Träger nicht gänzlich[1]) affiziert werden, wie dies bei den empfindenden

[1]) vgl. hierzu: Kaufmann, Die Sinne S. 61, Anm. 63.

Kräften zutrifft; auch in dieser Hinsicht gibt es Stufen, wie im Buche der Seele erwiesen wurde, bis der Inhalt (sc. der Wahrnehmung) schliesslich zu einer affizierten Kraft gelangt, deren Träger durch seine Verursachung (sc. des Inhalts) überhaupt nicht affiziert wird, wie dies bei der Entelechie der Fall ist — gemäss der Meinung des Alexander.

Wenn jedoch der Umstand, dass diese Entelechie unser Specificum (הבדל) bildet, die Ansicht des Themistius bestätigen sollte, so lässt sich durch geringe Ueberlegung erweisen, dass hierdurch Alexanders Ansicht nicht beseitigt wird. Denn Alexander sagt nicht, dass diese Entelechie unsere Form ist, wohl aber, dass der Träger dieser Entelechie insofern unsere Form ist, als in ihm diese Entelechie existiert. Aber der Träger dieser Entelechie ist ein Aktuales, wie etwa die Seele oder eine ihrer Kräfte; bei der Seele (sc. an sich) jedoch oder bei einer ihrer Kräfte, die als Träger dieser Entelechie angenommen werden, findet sich keine Verbindung mit der Entelechie, obgleich sie bei einigen Lebewesen existiert (sc. die Seele). Wenn es sich aber so verhält, so können wir offenbar annehmen, dass der Träger dieser Entelechie insofern unsere Form ist, als die Entelechie mit ihm verbunden ist, woraus sich nicht die von uns in diesem Argumente erwähnte Absurdität ergibt (sc. also die Entelechie als solche ist nicht unsere Form bezw. unser Specificum).

Wenn jedoch des Themistius Ansicht dadurch bestätigt werden soll, dass der Träger der anderen Entelechien die Form erst perzipiert, nachdem sie von der Entelechie realisiert ist (mithin also doch die Entelechie und nicht der Träger den Ausschlag für die Formbildung gibt, und demnach die Entelechie, und nicht der Träger unser Specificum bildet), so behaupte ich, dass aus diesem Grunde Alexanders Ansicht nicht wirklich beseitigt wird. Denn man könnte sagen, darin spezifiziert sich eben unsere Entelechie von den übrigen; denn kategoriale [סוג] Bestimmungen brauchen nicht von allen Einzelinhalten[1]) dieser Kategorie [סוג][2]) gleichmässig zu gelten, das ist selbstverständlich.

---

[1]) Ms. O, Riv und Leipzig: לא יחויב שיצדק באחד מהם — sinnlos. Richtig bei Pa 722: לא יחויב שיצדק באחד מהם מה שיצדק על השאר.

[2]) סוג = γένος = جنس.

Und ferner: Da doch offenbar die Entelechie als solche einen Träger haben muss, denn die Potentialität (sc. die Entelechie) ist etwas nicht Isolierbares, so hindert nichts, dass bei unserer Entelechie[1]) folgende Disjunktion (חלוקה) Platz greift: Entweder ist ihr Träger ein Körper oder eine Seele oder ein Intellekt.[2]) Wie es aber auch sein mag: Sie muss ihre Perzeption ohne Träger vollziehen, weil sie bei ihrer Perzeption mit keinerlei Form verbunden sein darf. Wie aber auch der Träger in diesen Disjunktionen (sc. ob Seele oder Körper oder Intellekt) bestimmt werden mag: Sie (sc. die Entelechie) muss die Perzeption in Verbindung mit der Form vollziehen, denn der Körper kann nicht ohne Form sein, und die Seele und der Intellekt sind die Form selbst. Wenn es sich aber so verhält, so ist es bei dieser Entelechie unmöglich, dass ihr Träger die von dieser Entelechie realisierte Form perzipiert, das aber ist das Gegenteil von dem, was man aus dieser Behauptung des Themistius folgerte.

Wenn jedoch die Tatsache des Averroes Ansicht bestätigen kann, dass sich bei der Annahme einer materienlosen Entelechie eine Absurdität ergibt, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius gänzlich beseitigt, wie wir dies bei unserer Anführung dieses Arguments erwiesen haben. Wenn aber jemand sagt: die Existenz einer separaten Entelechie sei ebenso wenig unmöglich wie die Annahme separater Formen bei den Himmelskörpern, denn die Form gehört zur Kategorie der Relation (מאמר המצטרף), d. h. sie steht ebenso zur Materie in Beziehung wie die Entelechie[3]), und wenn es nun Formen gibt, die nicht zur Kategorie der Relation gehören (sc. wie bei den Himmelskörpern), so wäre auch die Existenz einer Entelechie nicht unmöglich, die sich nicht mit der Materie verbindet, wie dies auch Averroes in einigen seiner kleinen Abhandlungen (رسائل)[4]) behauptet, um diesen Zweifel von Themistius fernzuhalten — so erwidern wir ihm: Unsere Meinung über den separaten Charakter dieser Formen beseitigt keineswegs den Charakter der Relation, der zwischen Form und Materie dieser Formen obwaltet, wohl aber bilden sie (sc. die sep. Formen) in bestimmter Weise ihre (sc. der Himmelskörper) Vollendungen,

---

[1]) Ms. P 722 בזאת העניין. — [2]) Ms. O und Pa 722: או שכל.

[3]) Ms. O und P 722: כמו שהכנה מצטרפת לחומר.

[4]) Episteln, vgl. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen S. 203 Anm. 704.

d. h. die separaten Formen sind in gewisser Hinsicht die Vollendungen der Himmelskörper, und gleichwohl nennen wir sie „separat", weil sie nicht ihre spezifische Funktion, d. i. das Begreifen, durch ein körperliches Organ ausüben. Wenn wir jedoch von der Entelechie annehmen, dass sie von der Materie getrennt ist, so haben wir doch die Relation absolut beseitigt, die zwischen der Entelechie und jener Sache besteht, die sie (sc. die Entelechie) anzunehmen[1]) pflegt. Und ferner: die Annahme separater Formen ist eine Sache, deren Notwendigkeit doch erwiesen wurde, hier aber zwingt uns nichts zur Annahme dieser separaten Entelechie. Wenn jedoch dadurch die Ansicht des Averroes bestätigt werden kann, dass sich bei der Annahme im Sinne des Themistius eine Absurdität ergibt, indem nämlich die erste Vollkommenheit in uns ewig, während die letzte vergänglich wäre, so wird hierdurch die Ansicht des Themistius nicht unbedingt beseitigt, denn es ergibt sich nicht aus unserer Annahme, dass der erworbene Intellekt vergänglich ist, wie wir dies nachher erweisen werden. Jedoch nach Themistius[2]) ergibt sich diese Absurdität akzidentell, weil er bei dem erworbenen Intellekt zugibt, dass er vergeht, da er doch meint, dass der erworbene Intellekt deshalb vergeht, weil er entsteht; hat doch Aristoteles in seinem Werke περὶ κόσμου erwiesen, dass alles Entstehende vergänglich ist.

Vierter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der früheren Philosophen über das Wesen des Intellekts erwähnt und erwiesen haben, dass die Ansicht des Themistius absurd ist, müssen wir nun die einzelnen übrigen Ansichten untersuchen, bis wir die richtige finden, sei es eine von ihnen oder eine andere. Wir beginnen nun unsere Untersuchung mit der Ansicht des Averroes; denn er ist es, der da meint, die wichtigste dieser Ansichten sei, zu welchem Zwecke von Natur aus der hylische Intellekt existiert.

Wir behaupten nun: Wird das Wesen des Intellekts so angenommen, wie es bei Averroes geschieht, so ergeben sich

[1]) Pa 722 richtig: שיקבלה O, Riv. und Leipzig falsch: שיקבלהו.
[2]) Themistius, ed. Heinze a. a. O.

hieraus viele Trugschlüsse, denen man in keiner Weise entrinnen kann. Erstens. Es würde sich doch ergeben, dass das Studium philosophischer Probleme, deren Zweck nicht praktisch ist, sinnlos wäre[1]). Denn wenn sich in ihnen kein Hinweis auf die menschliche Glückseligkeit findet, ich meine, auf die Unsterblichkeit des Intellekts, so ist erwiesen, dass sie keinerlei Nutzen in sich bergen, denn wäre ein solcher vorhanden, so könnte er nur in der menschlichen Glückseligkeit (Jenseits) oder in den lebenden Körpern (Diesseits) sein, ein Drittes gibt es nicht. Wenn es sich aber so verhält, so haben sie offenbar bei Abwesenheit eines Nutzens in den lebenden Körpern überhaupt keinen Nutzen, weil doch angenommen wurde, dass sie keinerlei Beziehung zur seelischen und körperlichen[2]) Glückseligkeit haben. Dass sie jedoch keinen Nutzen für das Leben der Körper haben, ist klar: Denn es ist nicht nur in ihnen kein körperlicher Vorteil, vielmehr haben sie (sc. die Philosophen) das Streben nach ihrem (sc. der Intelligibilia) Besitz — trotzdem sie das Gute (sc. das physische) des Lebens schmälern.[3]) So finden wir[4]) bei den nach dem Besitze dieser Intelligibilia strebenden Philosophen, dass sie sich den Annehmlichkeiten der physischen Lebensgüter nicht zuwenden und von ihnen nicht einmal das absolut Notwendige für sich akzeptieren. Wenn aber jemand sagte: Die Kraft zum Begreifen der Intelligibilia wurde uns deshalb eingepflanzt, damit sie die Prinzipien jener praktischen Arbeiten sind, deren wir für die Zurüstung unserer Lebensangelegenheiten bedürfen, und deshalb wiesen sie von dieser Seite einen Vorteil (sc. einen physischen) auf, so erwidern wir ihm, dass dies falsch ist, denn es gibt doch spekulative Arbeiten ohne irgendeine Bedeutung für die praktische Seite. Und ferner: Bei dieser Annahme wären die praktischen Arbeiten bedeutungsvoller als die spekulativen, weil sie doch deren Ziel bilden, dies ist

---

[1]) Ms. O אשר אין תכליתם לצד המעשה Riv. u. Leipzig: עד תמעשה Pa 722 בענינים העיונים ריל בהשארות השכל . . . הוא טבואר שאין בהם תועלת כלל כי אם היה בהם תועלת היה בהכרח . . .

[2]) Ms. O und P fehlt והגופיות.

[3]) Ms. O שיעין die Lesart ist wohl anf einen Schreibfehler zurückzuführen. Vgl. das arab. عاق.

[4]) Pa 722 עד שכבר יקרה.

aber das Gegenteil unserer Bestimmung: Denn wir finden bei jedem Menschen, dass den spekulativen Weisheiten eine grössere Dignität als den praktischen eigen ist, und wir sehen, wie wir bei dem Geringen, das wir von diesen geistigen Arbeiten erfassen, von grösserer Freude erfüllt sind als bei dem Vielen, das wir an körperlichen Arbeiten erledigen — so dass sich doch ergibt: Die Annehmlichkeit und Freude, die wir bei der Bewältigung einer praktischen Arbeit empfinden, steht in keinem Verhältnis zu der Freude und Annehmlichkeit, die uns beim Begreifen spekulativer Dinge erfasst. Ebenso finden wir, dass die Natur uns, die Gemeinde der Menschen, weit mehr mit der Sehnsucht nach Spekulation als nach praktischer Tat ausgerüstet hat. Dies alles beweist, dass unser spekulativer Teil nicht um des praktischen willen vorhanden ist. Und da nun dieser konditionale Syllogismus [ההקיש התנאי] für uns feststeht — ich meine, wenn diese Intelligibilia keinen Hinweis auf die Glückseligkeit der Seele enthalten, so haben sie überhaupt keinen Zweck — so behaupten wir nochmals: Nach der Methode des Averroes können die spekulativen Dinge keinen Hinweis auf die menschliche Glückseligkeit enthalten. Denn das Sichvereinigen mit dem aktiven Intellekte (coniunctio intell.), das doch nach Ansicht des Averroes die menschliche Glückseligkeit bedeutet — und sie ist es ja auch in bestimmter Hinsicht wirklich, wie wir es erweisen werden — vollendet sich nach dieser Annahme für jeden Menschen, wenn er stirbt, mag er ein Tor oder ein Weiser sein, denn dann löst sich seine Verbindung (sc. des hyl. Int.) mit unserem Intellekt, und der hylische Intellekt wird dann wieder in jeder Hinsicht zum aktiven Intellekte. Wenn es sich aber so verhält, ich meine nämlich, dass sich der Vordersatz [הקודם] dieses konditionalen Syllogismus nach dieser Annahme ergibt, so ergibt sich auch der Nachsatz [נמשך], dass unser Streben nach dem Besitz dieser Intelligibilia eine eitle Mühe ist. Das aber ist vollkommene Absurdität, denn wenn es sich so verhielte, so hätte uns die Natur mit dem Vermögen, die spekulativen Dinge zu begreifen, umsonst ausgestattet, und ebenso zwecklos hätte sie uns die Sehnsucht nach ihrer Perzeption verliehen. Das aber ist alles falsch; denn die Natur verfährt nicht zwecklos. Und ferner: Verhielte es sich so, so hätte uns die Natur eine

Kraft[1]) verliehen, die bei ihrer völligen Zwecklosigkeit im Gegensatze zu ihrer[2]) (sc. der Kraft) eigenen Existenz stände, wie vorausgeschickt wurde, dies aber entspricht nicht der Natur; wohl aber sehen wir, dass sich die Natur auf alle mögliche Weise bemüht, den einzelnen Dingen Kräfte zu verleihen, die ihre Existenz so lange als möglich in der vollkommensten Art konservieren.[3])

Zweitens: Wenn der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch wäre, und ihn der aktive Intellekt zur Aktualität hinführte, wie dies Aristoteles erwiesen hat, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass eine Sache sich selbst von der Potentialität zur Aktualität hinführte, das aber ist absoluter Widersinn.

Drittens: Es würde sich doch nach der Ansicht des Averroes für den numerisch einen Intellekt ergeben (sc. hyl. u. akt. bilden eine Einheit), dass in ihm die sublunarischen [בכאן] spekulativen Intelligibilia in potentia und in actu gleichzeitig existieren. Denn nach dem, was aus dem aktiven Intellekt erwiesen ist, führt er den hylischen Intellekt in uns durch Begreifen dieser Intelligibilia aus der Potentialität zur Aktualität hin, und in der Physik ist doch erwiesen, dass alles, was ein anderes aus der Potentialität zur Aktualität hinführt, in seiner Aktualität eine Aehnlichkeit mit dem hat[4]), was potentiell an dem Affizierten existiert, und nur auf diese Weise ist ihm die Hinführung zur Aktualität möglich. So macht beispielsweise das Feuer das Potentiell-Warme nur dadurch aktuell-warm, dass es selbst aktuell-warm ist. Diese Prämisse ist als wahr erwiesen, die hierbei auftretenden Zweifel sind in der Physik und Metaphysik gelöst. Mithin ist erwiesen, dass der aktive Intellekt den hylischen Intellekt nur deshalb durch Begreifen der Intelligibilia von der Potentialität zur Aktualität hinführt, weil sie bei ihm in actu sind, während sie der hylische Intellekt insofern empfängt, als sie bei ihm in potentia sind. Wäre nun der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch

---

[1]) Ms. P 722: מבע O. Riv. und Leipzig כח.

[2]) Ms. O u. P למציאותינו. Riv. und Leipzig למציאותו.

[3]) Gersonides teilt hier des Aristoteles Ansicht von dem Primate des Zweckes: Der Zweck ist die Substanz.

[4]) Ms. P 722 richtig: דומה למה שנמצא. Riv u. Leipzig: דומה שנמצא.

— wie dies Averroes meint — so würde sich ergeben, dass auch die anderen Intelligibilia [der Einheit[1])] (sc. העיונית) gleichzeitig potentiell und aktuell in ein und demselben Intellekte wären, das ist aber vollkommene Absurdität. Wenn aber jemand sagt, dass sich diese Aporie nicht unbedingt aus dieser Annahme ergibt, da es nämlich die imaginären Formen seien, in welchen diese Intelligibilia in irgend einer Art in actu existieren, nicht aber der aktive Intellekt, diese aber bilden eine derartige Stufe der von uns perzipierten Intelligibilia, dass sie sich zu diesen verhalten wie das sinnlich Wahrgenommene zum Sinne, während sich der aktive Intellekt zu diesen Intelligibilien verhält wie das Licht zur Perzeption der Farben, und würde sich hieraus nicht jene Absurdität ergeben — so erwidern wir ihm: Es genügt nicht, dass die imaginären Formen die uns inhärierende Entelechie von der Potentialität zur Aktualität hinführen, weil in ihnen die Intelligibilia nicht in actu, sondern in potentia sind; ich meine nämlich: Sobald aus der imaginären Form jene hylischen Attribute abstrahiert werden, durch welche sie individualisiert wird, so ist in ihr ein Intelligibiles in actu, denn die generelle Natur existiert in dem Individuellen in potentia, wie dies Aristoteles[2]) in seiner Metaphysik (7, 11. 7, 15. 8, 2. 7, 4) erwiesen hat. Deshalb musste hier Aristoteles den aktiven Intellekt hineinbringen, der die imaginären Formen zu Intelligibilien in actu erhebt, während sie vorher nur solche in potentia waren. Im Folgenden wird ja erwiesen, dass im aktiven Intellekte (sc. und nicht in den vorstellenden Formen) die Intelligibilia in actu existieren — entsprechend unserer Annahme. Es wird nämlich später doch erwiesen, dass nach unserer Annahme in dem aktiven Intellekte die Intelligibilia in actu sind, denn es wird nachher ja erwiesen, dass der aktive Intellekt die intelligibile Ordnung der Sublunaria (אשר בכאן) bildet, und deshalb müssen in ihm in irgend einer Weise die Intelligibilia existieren. Und ferner: Es existiert doch in dem aktiven Intellekte jene Offenbarung, von welcher nicht behauptet werden kann, dass sie in unseren vorstellenden Formen existiert, das sind nämlich jene Offenbarungen, die von ihm aus durch Traum oder Zauberei an den Menschen gelangen.

---

[1]) Ms. O u. P התאחדות Riv. und Leipzig האחרות. — [2]) ed. Bekker.

Viertens: Wäre der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch, so müssten Dinge verschiedener Definitionen eine numerische Einheit bilden, das ist aber vollendeter Widersinn. Denn nachdem die Wahrnehmung durch eine als Intellekt definierte Instanz [1]) gewonnen wird (حس), und es dem Charakter des hylischen Intellekts entspricht, dass er die Sublunaria wahrnimmt, nicht aber den aktiven Intellekt, während es dem Charakter des aktiven Intellekts entspricht, dass er sich selbst begreift, nicht aber die sublunarischen Intelligibilia, wie dies Averroes bei dem hylischen Intellekt ausführt, so ist offenbar die Definition des aktiven Intellekts und sein Wesen grundverschieden von dem Wesen des hylischen Intellekts. Nehmen wir nun an, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, so würde sich ergeben, dass zwei Dinge verschiedenen Wesens (מהות=גדר)[2]) ein und dasselbe der Zahl nach wären, das ist aber vollkommen absurd, denn sie können nicht einmal eine Einheit der Gattung, geschweige denn eine solche der Zahl bilden.

Fünftens: Die Meinung des Averroes, dass der aktive Intellekt sich selbst akzidentell insofern nicht begreift, als er mit uns verbunden ist, kann auf zwei Arten verstanden werden: Entweder begreift er sich deshalb überhaupt nicht, weil er ständig mit uns verbunden ist, dann wäre die Ursache seines Sichnichtbegreifens etwas Aeusseres, Zufälliges, oder er begreift sich ständig, aber er begreift sich nicht von seiten seiner Verbindung mit uns, wohl aber von seiten seiner selbst — dann aber stände diese Meinung auf ein und derselben Stufe mit der Meinung dessen, der da sagt: Wer zu einer bestimmten Zeit ein Haus baut, baut es nicht, insofern er ein Mensch ist, sondern insofern der Bauplan in seiner Seele existiert; „nicht insofern er ein Mensch ist", denn nicht jeder Mensch ist ein Baumeister (sc. der akt. Intellekt wäre dann ebenso einer Veränderung unterworfen, wie sich der gewöhnliche Mensch zum Baumeister verändern kann).

---

[1]) Ms. P 721 לקוחה ברבר בגדר השכל. Alle übrigen Lesarten: לקוחה בגדר השכל.

[2]) ماهية = τὸ τί ἦν εἶναι = τί ἐστι = حدّ. Vgl. Aristoteles, Physik I, 2 und Prantl, Anm. 8.

Wenn nun Averroes[1]) hierbei der Meinung ist, dass er sich deshalb nicht selbst begreift, weil er ständig mit uns verbunden ist, so fragen wir ihn: Welchen anderen Grund gibt es für die Unmöglichkeit dieser Perzeption als die durch seine Verbindung (sc. mit uns) bedingte Veränderlichkeit seines Wesens? Oder soll ihm etwa die menschliche Natur diese Perzeption verhüllen — wie beispielsweise Plato behauptet, dass die Intelligibilia zur Zeit der Jugend in Feuchtigkeit versinken — wie aber soll dieser Intellekt eine Beziehung zur menschlichen Natur haben, da er doch separat (נבדל) existiert! Und wenn wir schon zugeben, dass ihm die menschliche Natur die Perzeption verschliesst, wie verhält es sich dann damit, dass er durch diese Verbindung die Kraft zu einem solchen Begreifen erhält, das gar nicht zu seiner, bezw. des aktiven Intellekts Natur gehört, — nämlich zum Begreifen der sublunarischen Intelligibilia — während er doch dank dieser Verbindung die Fähigkeit nur zu einer solchen Perzeption erhalten darf, die ihm gerade diese Verbindung vereitelt, das ist nämlich die Wahrnehmung seiner selbst, da er sich doch nicht dank dieser Verbindung verändert. Ueberhaupt können wir hierfür nur als Grund annehmen, dass sich der aktive Intellekt durch diese Verbindung substantiell verändert, dies ist jedoch bei ihm unmöglich, da er keinerlei Veränderung annehmen darf, da er doch in jeder Weise von der Materie frei bleibt. Und wenn wir zugeben, dass bei ihm eine Veränderung möglich ist, so ergibt sich hieraus ein anderer nicht geringerer Zweifel, nämlich, es würde doch dann kein aktiver Intellekt vorhanden sein, der seine Virtualität zur Aktualität hinführt, da sich doch der aktive Intellekt durch diese Verbindung derartig verändert hat, dass er wieder zur Entelechie wurde (صار), während es doch unmöglich ist, dass seine erste Existenz mit der seiner veränderten Gestalt eine Einheit bildet. Es ergibt sich auch hieraus, dass in einem Zeitteil nur ein einziger Mensch existiert, weil es nur einen einzigen aktiven Intellekt gibt; und nachdem sich dieser Intellekt zum hylischen Intellekt des Ruben hin verändert hat, wäre es falsch anzunehmen,

[1]) Gersonides entwickelt hier mit ausserordentlichem Scharfsinne alle Antinomien des aristotelischen Nusproblems; vergl. hierzu meine Abhandlung in Cohens philosophischer Festschrift: Das Nusproblem. S. 152 ff.

dass hieraus der Intellekt des Simon hervorgehen sollte, es müsste denn nach dem Tode des Ruben sein, so dass der Intellekt wieder zu dem wird, was er vor der Entstehung des Ruben war, und dann könnte erst der Intellekt des Simon aus ihm hervorgehen — all dies ist aber offenbar absurd. — Wenn aber Averroes in dieser Meinung so verstanden sein will, dass er (sc. der hylische Intellekt) sich ständig selbst begreift, dass er dies aber nicht vermag, insofern er mit uns verbunden ist, so ergeben sich hieraus viele Verkehrtheiten: Entweder es ergibt sich zuerst, dass der hylische Intellekt in seinem Begreifen der sublunarischen Intelligibilia gar keine Bedeutung hat, und dass sein Streben, sie zu begreifen, eitel Mühe ist. Die Erklärung hierfür wäre folgende: Da er doch die Substanz des tätigen Intellekts ständig begreift, und die Substanz des aktiven Intellekts doch die intelligibile Ordnung der sublunarischen Dinge und die Form ist, in welcher sich diese Intelligibilia zur Einheit zusammenschliessen — und das ist doch die vollkommenste Art ihres Seins — (wie dies nachher erwiesen wird), so begreift er also stets die sublunarischen Intelligibilia in der vollkommensten Art, und er wird nicht inhaltsreicher[1]) in seinem Bestreben, die Intelligibilia (sc. die sublunarischen) zu begreifen. Oder — es ergibt sich zweitens, dass der hyl. Intellekt bei der Perzeption der Definitionen des Sinnes gar nicht bedarf, ich meine nämlich bei der vorstellenden Perzeption[2]), und dies ist seine ganz spezifische Wahrnehmung, wie Aristoteles erwiesen hat. Nämlich: Die eigentliche Wahrnehmung setzt sich gleichsam aus dem Intellekt und der Perzeption des Sinnes zusammen. Daher kommt es, dass hierbei der gleiche Irrtum auftritt, der sich beim Sinne geltend macht, wenn er über ein sinnlich Wahrgenommenes urteilt, das gar nicht in sein Ressort gehört, wie wenn wir etwa beim Anblick des Goldgelben urteilen, dass es süss ist, weil wir doch bei dem Honig empfinden, dass er goldgelb und süss ist.[3]) Wie es sich jedoch erweisen lässt, dass nach dieser An-

---

[1]) O und P 722 lesen: ולא יהיה לו עושר בהשרלוחו; Riv. und Leipzig: ולא יהיה לו בהשתדלוחו.

[2]) Ms. P 722: בהשגת הצורות הציורית.

[3]) Die spezifische Sinnesenergie wird von der räumlichen Association verdrängt; vgl. hierzu Kaufmann, Die Sinne, S. 67. In seinen Commentaren

nahme der hylische Intellekt bei der Rezeption der Definitionen des Sinnes gar nicht bedarf, das werde ich nun auseinandersetzen: Da er die Substanz des aktiven Intellektes ständig wahrnimmt, und sich bei dem aktiven Intellekte die Wahrnehmung der Definitionen der sublunarischen Dinge vollzieht, so bedarf er offenbar für die Wahrnehmung der Definitionen nicht des Sinnes — und das ist selbstverständlich absurd. Wenn wir jedoch gesagt haben, dass bei dem aktiven Intellekte das Begreifen der Definitionen sich vollzieht, so ist dies deshalb der Fall, weil sich doch erweisen lässt, dass er über die Kenntnis der intelligibilen Ordnung der sublunarischen Dinge verfügt und zwar in der Form, in welcher die Ordnung eine Einheit bildet. Wer aber generell diese Ordnung kennt, der muss auch ihre einzelnen Teile kennen, denn man kann nicht eine zusammengesetzte Sache kennen, ohne von den Elementen Kenntnis zu haben, aus welchen sie sich zusammensetzt.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so hat er auch die Vorstellung von der intelligibelen Ordnung der einzelnen Gegenstände, nur stützt sich sein Wissen hiervon (sc. von der Ordnung) nicht auf die einzelnen Individuen[2]), wie wir etwa sagen: Jeder Mensch spricht, und jedes Lebewesen fühlt. Der Grund hierfür ist: Der aktive Intellekt erwirbt seine Kenntnis, die er von dieser Ordnung hat, nicht von den Individuen, aber die existierenden Individuen erwerben ihre Existenz von der Kenntnis, die der aktive Intellekt von dieser Ordnung hat. Deshalb sagen wir nicht, dass der aktive Intellekt die Perzeption der wahren Intelligibilia in derselben Weise vollzieht, in welcher sie der hylische Intellekt erwirbt,

---

zu Exod. 20, 15 und Eccl. 11, 7 (cit. bei Kaufmann a. a. O. Anm. 75) leitet Gersonides das „Vicariieren der Sinnesbezeichnungen" aus dem Gemeinsinne ab. Vgl. auch Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina ZDMG 29, 359.

[1]) Hier wirkt der falsch verstandene Platonismus durch, nach welchem die Ideen als die Universalia das Primäre gegenüber den Einzelheiten bedeuten. Siehe S. 50 Anm. 1. Vergl. Avicenna, Metaphys. VIII, 6 ed. Horten S. 520 ff. Carra de Vaux, Avicenne S. 225, ferner: Schahrastani ed. Haarbrücker S. 251.

[2]) Ms. P 722: שלא תסמך ידיעתו בו אל האנשים הפרטים הנמצאים כמו הענין בהשגתינו האמיתית זו שהיא סמיכה אל האישים הנמצאים כאמרנו שכל אדם . . . Diese Lesart ist einleuchtender als die übrigen. Zur Sache vergl. Averroes, destr. destr. Ven. 1552, S. 62b.

sondern er hat die Perzeption der Definition unbedingt, — wie wir erwiesen haben — denn das Wissen von ihnen (sc. den Definitionen, sc. den wahren Intelligibilien) stützt sich nicht auf die existierenden Individuen.[1])

Oder drittens: Obgleich uns Averroes sagt, dass nach seiner Meinung dieser Intellekt (sc. der hyl. Int.) ständig den aktiven Intellekt begreift, und dass dies nur insofern nicht der Fall ist, als er mit uns verbunden ist, so ist es doch notwendig, dass der aktive Intellekt der Veränderung[2]) anheimfällt. Würde sich nämlich der aktive Intellekt kraft dieser Verbindung nicht verändern, so fragen wir Averroes: Was für eine Natur ist dies, die der aktive Intellekt durch diese Verbindung insofern erwirbt, als er die sublunarischen Intelligibilia begreift, während es doch in seiner Natur nicht liegt, sie zu begreifen? Denn in Wirklichkeit hat er nach dieser Annahme nur deshalb diese Natur, weil er mit unserer Seele verbunden ist, und so verfügt er über Specifica, die denen der empfindenden Seele und des aktiven Intellekts gemein[3]) — משותפות — sind, ich meine, er begreift die sublunarischen Intelligibilia, die doch gleichsam aus dem Sinn und dem Intellekte zusammengesetzt sind, wie dies im Commentare des Averroes zum Buche der Seele erwiesen ist. Wenn es sich aber so verhält, so möchte uns doch Averroes offenbaren, was für eine Zusammensetzung es ist, aus welcher sich die Entstehung dieser Natur des

---

[1]) Zum Verständnis dieser Theorie siehe Endnote A.

[2]) s. Kaufmann, Die Sinne S. 60 ff. Anm. 62 u. 63, ferner: Attributenlehre S. 200 Anm. 176 und 177; danach wird bei der Wahrnehmung der Wahrnehmende verändert, bewegt durch das Wahrgenommene. Vergl. Munk, Mélanges, S. 445 ff., ferner Görland, a. a. O. S. 190 ff. Besonders S. 192: „Die Wahrnehmung scheint eine Veränderung zu sein." Ferner S. 194 ff.: „Nirgends im Aristoteles wird man diesen Gedanken des Influxus der Form eines Körpers auf einen andern nachweisen können; der Begriff des δεκτικόν ist Bezeichnung der materiellen Possibilität, respektive der formalen blossen Potentia, bedeutet also nur die Möglichkeit, von einem anderen Körper affiziert zu werden. . . . So ist sogar der Verstand (νοῦς) im δεκτικόν der Formen. . . ." Ueber den Unterschied zwischen Possibilität — ἐνδέχεται — אפשרות und Potentia — δύναμις — כח vergl. auch Hercz a. a. O. S. 16 Anm. 26, Munk, Guide II, 20 Anm. 3.

[3]) Ueber שתוף und חלוף siehe Munk, Mélanges, S. 22 Anm. 4. Ueber שתוף חשם siehe Hercz a. a. O. S. 8. Anm. 10 a.

aktiven Intellekts ergibt, ob sie der Natur jener Composita entspricht, deren Zusammensetzung assoziativ (sc. rein äusserlich) ist, [שכנות=Anlagerung=سكن] — ich meine, trotz der Zusammensetzung verharrt jedes einzelne Ding in seiner aktualen Identität — oder ob sie den Composita mit „gemischter" Zusammensetzung entspricht, dass sich so nach Vollzug der Zusammensetzung kein Teil in seiner aktualen Identität erhält. Sagt er uns nun, dass ihre Natur den Composita mit assoziativer Zusammensetzung entspricht, so erwidern wir ihm, dass durch diese Art (sc. der Zusammensetzung) bei keinem jener Dinge eine Natur entstehen kann, die es nicht schon vor der Zusammensetzung besessen hätte. Wenn es sich aber so verhält: Woher erwirbt dann der aktive Intellekt bei dieser Zusammensetzung jene Kraft, die doch ausserhalb seiner Natur liegt, ich meine, die Kraft zum Erwerb der sublunarischen Intelligibilia? Das möchte ich wohl wissen! Denn die in ihm entstehende Natur kann nicht durch diese Zusammensetzung entstehen, wenn sie so angenommen wird wie vorhin (sc. assoziativ). Wenn er uns aber sagt, dass sie den Composita mit Mischungskomposition entspricht, dann muss doch der hylische Intellekt unbedingt ein anderer als der aktive Intellekt sein, denn die gemischten Dinge existieren nicht in der Mischung [1]) nach der

[1]) Ueber den Unterschied zwischen שכנה — nach Delitzsch — Anlagerung und מזג vergleiche Israeli, ed. Fried. ספר היסודות, S. 43 ff., ferner Ahron ben Elia's עץ חיים, cap. III und IV. In der Anlagerung der Atome kommt die Weltanschauung der Corpuscular-Physik zu Worte; in der Mischung die der Philosophen. S. Aristoteles Phys. 231 a 23. Metaphys. 1082 a 20. 1015 b 16, b 36, ferner: de gen et corr. 321 b, dazu Prantl Anm. 36, 327 b, dazu Prantl Anm. 56. Ueber das Mischungsproblem bei den Stoikern vergl. Zeller, 3, 1 (4. Aufl.) S. 100, 101, Anm. 4. Ueber die 4 Arten der Mischung — *παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις, σύγχυσις* — S. 129 Anm. 2. S. 130 ff. S. 148. Ueber dasselbe Problem bei Alfarâbi c. XIX عيون المسائل bei Schmölders, Documenta S. 32 وحقيقة المزاج هو تغيّر الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضدّ الى ضدّ وتلك هى الناشية من القوى الاصلية وتاثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة . . . . Bei Avicenna s. Landauer a. a. O. S. 380 ff., dazu die Anmerkungen, insbesondere vergl. Anm. 6, in welcher sich L. mit Munk, Guide II, 148, auseinandersetzt. Landauers Ansicht wird durch die Theorie der Stoiker bestätigt, bei welchen die *παράθεσις* der aristotelischen *σύνθεσις* entspricht. Vergl. auch Avicenna, Metaphysik II, 2. Vergl. ferner Dieterici, die Natur-

Zusammensetzung aktualiter, das ist aber das Gegenteil von dem, was Averroes inbezug auf diesen Intellekt angenommen hat, zumal sich hieraus ergäbe, dass sich der aktive Intellekt substantiell verändert (sc. von der Aktualität in die kompositive Potentialität), doch dies ist in keiner Weise möglich. Wenn dies aber alles falsch ist, so ist erwiesenermassen auch des Averroes Annahme über den hylischen Intellekt falsch.

Sechstens: Wenn der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch wäre, und nur von seiten seiner Verbindung mit uns die Kraft zur Wahrnehmung der sublunarischen Intelligibilia erhielte, wie dies Averroes annimmt, so müsste folgende Disjunktion (חלוקה) Platz greifen: Entweder bildet er durch seine Verbindung mit uns numerisch eine Existenz — und das ergibt sich aus den Worten des Averroes; denn der numerisch eine Intellekt, d. h. der aktive Intellekt, hat nur zwei Seiten: Entweder ist er mit uns verbunden, oder er ist nicht verbunden — oder er bleibt von seiten seiner Verbindung mit uns eine numerische Vielheit von Existenzen. Bei der Annahme jedoch, dass er trotz seiner Verbindung mit uns nur eine Existenz bildet, müssten doch alle hylischen Intellekte der verschiedenen Menschen eine Einheit bilden, und sie (sc. die Menschen) zu ihnen (sc. den hylischen Intellekten) von seiten der numerischen Einheit in Beziehung gesetzt werden. Wenn es sich aber so verhält, so würde sich hieraus bei dem numerisch Einen ergeben, dass es die Gegensätze gleichzeitig von seiten der Einheit aufnimmt, und das ist vollendete Absurdität. Da nämlich der Intellekt des Ruben ein Intelligibeles begreift, welches der Intellekt des Simon nicht begreift oder irrig be-

---

anschauung und Naturphilosophie der Araber im X Jahrh. S. 61 ff., die Anthropologie der Araber S. 2 ff. Ueber die letzten Erwägungen dieser Theorie s. Zeller a. a. O. S. 130 ff. Anm. 2 und S. 148. Ueber die astrologischen Motive Dieterici, Naturanschauung a. a O. Ueber den Mischungscharakter des hyl. Intellekts bei Alexander von Aphrodisias s. Günsz, die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt S. 16 ff., Anm. 19. Siehe ferner Israeli, ספר היכורות ed. Fried S. 40 ff., die von ihm beeinflussten jüd. Religionsphilosophen, insbesondere Juda ha-Levy, Kusari V, 10, ferner den schon erwähnten Ibn Daud, ספר האמונה הרמה c. 6 und Maimonides a. a. O.; auch Ahron ben Elia benutzt ihn als Gewährsmann. Ueber die Mischung bei Empedokles siehe Diels, die Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 8; bei Anaxagoras ibid. Fr. 1 und 21. Vergl. Alex. v. Aphr. ed. Bruns II,213 ff.

greift, so würde sich hieraus ergeben, dass ein und derselbe Intellekt sich gleichzeitig ein und demselben Probleme gegenüber wissend und unwissend verhalten würde. Und ferner: Würde es sich so verhalten, wie müsste ich mich dann wundern[1]), dass sich nicht der Intellekt des Ruben mit der Bearbeitung jener sinnlich wahrgenommenen Dinge befasst, die Simon begriffen hat. Denn bei der Annahme, dass der Intellekt des Sinnes bedarf für das, was er begreift, genügt ihm doch offenbar das, was ein einziges Individuum allein sinnlich empfindet, um für ihn (sc. den Intellekt) das Intelligibile[2]) jenes sinnlich Wahrgenommenen in allen Menschen zu bilden, dies ist aber vollkommene Absurdität! Und wenn wiederum angenommen wird, dass er von seiten seiner Verbindung mit uns eine Vielheit von Existenzen bildet, insofern er ein Spezialverhältnis zu den einzelnen menschlichen Individuen eingeht, so ergeben sich hieraus bestimmte Verkehrtheiten. Zunächst könnte er unmöglich, wie angenommen wurde, separat sein. Denn die separaten Formen spezifizieren sich gegenüber den übrigen Formen dadurch, dass sie nur inbezug auf die Qualität (האיכות, كيفية) eine Pluralität begreifen können, während die hylischen Formen sowohl inbezug auf die Qualität als auch inbezug auf die Quantität (הכמות, كمية) eine Pluralität perzipieren[3]). Ein Beispiel für die qualitative Pluralität enthält unser Satz: Die Form des Pferdes ist eine andere als die des Esels. Und ein Beispiel für die quantitative Pluralität läge in unserem Satze: Die Form dieses Pferdes ist eine andere als die eines zweiten Pferdes. Wenn es sich aber so verhält, und der hylische Intellekt eine quantitative Pluralität begreift — denn nach Annahme[4]) vervielfältigt er sich doch bei der Vervielfältigung der Träger, deren Form er bildet —, so kann er auch nicht separat sein, weil die separate Form bei einer Vervielfältigung der Träger, deren

---

[1]) P. 722 und O.: כמה אני תמה. Riv. und Leipz. אני תמה.

[2]) Riv. u. Leipz. מושכלי, Par. u. Oxf. מושכל — richtig.

[3]) P. 722 corrupt. Gersonides übernimmt die aristotelische Begriffstheorie, nach welcher der Begriff den Ausschluss des Einzeldings bedingt, dieser Theorie hatte sich auch Averroes angeschlossen. Vergl. Hercz, a. a. O. S. 42. Anm. 69. Vergl. Aristoteles, Metaphys. VII, 10 (1031a), dazu Natorp, Platos Ideenlehre S. 389 ff., 1036a, dazu Rolfes, Anm. 26, der freilich weder Plato, noch Aristoteles, noch Natorp gerecht wird. Siehe Endnote A.

[4]) P. 722 fehlt הונח.

Form sie bildet, keine Vervielfältigung eingeht. Dennoch wurde angenommen, dass dieser Intellekt mit dem aktiven Intellekte, der doch separat ist, identisch sei, was doch eine unmögliche Verkehrtheit bedeutet. Und zweitens: Es würde sich doch hieraus ergeben, dass der aktive Intellekt, der numerisch nur einer ist, eine Vielheit bildet, und nicht allein eine Vielheit, sondern eine unendliche [בלתי תכליתי] Vielheit. Denn bei der Annahme, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, und demgemäss die hylischen Intellekte eine unbegrenzte Vielheit bilden, müsste doch auch der eine aktive Intellekt erwiesenermassen eine unendliche Vielheit bilden, und dies wäre der Gipfel der Absurdität. Das also hielten wir für nötig von jenen Absurditäten zu erwähnen, die sich nach Ansicht des Averroes ergeben. Es gibt freilich ausser den von uns erwähnten Absurditäten noch andere. Indes, was wir erwähnten, reicht aus, diese Ansicht für absurd zu erklären.

Jedoch die Ansicht, die wir von einigen späteren Philosophen erwähnten [ישואת הכנה הוא שכל נברל הווה בעצמו לא מדבר], ist gleichfalls aus vielen Gründen absurd. 1. Denn bei ihrer Annahme ergibt sich doch eine contradictio [1]). Sie nehmen an, dass die Form separat ist[2]). Wenn sie aber separat ist, kann sie keine numerische Vielheit aufnehmen. Wenn es sich aber so verhält, und doch beispielsweise die jetzt entstehende Form des Ruben mit der Form des jetzt existierenden Simon, der aber vor der Entstehung des Ruben existierte, identisch wäre, so muss doch ebendieselbe Form des Ruben vor ihrer Entstehung existiert haben, und so liesse sich bei jedem einzelnen menschlichen Intellekt erweisen, dass er vor seiner Entstehung existierte [3]). Derartiges aber entsteht nicht, und es wurde ja angenommen, dass ein solches Entstehen verfehlt ist, ich meine, dass das Nichtentstandene entstanden ist. 2. Da sie doch annehmen, dass der numerisch eine Mensch zwei Entstehungen hat, nämlich eine spontane Entstehung des hylischen Intellekts und eine andere für die menschliche Materie, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass der numerisch eine

---

[1]) O u. P: שתסתר נפשה. Riv. u. Leipz.: נפשם.

[2]) P 722: נברלת והווה ולפי. O, Riv. u. Leipz.: נברלת והנה לפי.

[3]) Die Stelle von „und“ bis „erweisen“ fehlt bei P 722.

Mensch eine aktuelle Vielheit bildet[1]), weil jeder einzelne seiner Teile selbständig und separat existiert. Die Sache (sc. das Wirkliche) nämlich bildet eine Einheit der Zahl nach, selbst wenn sie der Definition nach eine Vielheit bildet — wegen der Einheitsbildung zwischen den Teilen der Definition. Es ist nämlich der eine der Definitionsteile die Vollendung[2]) des anderen und existiert in ihm, und deshalb ist eine potentielle Vielheit gleich einer aktuellen Einheit, wie dies in der Metaphysik [VII, 14 (1039a)] erwiesen ist. (כח = גדר) Wenn sich jedoch die Vereinigung zwischen den Teilen der Definition nicht vollzieht (sc. wie im vorliegenden Falle), so ist das Definierte eine Vielheit in actu. Diese Absurdität ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt an, dass der hylische Intellekt separat ist und durch sich selbst existiert. Auch für Averroes ergibt sich dies in bestimmter Weise. Denn da er doch annimmt, dass der hylische Intellekt mit dem aktiven identisch ist, und dieser separat ist und durch sich selbst existiert so muss auch der hylische Intellekt separat sein und durch sich selbst existieren; aus diesem Grunde ergibt sich auch für ihn die Absurdität. Es lässt sich übrigens noch in anderer Weise dartun, dass sich aus der Annahme der Späteren die Vielheit des einen Menschen ergibt. Denn erwiesenermassen entsteht aus der Vielheit von Existenzen erst dann eine numerische Einheit, wenn durch deren Totalität eine Einheit entsteht, wie etwa das Feuer mit den übrigen Elementen, von denen jedes einzelne für sich existiert, erst dann eine numerische Einheit bildet, wenn durch ihre Totalität eine Einheit entsteht, wodurch sie zur Einheit werden, wenn sie sich etwa so verbinden[3]) und mischen, dass hieraus eine numerische Einheit entsteht; denn was als numerisch Eines entstanden ist, hat auch nur eine Entstehung (sc. Einheit ist Entwickelung zur Einheit, Aufgabe der Einheitsbildung), und was nur eine

---

[1]) P. 722 corrupt.

[2]) Hier ist שלמות perfectio, ἐντελέχεια; über die zwei Arten von שלמות Munk, Mél. S. 30; ferner Cassel, Cusari, S. 386 Anm. 3; ferner Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion ed. Hannes S. 105b Z. 13 u. S. 28 Anm. 1; de anima 80b, 126b, 144ff.

[3]) O u. P: שיתרכבו, falsch bei Riv. und Leipzig: שיתרבו.

Entstehung hat, ist ein numerisch Eines, und dies ist selbstverständlich. Deshalb muss dasjenige, was mehr als eine Entstehung hat (also Entstehung mehrerer Einheiten), mehr als eine Einheit bilden (sc. der hyl. Intellekt involviert die Entstehung vieler Einheiten — entsprechend den vielen Menschen deren Träger er ist) [1]). — Und ferner: Nach ihrer Annahme, dass der hylische Intellekt entstanden ist und selbständig (spontan) existiert, muss er doch eine bestimmte Form sein. Da er sich nun nach dieser Annahme mit einer der Formen vereinigt, so kann er nicht die anderen Formen begreifen, oder er begreift sie anders als sie in Wirklichkeit sind, wie wir dies früher erwiesen haben [2]); das ist aber offenbar absurd, denn aus der Natur des Intellekts ist doch erwiesen, dass er alle Intelligibilien so wahrnehmen kann, wie sie in Wirklichkeit sind. Dieselbe Aporie ergab sich auch für Themistius, wie wir im Vorhergehenden erwähnten. — Und ferner: Aus dieser Annahme ergibt sich, dass erst dann eine Beziehung [3]) zwischen der Perzep-

---

[1]) P. 722 corrupt. — Die Einheitstheorie, welche hier Gersonides im Anschluss an Aristoteles entwickelt, erinnert stark an das platonische *σύνθεσις εἰς ἕν*. Indessen sieht man sofort, dass es sich nur um die biologische Einheit, nicht aber um die logische handelt. Zur Einheit der Elemente vgl. Ahron ben Elia, S. 9 ff. Die Verbindung des Feuers mit den übrigen Elementen wird auch von Alexander von Aphrodisias ed. Bruns 111, 19 ff. als Typus der Einheit — wenn auch in anderer Absicht — angesehen. Ja, Averroes (109a) verwendet in seiner Abhandlung: Ueber die Möglichkeit der Konjunktion gerade dieses Beispiel für den Erweis einer Ansicht, die das Gegenteil der Meinung des Gersonides bildet. Es spricht deshalb für die Selbständigkeit der Dialektik des Gersonides, wenn er derartig frei über das Beweismaterial seiner Gegner zu schalten vermag.

[2]) Vergl. hierzu Averroes, über die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. (104 b): לפי שהוא אילו היה נשלם בצורה היתה הצורה ההיא אם שתעיקהו מקבול צורות הדברים ואם שתשנה הצורות כאשר קבלם, dazu vergl. Renan, Averroès et l' Averroisme, Paris 1866 S. 134: Le rôle de l'Intellect étant de percevoir les formes des choses il faut qu'il soit lui-même absolument dénué de formes et comme un cristal transparent qui ne laisse passer que l'image des objets. Car s'il avait des formes propres ces formes se mêleraient à celles des objets perçus et altéraient la vérité de la perception. Dazu Anm. 1. Vergl. Munk, Mélanges S. 445 u. Anm.

[3]) Das Wort רשם — رسم — hat sonst die Bedeutung: descriptio. Vergl. Munk, Mélanges S. 108, Anm. 1, ferner Guide S. 91. Mélanges, S. 134 Anm. Vergl. dagegen Steinschneider, Alfarabi S. 75, Anm. 5,

tion der Sinne und der des Intellektes stattfindet, wenn wir die nicht durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstände ebenso begreifen können, wie solche, welche wir durch die Sinne wahrgenommen haben. Denn wie soll das Begreifen der Sinne dem Intellekte gelingen, wenn nicht zwischen ihm und den Sinnen eine Vereinigung besteht? Soll ich etwa dasjenige, was du begriffen hast, begreifen (sc. eo ipso), nachdem du es begriffen hast?

Diese Absurdität ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt an, dass diese Form separat ist und spontan existiert. Sie ergibt sich auch in bestimmter Hinsicht für Averroes, denn aus dem, was er annahm, ergibt sich doch, dass die Form separat ist und durch sich selbst existiert, wie wir dies im Vorhergehenden erwiesen haben. (sc. Wenn der hyl. Intellekt separat ist, so bilden alle Menschen eine Einheit, und die durch die Sinne geschaffene Spezifikation kommt in Fortfall.) Und ferner: Wenn der hylische Intellekt separat ist und durch sich selbst existiert, wie kommt es dann, dass er seine Tätigkeit nicht ausüben kann, sobald die Sinne oder die übrigen perzipierenden Kräfte der Seele ihrer Funktion obliegen? — Müsste denn etwa meine[1]) Tätigkeit behindert sein, wenn du dich mit deiner Tätigkeit abgibst? Ueberhaupt ist erwiesen, dass der Grund hierfür (sc. Enge des Bewusstseins) die Einheit der Seele ist, wie Aristoteles ausführt. Da aber zwischen dem hylischen Intellekte und den seelischen Kräften eine Einheit nicht angenommen wird, so gibt es keinen Grund dafür, dass die Funktion des Intellektes solange unterbrochen wird, als die übrigen Kräfte der Perzeption in ihrer Tätigkeit begriffen sind. Wenn aber jemand sagte, diese Eigentümlichkeit (sc. der Funktionsenge) inhäriere deshalb dem hylischen Intellekte, weil er von

---

Hier wird besonders auf die sachliche Verwandtschaft mit den Ableitungen von أثر (chald. אתר Ort, Spur) hingewiesen. Eine ähnliche Bedeutung würde sich auch finden bei Gersonides a. a. O. V, 8; danach würde רושם dem arab. تأثير = impressio, entsprechen. Zu تأثير bemerkt Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum S. 126: nonum inter praedicamenta occupat locum, plerumque فعل nuncupatum, actio, τὸ ποιεῖν. Vergl. hierzu Malter, die Abhandlung des Abu Hamid Al-Gazzali, Heft I, S. 26, Anm. 51. Vergl ferner Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 313 ff. Anm. 164 u. 165.

[1]) Ms. O richtig: מעולתי. Riva u. Leipz. falsch: מעולתו.

den Sinnen erst die Anfänge[1]) dessen übernimmt, woraus er sein intellektuelles Erzeugnis hervorgehen lässt — so erwidern wir ihm, dass dies offenbar absurd ist, denn nach unserer Beobachtung steht fest: Obgleich er über die Anfänge verfügt, die von den Sinnen aus in einem bestimmten Probleme zu ihm gelangen (sc. wodurch also nach Vollzug dieser Funktion die gleichzeitige Funktionsentfaltung des hyl. Intellekts und der übrigen Kräfte möglich wäre), kann er sich doch nicht der Untersuchung dieses Problemes hingeben, sobald die Sinne von ihrer Tätigkeit ergriffen sind. Die gleiche Absurdität (sc. der Mangel psychologischer Einheit) ergibt sich auch für Themistius, denn auch er nimmt den separaten und spontanen Charakter des [hylischen] Intellekts an. Dies folgt auch in bestimmter Hinsicht für Averroes, da sich doch nach Vorausgeschicktem auch aus seiner Annahme der separate und spontane Charakter des Intellekts ergibt. — Und ferner:

---

[1]) P 722 יוציא. Obgleich התחלה in der philosophischen Kunstsprache Prinzip bedeutet (vergl. Rosenstein, Alfarabi S. 2 u. ff., ferner Munk, Mélanges S. 344 Anm. 2, S. 434 Anm. 4), so hielten wir es doch im vorliegenden Falle mit Rücksicht auf die in Frage stehende psychologische Genese für richtig, die hebr. Urbedeutung beizubehalten. Vergl. Hercz a. a. O. S. 3. Anm. 6. Mit psychologischem Scharfblicke hat hier Gersonides erkannt, dass auch in der elementarsten Sinnesfunktion die Tätigkeit des Intellektes, also die noetische Einheit, nicht auszuschalten ist. Offenbar handelt es sich bei diesen „Anfängen" um kategoriale Bestimmungen (vergl. Alfarabi ed. Rosenstein S. 3), die zwar der Materie inhärieren, deren Abstraktion aber den Gegenstand sinnlicher Rezeption bildet, bei welcher auch nach Alfarabi der hylische Intellekt seine eigentliche Funktionskraft entfaltet. Dieser Meinung scheint sich freilich Averroes nicht anzuschliessen, da er zwischen intellektiver und sensitiver Tätigkeit keine Vermittelung zulässt. De anima III, 11 (S. 136, ed. Ven. 1574) führt er folgendes aus: „Dicamus igitur quod, si posuerimus quod formare per intellectum est sicut sentire, scilicet ex virtutibus passivis, adeo quod prima virtus intellectiva recipiat intellecta et comprehendat ea: quemadmodum virtus sentiens recipit sensibilia et comprehendit ea: necesse est . . . " und ferner 80 b „Idest et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem est in hoc, quod motor est in sensu extrinsecus et in intellectu intrinsecus est . . ." Vergl. auch 146a: Modo autem quia ista intellecta constituantur per duo . . .; ferner Tusi bei Horten S. 184 ff. Rázi ibid. S. 8. Danach könnte freilich התחלה auch Prinzip heissen. Ueber den Unterschied zwischen התחלה und יסוד siehe Israeli, ספר היסודות ed. Fried S. 75.

Es ergibt sich doch nach ihnen (sc. den späteren Philosophen), dass der numerisch eine Intellekt die Gegensätze gleichzeitig aufnimmt. Dies ergibt sich nämlich für sie deshalb, weil doch bei dem von ihnen angenommenen separaten und spontanen Charakter des Intellekts alle existierenden menschlichen Intellekte eine numerische Einheit bilden, denn die separate Form vervielfältigt sich nicht bei der Vielheit der Träger[1]). Unter diesen Umständen aber würde sich aus der Tatsache, dass Rubens Intellekt in einem bestimmten Probleme Bescheid weiss, während sich Simons Intellekt hierin unkundig und irrend verhält, ergeben, dass sich ein und derselbe Intellekt in ein und demselben Probleme gleichzeitig wissend und nichtwissend verhält. — Und ferner: Sie nehmen doch das Gegenteil von dem an, was Aristoteles als Prinzip aufgestellt hat. Denn Aristoteles hat doch ausgeführt, dass die Form nur akzidentell von seiten des Trägers entsteht, sie aber nehmen für diese Form substantielles Sein und Entstehen an[2]). — Und ferner: Die Form kann entweder aus dem Träger oder aus sich selbst entstehen. Entsteht sie nun aus dem Träger, so muss sich dieser so lange verändern, bis die Form aus ihm hervorgeht. Da aber erwiesenermassen alles Veränderliche ein Körper ist, so muss auch der Träger ein Körper sein. Wenn es sich aber so verhält und doch erwiesenermassen[3]) ein Körper sich nicht zu einem Nichtkörper hin verändern kann, so muss diese Form

---

[1]) Bei Maimonides geht dieser Gedanke möglicherweise auf die Mutakalimun zurück. S. Schreiner, der Kalam in der jüdischen Literatur S. 53. Es liegt nahe, dass für Gersonides Aristoteles, Metaph. VII, 8 (1034a) die Quelle bildet: die Materie ist das Prinzip der Individuation. Vergl. Gabirol, fons vitae III, 20 (Munk, Mél. S. 48): „les autres sont divisées par la substance corporelle." Vergl. auch Neumark, Gesch. der jüd. Religionsphilosophie Bd I, S. 313 ff. Ferner Malter, die Abhandlung des Abû Hâmid Al Gazzâlî S. XLVIII: وقد سيف ان الكثرة بالعدد لا تتصور فى نوع واحد الا بكثرة المادة وما ليس فى المادة لو كثر فلا يكثر الا باختلاف النوع Dazu s. S. 81 Anm. 61. Vergl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie S. 281 ff. Vergl. unsere Ausführungen S. 81 Anm. 3.

[2]) Arist. Metaph. V, 8 (1017b), dazu Rolfes, Anm. 16; ferner VI, 2 (1026b ff), VII, 7. Wichtig ist die Gleichung: Privation-Subjekt-Materie.

[3]) Phys IV, 2

selbst ein Körper oder Träger eines Körpers sein. Wenn sie aber andererseits annehmen, dass sie ein separater Intellekt ist, so ist dies eine unmögliche Verkehrtheit. Und nehmen sie wieder an, dass sie von selbst, aus dem Nichts entsteht, und dies scheint auch ihren Worten zu entsprechen, weshalb sie auch dieses Entstehen — Schöpfung [1]) nennen, so ist auch diese Annahme erwiesenermassen absurd, denn es ist doch im ersten Buche der Physik [2]) erwiesen, dass alles Entstehende eines Trägers bedarf, mag sich die Entstehung substantiell oder akzidentell vollziehen.[3]) Und ferner: Da doch diese Form nach ihrem Nichtsein (postea) entsteht, so muss ihrer aktuellen Existenz eine potentielle vorhergehen.[4]) Und da doch die Potentialität[5]) etwas ist, das nicht isolierbar ist, so muss auch ein Träger vorhanden sein, in welchem die Potentialität existiert. Wenn es sich aber so verhält, so kann offenbar nicht angenommen werden, dass die Form aus einem Nichtträger entsteht. Andererseits ist doch früher erwiesen worden, dass diese Entstehung aus einem Träger nicht angenommen werden kann, also ist erwiesen, dass bei einer substantiellen Entstehung der Form weder von einem Träger noch von einem Nichtträger gesprochen werden kann. Also ist es offenbar falsch, dass diese Form substantiell entsteht. Es ist klar, dass sich für diese Annahme ausser den erwähnten noch viele andere Absurditäten finden; indessen genügen die, welche wir erwähnten.[6])

---

[1]) Vergl. Munk, Mélanges S. 444 und Anm. 1. Görland a. a. O. S. 160 ff. Alfarabi, fontes quaest. ed. Schmölders c. 6. Avicenna, Metaphys. VIII, 3

[2]) I, 7.

[3]) Der Träger ist gleich der Möglichkeit-Materie. Schon aus dieser Stelle geht hervor, dass G. an die Ewigkeit der Materie glaubt. Vergl: Zeller II, 2. (3.) Aufl. S. 436; dazu Malter, Die Abhandlung des Abu Hamid Al-Gazzali S. 9, Anm. 15.

[4]) S. Arist. Phys I, 9. de gener. et corr. II, 1. Alfarabi, a. a. O. fontes c 8. Malter, a. a. O. S. 23. u. Anm.

[5]) Vergl. Schmölders, Essai S. 230.

[6]) Dass Averroes derartige Antinomien selbst empfunden und zum Ausdruck gebracht hat, beweisen seine Ausführungen de anima S. 146b: „... haec quidem quaestio valde est difficilis et maximam habet ambiguitatem.“ Ferner 147a, b. 178a, b. S. 148 löst er das Problem der gleichzeitigen Universalität und Individualität des hylischen resp. materiellen Intellektes

Und da doch in bestimmter Hinsicht die Ansichten des Averroes, des Themistius und der späteren Philosophen der Anzahl der Disjunktionsglieder entsprechen, die bei der Annahme, dass der Träger dieser Entelechie ein separater, substantieller Intellekt ist, möglich sind, und doch aus unseren Ausführungen sich erweisen lässt, dass jede einzelne ihrer Ansichten falsch ist, so ist auch erwiesen, dass die Annahme, nach welcher der Träger dieser Entelechie ein Intellekt ist, falsch ist. Dass jedoch ihre Ansichten der Anzahl der Disjunktionsglieder entsprechen, die bei dieser Annahme in bestimmter Hinsicht möglich sind, geht klar aus folgendem hervor: Es kann nämlich bei der Annahme, dass der Träger dieser Entelechie ein Intellekt ist, dieser Träger ihr substantiell inhärieren — wie Themistius und die Späteren meinen — oder akzidentell, — wie Averroes meint. Und es kann ferner dieser

---

dadurch, dass er zwischen den generellen hyl. Intellekt und die einzelnen Individuen die *φαντάσματα* [= *εἴδωλα* = formae imaginales = צורות הדמיונות] einschiebt. Danach gestaltet sich die Lösung folgendermassen: die Vielheit der imaginellen Formen wird durch den aktiven Intellekt aus der Potentialität zur Aktualität hingeführt. In diesem Status der Aktualität bewegen sie den materiellen Intellekt*) resp. werden sie von ihm rezipiert, und das Erzeugnis dieser Rezeption bildet der speculative Intellekt. Demnach besteht nicht — wie bei Alfarabi und Gersonides — eine direkte Verbindung zwischen aktivem und passivem Intellekt. Schwierig bleibt dann die Frage, welche Mission der materielle Intellekt überhaupt zu erfüllen hat? Denn, wenn durch den aktiven Intellekt die vorstellenden Formen aus der Potentialität zur Aktualität hingeführt werden, so werden sie doch bereits aus der Vielheit in die Einheit verwandelt, wodurch doch der materielle Intellekt als Funktionsinstanz gegenstandslos wird. Die Lösung dieser Aporie dürfte darin zu finden sein, dass der aktive Intellekt in seiner Aktivierung der Intelligibilia nicht als teleogisches Einheitsprinzip wirkt, sondern als kausales Motorprinzip; dass damit freilich die Einheit der Erkenntnis gebrochen ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Alfarabi verfährt deshalb viel konsequenter als Averroes, wenn er den aktiven Intellekt nur als kausales Motiv erscheinen lässt (vgl. עץ חיים S. 190). Auch Gersonides verfährt rationeller, wenn er im allgemeinen den aktiven Intellekt nur als Repräsentanten der teleologischen Einheit betrachtet. Inbezug auf die Widersprüche bei Alfarabi s. besonders Steinschneider, Alfarabi, S. 97, Anm. 30.

*) S. 145 „Intentiones namque imaginatae sunt moventes intellectum, non motae“ (Ibn Badja).

intellektuale Träger entweder unentstanden sein — wie Themistius und Averroes meinen, — oder entstanden — wie die Späteren annehmen. Da aber diese Ansichten noch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden können — so wäre etwa bei der Annahme, dass jener Intellekt nur akzidentell ihr Träger ist, die weitere Annahme möglich, dass dieser Intellekt ein anderer als der aktive Intellekt ist; und man könnte ferner auch hier annehmen, dass der intellektuale Träger dieser Entelechie (sc. der mit dem aktiven Intellekte nicht identisch ist) nur akzidentell entstanden ist, und das hat doch keiner der früheren, d. h. dieser Männer[1]), angenommen —, so müssen wir auch in einem zusammenfassenden Abschnitte erweisen, dass der Träger dieser Entelechie kein substantiell existierender Intellekt ist.

Wir behaupten nun[2]): Der Träger dieser Entelechie kann kein substantiell existierender Intellekt sein. Denn bei dieser Annahme könnte folgende Disjunktion Platz greifen: Entweder nimmt die Entelechie die Intelligibilia mit Träger oder ohne Träger auf[3]). Nehmen wir jedoch eine Aufnahme mit Träger an, so ist dies doch erwiesenermassen falsch, denn sie darf doch nicht die Intelligibilia in Verbindung mit irgend einer Form aufnehmen, wie dies Aristoteles erwiesen hat. Und sagen wir wieder, sie nimmt sie (sc. die Intelligibilia) ohne Träger auf, so besitzt sie einen Träger, der die Intelligibilia nicht begreift, wir können dann von ihm (sc. dem Intellekte) annehmen, dass er begreift oder nicht begreift. Nehmen wir nun von ihm an, dass er nicht begreift, so ist dies eine contradictio, ich meine die Annahme eines Intellekts, der nicht fähig ist, die Intelligibilia zu begreifen. Und nehmen wir wieder an, dass er begreift, — was für eine Sache soll er begreifen? Ich möchte doch wissen, ob sie zu jenen Intelligibilien gehört, die von der in ihm befindlichen Entelechie perzipiert werden oder ob sie ihnen (sc. den Intelligibilien) gegenüber die Stufe der Form annimmt. Nehmen wir jedoch an, dass sie eine von den Intelligibilien perzipiert, für deren Aufnahme sie die Entelechie bildet, so würden die Intel-

[1]) Ms. P 722, Ms. O לא חניחו אחד מאלו האנשים Riv. und Leipz. אחד מן הקורמים ריל מאלו האנשים.

[2]) Nach O, Riv. uud Leipzig. — [3]) Nach P 722, Riv. u. Leipzig.

ligibilia in ihm gleichzeitig in potentia und in actu sein, was doch offenbar absurd ist. Und nehmen wir wieder an, er begreife ein solches Intelligibile, das jenen Intelligibilien gegenüber den Fortschritt zur Form bedeutet, wie etwa die Einheitsform jener Intelligibilia, dann wäre doch dieser Intellekt mit dem aktiven Intellekt identisch, wie dies nachher aus dem Wesen des aktiven Intellekts erwiesen wird, oder es wäre dieser Intellekt ein anderer, der noch höher stände als der aktive Intellekt. Wie aber auch immer die Annahme lauten mag, so enthält er in vollkommener Weise die Intelligibilia, für deren Aufnahme er die Entelechie besitzt, so dass seine Vorstellung eines jeden [1]) selbst ein Intelligibiles ist. Und da doch in ihm (sc. dem Träger) die Entelechie zur Aufnahme dieser vorgestellten Intelligibilia liegt, so würde sich hieraus die Absurdität ergeben, dass in ihm die vorgestellten Intelligibilia gleichzeitig in actu und in potentia existieren? Und es ist auch klar, dass sich all die von uns aufgezählten Fehler, die mit diesen drei Ansichten verbunden sind, ergeben, wenn wir annehmen, dass der Träger dieser Entelechie ein separater und spontaner [נמצא בעצמו] Intellekt ist. Wenn es sich aber so verhält, so ist absolut erwiesen, dass es absurd wäre, anzunehmen, der Träger dieser Entelechie sei ein separater Intellekt.

Fünfter Abschnitt.

Nachdem nun die Annahme als absurd erwiesen ist, dass der Träger der Entelechie ein Intellekt ist, müssen wir untersuchen, wie es sich mit ihrem Träger überhaupt verhält, denn die Potentialität ist etwas, das eines Trägers bedarf. Offenbar bleibt nichts anderes übrig, als dass ihr Träger ein Körper oder eine Seele ist, denn ein viertes Sein gibt es unter dem Sublunarischen (בכאן) nicht. Nehmen wir nun an, dass die Seele Träger des hylischen Intellekts ist, so ist sie dies offenbar nicht substantiell, denn es ist nicht die Weise der Formen, dass die

[1]) Riv. u. Leipz. falsch: נמצאות, P u. O richtig: נמצאת. Ms. O und P nicht wie Riv. und Leipz. כמו שכל, sondern במושכל. Falsch sind auch die Lesarten von O, Riv. u. L. אלו הציור oder אלו הציורות; richtig bei P 722: ויהיה אצלו הציור'.

einen Träger der andern sind, wohl aber entspricht es dem Wesen ihres funktionellen Seins, dass die einen Träger für anderen sind; denn die Materie nimmt die einen durch Vermittlung der andern auf, wie dies im Buche der Seele (III. 3, 9) erwiesen ist. Wenn es sich aber so verhält, so muss der Träger dieser Entelechie der Körper sein. Und da die prima materia (החמר הראשון) einige Formen unmittelbar (קבול ראשון) bei ihrer Aufnahme der Elementenformen rezipiert, einige aber mittelbar (באמצעות), wie dies bei den Formen der Homoiomerien [המתדמי החלקים] der Fall ist, die aus den Elementen zusammengesetzt sind[1]), und bei dem, was darauf an Formen folgt, ich meine, auch hierbei empfängt sie (sc. die prima materia, der Stoff), die einen durch die anderen, und offenbar gehört doch nicht diese Entelechie zu jenen Formen, welche die prima materia unmittelbar aufnimmt, so bleibt nichts anderes übrig, als dass sie zu jenen Formen gehört, welche die prima materia mittels der anderen Formen aufnimmt.

Dass jedoch die Entelechie nicht zu jenen Formen gehört, welche die prima materia unmittelbar aufnimmt, lässt sich aus Folgendem beweisen: Es entspricht nämlich dem Charakter der Formen (sc. soweit sie Einheit stiften), dass von ihnen kein (sc. einzelner) zusammengesetzter Körper abstrahiert wird, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist (III, 4, III, 6); so kann beispielsweise keiner der zusammengesetzten Körper von den Formen ihrer[2]) (sc. der sie konstituierenden) Elemente, der Hitze

---

[1]) Ms. P 722 hat folgende Lesart: „wie dies der Fall ist bei den Homoiomerien, die sich aus den Elementen zusammensetzen und den darauffolgenden Formen, welche die prima materia zuerst aufnimmt, mithin kann Sie nur zu jenen Formen gehören, welche die prima materia zuerst aufnimmt; woraus sich ergibt, was ich sage, denn von derartigen Formen kann keiner der zusammengesetzten Körper abstrahiert werden, wie dies im Buche der seele erwiesen wird.“ Hier liegt zweifellos ein korrupter Text vor, da der Schluss falsch ist. Ueber den Unterschied zwischen חמר — مادة, هيولى und יסוד — عنصر vergl. Munk, Mélanges S. 81 Anm. 2. Zur Theorie der Formenbildung vergl. Ahron ben Elia cap. 3. S. 6 ff, ferner Aristoteles, Physik I, 4, Metaphysik λ, 5, de gener. et corrupt I, 2. II, 7 Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. S. 24 ff., dazu die von Hannes cit. Stelle Joseph ben Schem Tobs. Vergl. auch Lasswitz Geschichte der Atomistik S. 124—129. S. 94 Anm. 2.

[2]) P. 722 שתם. O. Riv. u. Leipz. שבתם.

und Kälte, der Feuchtigkeit und Trockenheit abstrahiert werden, weil sie (sc. die zusammengesetzten Körper) die Form, die sie empfangen, durch Vermittlung dieser Formen (sc. der Verbindungsformen) empfangen.[1]) Würde nun diese Entelechie zu den Formen gehören, welche die Materie unmittelbar aufnimmt, so wären alle aus den Elementen sich zusammensetzenden Körper Träger des menschlichen Intellekts, was doch eine vollendete Absurdität ist. Nachdem nun erwiesen ist, dass die Entelechie zu jenen Formen gehört, welche die prima materia mittels anderer Formen perzipiert, muss (لا بد من) erwiesenermassen folgende Disjunktion Platz greifen: Entweder gehört sie zu jenen Formen, welche die prima materia vor ihrer Aufnahme der vorstellenden Seele perzipiert, oder sie nimmt sie erst nach der Perzeption der vorstellenden Seele auf. Nehmen wir nun an, dass sie zu jenen Formen gehört, welche sie (sc. die prima materia) vor ihrer Aufnahme der vorstellenden Seele perzipiert, so steht diese Form (sc. die Entelechie) auf der Stufe des Hylischen gegenüber der vorstellenden Seele, denn, was an Formen voraufgeht, steht auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem Darauffolgenden. Und da nun dasjenige, was auf der Stufe der Form steht, nicht von dem getrennt werden darf, was auf der Stufe des Hylischen steht, wie dies im Buche der Seele (III, 5 Ende) erwiesen ist, so würde sich hieraus ergeben, dass jeder Träger einer vorstellenden Seele (Einbildungskraft נפש המדמה) Träger des menschlichen Intellekts ist, und das ist offenbar absurd. Denn es gibt viele Lebewesen mit vorstellender Seele[2]); die Meinung aber, dass sie dann auch Träger des menschlichen Intellektes sind, ist offenbar so falsch, dass sich ein längeres Verweilen bei ihrer Erklärung erübrigt; denn es ist falsch, dass es eine Form für irgend eine Art geben soll, aus der nicht jene Wirkungen abgeleitet werden, die, ihrem Charakter entsprechend, aus ihr abgeleitet werden müssen (sc. dazu gehört aber nicht die intellektuale Tätigkeit). Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der Körper mittels der vorstellenden Seele Träger der Entelechie ist. Wird aber angenommen, dass die vorstellende Seele ein Teil der

---

[1]) Vergl. ميزان العمل ed. Goldenthal S. 39. Vergl. S. 63 Anm.

[2]) Vergl. More I, 73 Anm. Guide S. 407, Anm. 3. Daud, S. 29.

empfindenden Seele ist (המרגשת-wahrnehmende), so wäre der Körper in bestimmter Hinsicht der Träger dieser Entelechie durch die Vermittlung der empfindenden[1]) Seele, und man würde sagen, dass die empfindende Seele in bestimmter Hinsicht Trägerin der Entelechie ist. Wenn nun aus des Aristoteles Erläuterung zu der Entelechie sich offenbar ergibt, dass sie die Intelligibilia ohne Träger perzipiert, so ist er (sc. der Körper) ihr notwendiger Träger nur für ihre Existenz, nicht für ihre Aufnahme der Intelligibilia, wie Alexander behauptet. Da nun diese Form (sc. die Entelechie d. h. die vorstellende Seele) eine von jenen Formen ist, zu deren Aufnahme die prima materia befähigt ist, und alle Formen[3]), welche die prima materia aufnehmen kann, entstehen und erschaffen sind, so ist auch diese Form entstanden und erschaffen. Ob jedoch ihr ewiger Bestand nach ihrer Vollendung durch Intelligibilia möglich ist, oder ob sie gleich den übrigen hylischen Formen untergehen muss, das wollen wir im folgenden untersuchen.

Sechster Abschnitt.

Nachdem wir nun das Wesen des hylischen Intellekts untersucht haben, müssen wir untersuchen, ob er nach seiner Vollendung durch Intelligibilia von ewiger Dauer ist oder nicht. Und da es nun auf Grund der Erörterungen des Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele (Comm. de an. S. 180) und in einigen seiner kleinen Abhandlungen feststeht, dass eine ewige Dauer dieses Intellektes nur bei seiner Vereinigung mit dem aktiven Intellekte (coniunctio intellectus) möglich ist, jedoch die Untersuchung über diese eventuelle Vereinigung erst dann geführt werden kann, wenn wir das Wesen des aktiven Intellektes kennen, so müssen wir

---

[1]) bei O und P fehlt: durch Vermittelung der empfindenden Seele. Ueber das Seelenproblem siehe Schmiedl in Frankels Monatschrift 1855, S. 387 ff. 516 ff. Landauer, die Psychologie des Ibn Sina in Z. D. M. G. Bd. XXIX, S. 335—418. Horovitz, die Psychologie der jüdischen Neuplatoniker S. 101 ff., Guttmann a. a. O. S. 143 ff., Carra de Vaux, Avicenne S. 207, T. de Boer, die Widersprüche der Philosophie .... S. 82 ff. Al-Gazzali ميزان العمل ed. Goldenthal S. 36 ff. Gerson ben Salomo, שער השמים S. 74 ff. Kaufmann, Die Theologie des Bachja S. 198 ff.

[3]) O korrupt.

zuerst das Wesen des aktiven Intellektes untersuchen, ohne dass wir hierbei die Ansicht der Früheren hierüber erwähnen, weil wir ihre Meinung in dieser Untersuchung nicht für richtig halten.[1])

Wir behaupten nun: Offenbar kann das, was von der Potentialität zur Aktualität herausschreitet, nur von einem solchen (sc. Faktor) zur Aktualität herausgebracht werden, dem dasjenige in bestimmter Weise in actu eigen ist, über welches das Affizierte in potentia verfügt.[2]) Diese Prämisse (הקדמה) wurde doch verifiziert[3]), und alle hierbei in Betracht kommenden Zweifel sind in der Physik und in der Metaphysik gelöst. Wenn es sich aber so verhält, und es sich aus dem Begriffe des hylischen Intellekts erweisen lässt, dass er die Fähigkeit besitzt, die Gesetzmässigkeit der Sublunaria, ihre Ordnung und Leitung zu begreifen, so muss der aktive Intellekt die Kenntnis dieser Ordnungen in actu in bestimmter Weise besitzen; denn es ergibt sich nicht, dass diese Sache (sc. die Kenntnis der Ordnungen) im Agens in derselben Weise existiert wie im Affizierten, so es zur Aktualität herausschreitet. Denn die Form des Stuhles existiert beispielsweise anders in der Seele des Handwerkers als in dem durch Arbeit verfertigten Stuhle[4]) (cf. Arist. Metaphys. IX, 9). Und so müssen wir untersuchen, in welcher Weise er (sc. der aktive Intellekt) sie (sc. die gesetzmässigen Ordnungen) kennt. Wir behaupten nun: Da wir finden, dass der aktive Intellekt die einzelnen Ordnungen in aufeinanderfolgender Reihe dem hylischen Intellekte mitteilt,

---

[1]) Gersonides muss die Beweisführung des Averroes schon deshalb ignorieren, weil sie zu Konsequenzen führt, die Gersonides mit der Unsterblichkeit der Seele nicht vereinigen kann. Vergl. Averroes, Über die Möglichkeit der Conjunktion, ed. Hannes: 109, b 20 ff. ferner: Hercz a. a. O. S. 44, 54 und 55, 62 und 63.

[2]) P 722 korrupt.

[3]) Ueber אמות = Verifikation s. Steinschneider, Alfarabi S. 147, ferner Kusari, IV, 3 Anm. 4. ed. Cassel S. 301.

[4]) Die Inkongruenz zwischen Idee und verwirklichter Idee wird offenbar auf die Materie zurückgeführt, welcher die verwirklichte Idee inhäriert. Damit wird gegen den falsch verstandenen Platonismus polemisiert. Vergl. hierzu Aaron ben Elia, S. 7 ff. אלא שתפרוד יהיה מצד החמר והחבור יהיה מצד הצורה, wobei natürlich die Verbindung oder genauer, die Vereinigung der Elemente, als der adäquate Ausdruck der Idee zu nehmen ist. Metaphys. XI, 2, 7, XII 7.

so muss er (sc. der aktive Intellekt) auf Grund des Vorhergehenden entweder jede einzelne dieser Ordnungen kennen, oder der hylische Intellekt besitzt genau so viele aktive Intellekte als er Intelligibilia begreifen kann. Dass jedoch der hylische Intellekt mehr als einen aktiven Intellekt besitzen soll, ist offenbar absurd. Denn das eine Agens, soweit es ein solches ist, kann nicht durch sich selbst Eines sein, sondern nur durch ein (sc. anderes) Agens, und dieses ist Gott. Es müsste denn sein, dass der eine (sc. vermeintliche aktive Intellekt) den andern bedient (sc. dann wäre die Annahme einer Vielheit von a. I. zulässig), wie dies bei einer Hauptarbeit gegenüber den ihr subordinierten Arbeiten der Fall ist. Wenn es sich aber so verhielte, so würde gleichfalls jedes einzelne Agens von dem numerisch einen Agens ressortieren, nämlich von der Hauptarbeit; denn sie ist es, welche die ihr unterstellten Arbeiten zu diesem (sc. Hauptagens) hinleitet. So werden beispielsweise durch die Zimmermannsarbeit die Balken zerschnitten, aus welchen das Schiff entsteht, und der Handwerker, welcher das Schiff baut, macht aus ihnen das Schiff.[1]) In Wahrheit jedoch ist es die Hauptarbeit, die hier wirkt, denn sie dirigiert die ihr untergeordneten Arbeiten derartig, dass das aus ihr (sc. der Nebenarbeit) Entstehende der Hauptarbeit entspricht. So dirigiert beispielsweise der Schiffbauer den Zerschneider der Balken derartig, dass sie in ihrem zerschnittenen Zustande dem Schiffbau entsprechen. Wenn es sich aber so verhält, und es doch erwiesen ist, dass die Vollendung des hylischen Intellektes durch jene Intelligibilia, die zu [begreifen] er fähig ist, numerisch ein Agens bildet, weil doch diese Vollendung der Endzweck[2]) des hylischen Intellekts ist, der wahre Endzweck aber für die numerisch eine Sache unbedingt selbst eine Einheit darstellt, so muss auch die Realisation [הגעת] dieses Agens im hylischen Intellekte von einem ein-

---

[1]) Hier liegt der Text von Msc. P. 722 zugrunde: או שתהיה לשכל ההיולני מספר מתשכלים הפועלים כמספר המושכלות אשר כחיי על השגתם ואולם שיהיה לשכל יותר משכל פועל אחד הוא מבואר הבטול . . . . ולזה האלהים . . . . תמשרתות לזה אל זה Die Lesart von Riv. und Ms. O ist korrupt.

[2]) Vergleiche hierzu Aristoteles, Metaphys. II, 2 XI, 2, 7, XII, 7. Zeller, Philosophie der Griechen II, S. 410 ff. Avicenna, Metaphysik VIII, 6 und 7 ed. Horten S. 520 ff. 530 ff. Averroes, epit. zur Metaphys. S. 183. Vgl. Rolfes, a. a. O. II. S. 183 ff.

zigen Agens herrühren, also muss der aktive Intellekt die Kenntnis der einzelnen Ordnungen besitzen. Und da es sich findet, dass der aktive Intellekt auch die Stufen der Intelligibilia, die einen im Verhältnis zu den andern, dem hylischen Intellekte mitteilt, ich meine, dass er ihm mitteilt, wie die einen Formen eine derartige Vollendung der anderen bilden, dass sie alle in ihrer Vollendung nach der einen Form hin gravitieren, die ihre Vollkommenheit bildet, wie etwa nach der menschlichen Form hin — denn sie wird von der prima materia durch Vermittelung der übrigen Formen aufgenommen, die zu begreifen sie fähig ist, während sie (sc. die menschliche Form) für diese (sc. die übrigen Formen) auf der Stufe der vollkommenen Form steht — so muss der aktive Intellekt diese Ordnungen insoweit kennen, als sie in ihrer Totalität eine einzige Ordnung bilden, das ist also nach der Seite ihrer Einheit.[1]) (κόσμος νοητός).

Eine derartige Folgerung ergibt sich noch in anderer Weise. Wenn sich nämlich diese zahlreichen Intelligibilia in der Seele des aktiven Intellekts nicht vereinigten, so wäre der aktive Intellekt eine Vielheit, denn seine Intelligibilia bilden eine Vielheit und bedingen seine Substantialität, sind ja das Intelligibele und der Intellekt eine numerische Einheit, wie sich erweisen lässt[2]). Nun ist aber doch im Vorhergehenden erwiesen worden, dass der aktive Intellekt eine numerische Einheit bildet, während die entgegengesetzte Annahme[3]) nicht möglich ist; also ist erwiesen, dass der aktive Intellekt alle diese Ordnungen von seiten ihrer Einheit kennt, und auf diese

---

[1]) Vergl. hierzu Ibn-Badja bei Munk, Mélanges S. 408 und Anm. 2. Der aktive Intellekt stellt also die gesetzmässige Einheit des Seins als gegeben dar, während sie dem hylischen Intellekt aufgegeben ist. Die coniunctio intellectus ist also die Möglichkeit der Verwandlung des Aufgegebenen in das Gegebene. Es wird mithin der menschliche Intellekt zum Göttlichen emporgehoben, oder das Göttliche sinkt zum Menschlichen herab. Dass von der Möglichkeit des restlosen Ausgleiches dieser beiden Welten bis zur Identität nur ein kleiner Schritt ist, liegt auf der Hand. Hier haben wir deshalb eine der Wurzeln des spinozistischen Pantheismus zu erblicken.

[2]) Vgl. hierzu Scheyer, Das psychologische System des Maimonides S. 55ff. Ferner: Rosenstein, ספר השכל והמושכלות S. 3ff. Ferner Aristoteles, Metaphysik I. 7, 14. Ferner Hercz: 3 Abhandlungen über die Konjunktion S. 36 Anm. 55.

[3]) Ms. O richtig: והחלוף, falsch bei Riv. u. Leipz. זה חלוף.

Weise gibt es nur einen aktiven Intellekt. Was jedoch den hylischen Intellekt betrifft, der nur mit Schwierigkeit die Intelligibilia von dem aktiven Intellekt übernimmt, weil er doch für ihre Aufnahme auf den Sinn angewiesen ist, so passiert es ihm, dass er diese Ordnungen nur in weitläufigen Stufen von seiten ihrer Einheit begreift.

Es könnte aber jemand die Richtigkeit unserer Erörterung inbezug auf das Wesen des aktiven Intellekts in Zweifel ziehen, indem er sagt: Daraus, dass der aktive Intellekt den hylischen aus der Potentialität zur Aktualität bei dem Erwerb der Intelligibilia hinführt, ergibt sich nicht, dass er von den einzelnen Ordnungen Kenntnis hat[1]); denn man könnte sagen, das Verhältnis des aktiven Intellekts zu den Intelligibilien ist nicht das Verhältnis zwischen der Form in der Seele des Lehrers und der in der Seele des Schülers, die von jener erworben wird, oder wie das Verhältnis des sinnlich Wahrnehmbaren zu der Form des an ihm[2]) (sc. dem sinnl. Wahrnehmb.) durch den Sinn Realisierten. Wohl aber haben sie das Verhältnis des Lichts[3]) zu

---

[1]) P. 722 korrupt. Zur Sache vergl. Metaphys. I, 3 III, 2 VIII, 6.

[2]) O richtig: ממנה, alle a. Lesarten falsch: ממנו. Zur Sache vergl. Metaphys. IX, 6 Phys. VIII, 5. Gersonides nimmt hier auf die zwei Arten von Funktionen Bezug, die Aristoteles bei der Energie unterscheidet. Bei der einen Funktion handelt es sich um den Neuerwerb = unvollkommene Energie = κίνησις, bei der andern um die Energie schlechthin; zur ersten Art gehört das Lernen und „überhaupt das, was bewegt wird", zur zweiten das Sehen und Erkennen. Im vorliegenden Falle kämen aber beide Arten der Energie nicht in Frage. Vergl. Hercz a. a. O. Anm. 6.

[3]) Vergl. hierzu Aristoteles, de anima III, 5; 430a, 10: . . . καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Vergl. Siebeck, Psychologie der Scholastik, Archiv für Geschichte der Philosophie 1889, S. 521. Geschichte der Psychologie I, 2 S. 64 und 67. Ueberweg-Heinze Gesch. der Philos. II, S. 252. (9. Auflage). Vergl. Munk, Mélanges S. 346. Anm. 1. Gersonides nimmt hier auf Averroes Bezug, der auf Grund derartiger Reflexionen den separaten Charakter des materiellen Intellektes beweisen will. Vergl. Epistola II. ed. Hercz S. 12 וכשתבין זה כבר הבינות מה שאמר אותו א ר ס ט ו שראוי עוד שיהיה הנח שכל ישכיל כל דבר ושכל ישים כל דבר מושכל כדמות האור שהוא אשר ישים לכל הנראים נראים בפעל ... Auch Alfarabi charakterisiert durch den Hinweis auf das Sonnenlicht den aktiven Intellekt. So führt er S. 5. ed. Rosenstein aus: ויחסו אל השכל שהוא בכח כיחס השמש אל העין . . . . ועניין זה התזכות הוא ליאור כנגד מאיר . . .

den sichtbaren Gegenständen, denn es macht sie zu sichtbaren Gegenständen in actu, während sie nur sichtbar in potentia waren, ohne dass die Farben in ihm (sc. im Lichte) in actu sind (sc. das Licht erfordert nicht ein aktuales Vorhandensein der Farben). Ebenso verhält es sich mit dem aktiven Intellekte; denn er macht die vorstellenden Formen, die nur potentiell Intelligibilia sind, zu aktualen Intelligibilien, und deshalb muss er nicht von diesen Intelligibilien Kenntnis haben (sc. die Intelligibilia brauchen nicht in ihm vorhanden zu sein). Darauf erwidern wir: Wenn der aktive Intellekt dasjenige an der vorstellenden Form zu einem aktualen Intelligibelen erhebt, was vorher nur ein potentiales Intelligibele war, das wäre nämlich die generelle Natur, die in ihr (sc. der vorstellenden Form) mit den hylischen Attributen vereinigt ist, wodurch sie eben ihren individuellen Charakter erhält, ohne dass er (sc. der aktive Intellekt) jenes Intelligibele begreift (sc. nach Voraussetzung) — so muss sich dies unbedingt folgendermassen verhalten: Entweder gibt er (sc. der aktive Intellekt) die Natur, an den hylischen Intellekt ab, durch welche dieser an der vorstellenden Form die in ihr enthaltene generelle Natur begreift, oder er gibt eine bestimmte Natur an die vorstellende Form ab, wodurch die in ihr enthaltene generelle Natur zu einem Intelligibelen (sc. aktualen) wird.[1]) Nehmen wir jedoch an, dass er (sc. der aktive Intellekt) eine Natur[2]) an die vorstellende Form abgibt, wodurch in ihr die generelle Natur zu einem Intelligibelen wird, wie auch das Licht die sichtbaren Gegenstände sichtbar macht, wenn sie vom Lichte getroffen werden, so möchte ich doch gern die Veränderung kennen, die von ihm (sc. dem akt. I.) in der

---

Zur Geschichte dieser Charakteristik vergl. Rosenstein a. a. O. S. 31, Anm. 17. Siehe auch Scheyer, a. a. S. 77. Dass sich übrigens Gersonides mit der averroistischen Anschauung, nach welcher der aktive Intellekt in den vorstellenden Formen die potentiellen Intelligibilia zu aktualen macht, nicht befreunden kann, ist leicht verständlich. Bei seinem ziemlich streng durchgeführten teleologischen Systeme kann er nicht auf das kausale Motiv zurückgreifen, das Averroes in synkretistischer Art benutzt. Vergl. S. 57. Anm. 2 und 60, Anm. 3.

[1]) Alle Lesarten korrupt; die beste jedoch bei P. 722, auf welche auch unser Text zurückgeht.

[2]) Nach P. 722.

generellen Natur der vorstellenden Form derartig bewirkt wird, dass sie (die generelle Natur) hierdurch (sc. durch die Veränderung) zu einem Intelligibelen wird; man kann nämlich nichts Vernünftiges darüber sagen, selbst wenn man sich dabei irgend etwas ausdenken wollte. Und ferner: Alle hylischen Attribute können ja Intelligibilia werden, wenn man sie von seiten der Einheit nimmt, ich meine, wenn sie nicht im Zusammenhange mit ihrem Träger genommen werden, dessen Akzidenzien sie bilden, denn sie alle haben eine spekulative Seite, wodurch sie substantiell sind, da alle Akzidenzien in bestimmter Weise Intelligibilia werden können.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so kann man nicht sagen, dass eine bestimmte Natur an einen bestimmten Teil der vorstellenden Form, nämlich an die generelle

---

[1]) Vergleiche hierzu Averroes, Destructio destructionum, Vened. 1562 S. 62 G: „De dispositione autem eius cum entibus sensibilibus quoniam ipsum est quod dat eis unitatem, et unitas, quae est eis, est causa esse pluritatis, quam copulat illa unitas, erit profecto principium horum omnium, in eo quod est agens, forma et finis et omnia entia perquirunt finem suum cum motu et est motus, quo perquirunt finem suum, ad quem creata sunt, et hoc est omnibus entibus naturaliter, homini vero voluntarie.“ Logisch gewertet, gestaltet sich der Unterschied zwischen dem Einzelbegriff und der Totalität der Begriffe folgendermassen: In dem Einzelbegriff können die Akzidenzien deshalb nichts Substantielles werden, weil sie ihre Grenze an dem Zwecke finden, der das Konstitutiv des Dinges bildet. In der teleologischen Totalität der unendlichen sittlichen Einheit aber bildet auch das unsagbarste Akzidens etwas Substantielles, weil es ein notwendiges Glied in der unendlichen Einheitsreihe bildet. Diese Zweckeinheit ist freilich im Gegensatze zu Kant eine materiale, nicht formale. S. auch Görland a. a. O. S. 358. Vergl. auch die Stelle aus De beat. animae f. 356 (cit. bei Renan a. a. O. S. 143): „Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suae naturae. Itaque entibus, quae in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simpliciter.“ Die pantheistischen Konsequenzen dieser Anschauung hat schon Renan treffend, wenn auch unbewusst, charakterisiert: „Devenu semblable à Dieu, il est en quelque sorte tous les êtres, et les connait tels qu'ils sont; car les êtres et leurs causes ne sont rien en dehors de la science qu'il en a. Il y a dans chaque être une tendance divine à recevoir autant de cette noble fin qu'il convient à sa nature. L'animal lui-même y participe, et porte en lui la puissance d'arriver jusqu'à l'être premier.“ Vergl. auch Kinkel, Geschichte der Philosophie, Tl. I S. 198 ff. More ha-More S. 36.

Natur, die als ihr Intelligibeles figuriert, abgegeben wird, und dass durch diese Natur eine derartige Vollendung des hylischen Intellekts eintrete, dass man die generelle Natur von ihr (sc. der vorst. Form) abheben könnte, denn dann ist in ihr überhaupt nichts mehr (sc. weil jedes einzelne hylische Attribut ein Intelligibeles sein kann)[1]), das in ihr kein Intelligibeles sein könnte (sc. weil dies ein hyl. Milieu voraussetzt). Da dies also falsch ist (sc. die zweite Annahme), so kann erwiesenermassen die Annahme nicht richtig sein, dass der aktive Intellekt eine derartige Natur an die vorstellende Form abgibt, durch welche sich die in ihr enthaltene Natur des mit den hylischen Attributen vermischten Generellen so verändert, dass der hylische Intellekt es begreifen kann (sc. es wird zum Intelligibelen erhoben). Man kann auch offenbar nicht annehmen, dass der aktive Intellekt eine derartige Natur an den hylischen Intellekt abgibt, durch welche dieser das Intelligibele der vorstellenden Form begreifen kann (1. Annahme). Wenn dies nämlich der Fall wäre, so könnte diese Natur, die er (sc. der a. I.) ihm zum Begreifen des Intelligibelen verleiht, entweder eine identische sein, oder eine spezifische für jedes einzelne Intelligibele. Sagen wir nun, es ist eine und dieselbe Natur, um alle Intelligibilia zu begreifen, so ergibt sich hieraus, dass der hylische Intellekt wegen der generellen Natur der vorstellenden Form keines aus den hylischen Attributen herausheben kann, weil jedes einzelne sein Intelligibeles sein kann, wodurch er also die vorstellende Form, so wie sie ist (in ihrer Totalität), begreifen muss. Und sagen wir wiederum, dass er ihm eine bestimmte Natur für jedes einzelne Intelligibele erteilt, so würde sich hieraus ergeben, dass das identisch eine Agens dem identisch einen Empfänger verschiedene Naturen zuteilte, was doch offenbar absurd ist. Noch aus anderen Gründen ist es falsch, dass an den hylischen Intellekt eine Natur abgegeben wird, mittels welcher er die Intelligibilia begreift. Denn, wenn es sich so verhielte, so müsste der hylische Intellekt dank dieser Natur der Träger einer bestimmten Form sein, diese aber würde ihn hindern, die Intelligibilia aufzunehmen, wie es sich erwei-

---

[1]) P 722 statt וְלֹא — לֹא.

sen lässt. Das ist jedoch das Umgekehrte der Annahme. Mithin ist erwiesen, dass dies nicht vom aktiven Intellekt ausgehen kann, insofern er eine Natur an die vorstellende Form abgibt, und auch nicht, insofern er eine bestimmte Natur an den hylischen Intellekt abgibt. Wenn es sich aber so verhält, so macht offenbar der aktive Intellekt das potentielle Intelligibele in der vorstellenden Form nur dann zu einem aktualen, wenn er an der vorstellenden Form die generelle Natur unter den hylischen Attributen hervorhebt. Und da er diese Auswahl trifft, so muss er sie auch begreifen, sonst wäre seine Auswahl nur akzidentell. Wäre aber diese seine Auswahl nur akzidentell, so würde in ihnen das Normale nur selten sich realisieren, was offenbar absurd ist. (Teleologisches Motiv: Die Entwickelung des Potentiellen zum Aktuellen, d. h. das Normale, käme nur selten zur Geltung). Es geht offenbar aus unseren Worten nicht hervor, dass der aktive Intellekt die hylischen Attribute begreift, mit welchen die generelle Natur vereinigt ist (sc. der aktive Intellekt darf nur die Einheitsordnung begreifen); denn die eine Sache kann nur dann vollständig aus der anderen abstrahiert werden, wenn die abstrahierte [1]) Sache allein begriffen wird, und dies ist selbstverständlich. Auf diese Weise begreift der Gesichtssinn die Farbe im Unterschiede von den anderen Dingen, die sich auf ihm (sc. dem Körper) befinden, ohne dass er die anderen Dinge jenes Körpers begreift.[2]) Ferner finden wir, dass der aktive Intellekt Dinge mitteilt, die gar keine vorstellenden Formen, durch welche sie potentiellen Charakter erhalten, besitzen, und zwar so, wie es Averroes in dem Buche περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν [3]) erwähnt. Und so verhält es sich

---

[1]) Ms. 722 zu לקוחה.

[2]) Text nach P. 722: ובזה האופן ישיג חוש הראות המראה מבין שאר הדברים הנמצאים בו מזולת שישיג שאר הדברים אשר בגשם ההוא. O, Riv. u. Leipzig: ובזה האופן ישיג חוש הראות המראה אשר בגשם ההוא

[3]) Gersonides scheint hier eine andere Einteilung der Aristotelischen Bücher vor sich zu haben. Die betreffende Stelle findet sich De Somno S. 201a: „virtus enim cogitativa viget apud quietem aliorum sensuum: et ideo comprehendit homo in somno futura non in vigilia; et ista virtus cogitativa iuvat praesentando illud quod habet de imagine illius rei, et colat ipsam imaginativa, ut sit praesens in virtute cogitativa intentia enim qua comprehenditur per cogitationem est spiritualis; et non accidit alicui animalium nisi homini,

auch in Wahrheit, wie wir dies im zweiten Traktate unseres Buches erweisen werden; dies ist nämlich der Fall bei dem, was er dem Menschen durch Traum, Zauberei oder Prophetie mitteilt. So ist erwiesen, dass diese Mitteilung nicht allein von seiten der vorstellenden Form aus geschieht, sondern der aktive Intellekt muss auch von jenen Dingen Kenntnis haben, die er dem hylischen Intellekte mitteilt. — Und ferner: Das Licht[1]) macht die Farben, die potentiell akzidentell sichtbar waren, nur in aktualer Weise sichtbar; denn dies tritt nur ein, wenn es das durchsichtige Mittlere[2]) so einrichtet, dass die Farben in ihm in bestimmter Weise aktuell sind, erst dann kann es den Gesichtssinn dazu bewegen, die Farben wahrzunehmen. Denn der Gesichtssinn kann sein Sinnesobjekt nur durch ein Mittleres wahrnehmen, wie dies im Buche der Seele erwiesen ist. Da aber das Mittlere nur dann eine Spur der Farben annimmt, wenn es durchsichtig ist, und das Licht ihm die Durchsichtigkeit verleiht, so ist erwiesen, dass das Licht hierbei zwar kein Agens ist, dass es aber das „Mittlere" zum Agens präpariert. Was aber den aktiven Intellekt betrifft, so muss dieser sein eigenes (sc. durch sich selbst) Agens sein, denn das Agens eines Intellekts muss selbst ein Intellekt sein. Mithin muss der aktive Intellekt insofern ein Agens sein, als er über bestimmte Ordnungen so verfügt, wie es erwiesen wurde[3]).

Und ferner: Da doch das Agens der sublunarischen Existenzen Kenntnis ihrer Ordnungen haben muss, wie dies beim Handwerker inbezug auf den Gegenstand seiner Arbeit der Fall ist, der in seiner Seele die Ordnung der einzelnen Dinge perzipiert haben muss, die er verfertigt, und doch — wie wir beweisen werden — der aktive Intellekt (vgl. S. 70 u.), dessen Existenz

---

quia non habent intellectum et tantum comprehendunt descriptiones, et cortices rerum." Vergl. auch Avicenna, Physik bei Schahrastani ed. Haarbrücker S. 329. Ferner Israeli, a. a. O. S. 54 ff.

[1]) P. 722 אור del.

[2]) Die Linse: الرطوبة الجليدية = τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν s. Kaufmann, Die Sinne S. 96. Vergl. hierzu Görland a. a. O. S. 190 ff., ferner Gabirol, Mekor chajim II, 16. Siebeck, Psychologie der Scholastik S. 415. Vergl. auch Daud, a. a. O. S. 28.

[3]) P. 722 hat folgende Lesart: וזה מפני שיחויב שיהיה השכל הפועל פועל מצד מה שאצלו מאלו הסדורים ולזה יחויב לו שתהיה לו ידיעת באלה באופן אשר התבאר.

im Buche der Seele (III, 5) erwiesen ist, dieses Agens sein muss, so muss auch offenbar der aktive Intellekt von allen Ordnungen der sublunarischen Existenzen Kenntnis haben. So ergibt sich hieraus nicht nur, dass er alle Ordnungen kennt, sondern ich behaupte, dass sich hieraus auch ergibt, dass seine Kenntnis von den Ordnungen der sublunarischen Existenzen eine besonders vorzügliche sein muss, nämlich in Hinsicht dessen, wodurch sie eine Einheit bilden. Wie ja auch der Handwerker die Balken, Ziegel und Steine, aus welchen das Haus entsteht, nicht in ihrer Qualität als Balken, Ziegel und Steine kennt, sondern inbezug auf ihre Einheit, die sie dank der Zusammensetzung erwerben, das ist die Form des Hauses, ich meine, er kennt sie, insofern sie einen Teil des Hauses bilden, und das ist an ihrer Existenz die wertvollste Seite.

Wie sich dies jedoch erweisen lässt, das ergibt sich aus meinen [folgenden] Ausführungen[1]): Da die prima materia durch die Wirkung, welche der aktive Intellekt an ihr ausübt, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit schreitet — d. h. sie empfängt die einen Vollkommenheiten durch Vermittelung der anderen, und die einen für die anderen, bis sie schliesslich zur letzten Vollkommenheit gelangt, die sie (überhaupt) aufnehmen kann, so dass also alle übrigen Vollkommenheiten um ihretwillen vorhanden sind —, so ist erwiesen, dass sich alle Vollkommenheiten in ihr zur Einheit hin entwickeln, weil sie auf die Zweckeinheit hin gravitieren, und dass ihr Agens aus diesem Grunde sie kennen muss, insofern sie in ihm eine Einheit bilden; auf diese Weise wird es möglich, dass alles Entstehen zweckentsprechend dirigiert wird. Z. B. wenn der Erbauer eines Hauses Ziegel verfertigt, so muss er offenbar eine derartige Kenntnis der Ordnung haben, aus der die Ziegel hervorgehen, dass er

---

[1]) Zu dieser Lehre der aufsteigenden Vollkommenheit vgl. Aristoteles, gen. an. II, 1. 731 b, Ferner: Dieterici: Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber S. 56. Israeli a. a. O. S. 57 ff. Joseph ben Schem Tobs Commentar zu Averroes: Ueber die Möglichkeit der Conjunktion, zit. v. Hannes S. 43. Anm. 1. Munk Mélanges S. 381 ff. 408 ff. Delitzsch a. a. O. S. 26 ff. Averroes, de subst. orb. I. destructio destruct. III. IX. Avicenna, Metaphys. ed. Horten S. 521 ff, dazu Siebeck a. a. O. S. 521 Anm. 8, ferner Schahrastani S. 93.

weiss, welche[1]) Stufe die Ziegel bei der Erbauung des Hauses einnehmen, weil er sie doch nur zur Realisation der Hausform verfertigt. Wenn es sich aber so verhält, so muss der aktive Intellekt nach dieser Annahme eine Kenntnis der sublunarischen Ordnungen in ganz vorzüglicher Weise haben, nämlich nach der Seite ihrer Einheit!

Dass jedoch notwendigerweise das Agens der sublunarischen Dinge der aktive Intellekt ist, dessen Existenz im Buche der Seele erwiesen wurde, erhellt aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen.

Nämlich: Es ist aus der Erörterung im 16. Buche[2]) der Tiere erwiesen, dass als Agens der Pflanzen und Tiere der Intellekt in Betracht kommt, der von Aristoteles als die aus den Himmelskörpern emanierte Seele bezeichnet wird. Von ihm sagt er nun, dass er eine göttliche Kraft ist, nämlich der Intellekt, und viele späteren Philosophen nennen ihn den aktiven Intellekt. Es genügt nämlich nicht, dass der Same die Seele abgibt (sc. zur Lebensbetätigung), denn er ist den Teilen (sc. den physischen) gleichartig, aber kein Teil des Seelenträgers, so dass wir sagen könnten, er enthielte seelische Kraft; denn er (sc. der Same) bildet das letzte Residuum der Nahrung, wie es im Buche der Tiere[3]) erwiesen wurde. Was jedoch erwiesen ist, ist dies, dass der Same eine bestimmte Wärme enthält, die in bestimmter Hinsicht zur natürlichen Wärme des entstehenden Seelenträgers steht, nämlich bei der zugemessenen (sc. übertragenen) Wärme[4]); die aber kann aus den Himmelskörpern durch Vermitte-

---

[1]) P. 722: במדרגת ההיולי O: החיולני

[2]) de gener. an. II, 3. S. Steinschneider, Hebr. Uebers. I S. 143 Ein 16. Buch ist in keinem Traktate der aristotelischen Zoologie zu finden. St. bemerkt, dass die Araber alle drei Werke in ein einziges zusammenfassten, das sie كتاب الحيوان nannten. Tatsächlich entspricht de gener. an II, 3 dem 16. Buche der Tiere. Vergl. Anm. 256.

[3]) de gen. an. I, 18 ff.

[4]) vgl. Siebeck: Aristoteles S. 67. Vergl. auch Zeller, 3, 1 (4. Aufl.) S. 198. Israeli a. a. O. S. 30 ff und 74. חום הטבע = רוח החיוני = der Lebensgeist, der Träger, bezw. das gemeinsame Substrat der Seelenvermögen. Vergl. hierzu die von Hannes a. a. O. S. 26. Anm. zitierte Stelle, ferner S. 23 ibid. Narbonis Commentar: רצה שכחות הנפש המתחלפים הם אחדים בנושא והוא החום הטבעי אשר בלב ferner More II,1 Anfang. Guide S. 30 (la chaleur naturelle) und Anm. 4. חובות

lung der Sonnenstrahlen[1]) und der übrigen Sterne emanieren, wie dies Aristoteles[2]) erwähnt hat. Aber man kann nicht von ihm sagen, dass er die Kraft enthalte, welche die Glieder bildet und sie in so wunderbarer Weisheit erschafft, dass sich die menschlichen Wissenschaften vergebens abmühen, sie in ihrer Wahrheit zu begreifen; denn dies (sc. die Gliederbildung etc.) kann von dieser Wärme nur ausgehen, wenn sich mit ihr eine göttliche Kraft verbindet, nämlich ein Intellekt, wie dies Aristoteles erwähnt hat — gemäss dem, was wir in der lateinischen Uebersetzung gefunden haben[3]). Denn die Kraft vollführt ihre Funktion ohne Organ, weil der Same nichts Organisches ist, sondern ein den Teilen Gleichartiges. Ebenso finden wir, dass dasjenige, welches die Glieder[4]) macht, sie ohne ein Organ bildet, das zu ihrer Bildung in Beziehung gesetzt wird; denn die Glieder entstehen nach ihren Teilen am Seelenträger vom Hauptgliede jenes Seelenträgers ab und dann von den übrigen Gliedern nach ihren Stufen; so entsteht beispielsweise jener Teil der Leber, der aus der Nahrung entsteht, durch Vermittelung des Herzens, der Leber und der übrigen Verdauungsorgane, die zu ihr (sc. der Verdauung) eine Beziehung haben. Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass diese Kraft die Glieder in ihrer Totalität ohne Organ bildet, und andererseits die Kraft im Seelenträger nur einen bestimmten Teil der Glieder schafft und zwar ebenfalls durch Vermittelung eines Organs — so ist erwiesen, dass diese Kraft eine andere ist als jene, welche im Seelenträger eine solche Sache bewirkt, die zu ihm (sc. dem Seelenwesen) durch Vermittlung der natürlichen Organe in Beziehung steht, und die (sc.

חלבנות II, 5. Kusari ed. Cassel 1869 S. 133. Anm. 2. Ferner Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I S. 18. Anm. 122. Averroes, destr. S. 63. ed. Ven. 1552., ferner: Ibn Thophail, Phil. autodid. ed. Pocock, S. 64, 67ff., 135, 139. Averroes, de part. anim. S. 85; 91.

[1]) P. 722 korrupt. — [2]) de gen. an. II, 3.

[3]) ibid. vergl. Averroes, a. a. O.

[4]) Zur Gliederbildung, vergl. Arist. De coelo ed. Prantl S. 310 und Anm. 46. Israeli a. a. O. S. 28 Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I, S. 275 und Anm. 1197. Vergl. auch Steinschneider, Alfarabi S. 124, woselbst auch eine Schrift Alfarabis über die Glieder der Tiere erwähnt ist. Guide I, 370 ff. More ha More 46 ff. Averroes, de partibus animalium, S. 82 ff.

die Kraft) unendlich höher steht als jene. Man kann auch nicht sagen, dass diese überaus wertvolle Kraft im Samen aus dem Träger des Samens stammt, denn im Samenträger gibt es keine derartig ausgezeichnete Kraft, und er kann nur solches abgeben, was seiner eigenen Substanz gleicht. Es ist ferner falsch, dass der Seelenträger eine derartig seelische Kraft an die Nahrung abgibt. Denn unter solchen Umständen wäre in der Nahrung eine ernährende Seele und eine bildende Kraft, so dass die Nahrung Gegenstand der Ernährung wäre, nicht aber durch die Nahrung der Seelenträger, denn bei Dingen, in welchen der Art nach eine und dieselbe ernährende Seele ist, kann nicht das eine von dem andern ernährt werden; wenn dies möglich wäre, so müsste beispielsweise der eine Teil des Fleisches an der Hand von dem andern ernährt werden, und dies ist doch gänzlich absurd. Ueberhaupt wird die Nahrung von der seelischen Kraft des Ernährten affiziert, und hierdurch wird sie ein Teil des Ernährten, aber in der Nahrung selbst ist keine Kraft, um auf etwas anderes einzuwirken, wohl aber besitzt sie die Anlage, von einem anderen affiziert zu werden. Wenn es sich aber so mit der Speise verhält, wieviel mehr muss es sich dann mit dem Ueberrest (sc. dem Samen) der Speise so verhalten, denn er hat eine weit geringere Beziehung zu dem Ernährten. So kann auch nicht[1]) eine derartig seelische Kraft im Samen vom Samen-

---

[1]) Vgl. hierzu Joël, Levi ben Gerson S. 32; nach ihm hat Gersonides diese ganze Theorie der Generation von Albertus Magnus übernommen. Die Ablehnung des Sperma als Träger zeugender Kraft findet sich auch bei Daud c. 6. Er gibt Hippokrates und Galen als die Urheber dieser von ihm desavouierten Theorie an: ודעת אבוקראט היותר גדול מהם והוא על זה הדעת רצוני שהנפש מזג וגאלינוס ג"כ יראה ממקצת דבריו שיאמין זה הדעת ומקצתם שהוא מסופק בו Vergl. auch Guttmann a. a. O. S. 67 ff. Ferner Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 6 ff., 10 ff., 25 ff., von dem Gersonides offenbar die ganze Theorie übernommen hat, um sie zum Ausgangspunkte seiner Reflexionen zu machen (Vergl. auch Fried a. a. O. die Einwirkung Israelis auf die jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters S. 55 ff.). Die Quelle für diese Anschauung ist zweifellos Aristoteles de gen. et corrupt. 319b ὅταν δ'ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ, ἀλλ' οἷον ἐκ τῆς γονῆς αἷμα πάσης ἢ ἐξ ὕδατος ἀήρ.., dazu vergl. Prantl, Anm. 29., ferner de gen. I, 19; hist. an. IV, 19, de part. an. II, u. 6. Vergl. ferner Steinschneider, Alfarabi, S. 132, wo Steinschn. auf die oben erwähnte Bemerkung Joels Bezug nimmt, Hebr. Uebers. I. S. 14 Anm. 95 und besonders S. 180 Anm. 545 wegen der dort zit. Stelle aus

inhaber herrühren, denn der Same ist ein Ueberrest (sc. Abgang) der Speise, wie wir es erwähnten. Was aber in ihm vom Sameninhaber selbst stammt, ist eine bestimmte Wärme, die eine bestimmte Beziehung zur natürlichen Wärme des Sameninhabers hat. Diese Wärme ist aber offenbar keine Seele, wohl aber in bestimmter Hinsicht ein Organ der Seele, wie es in der Physik erwiesen wurde. So ist erwiesen, dass bei der Zeugung eine göttliche Kraft vonnöten ist, das ist ein Intellekt, weil dieser nicht wie die hylisch-seelischen Kräfte seine Funktion durch ein hylisches Organ ausübt. Wenn aber jemand einwendet, dass diese Kraft kein Intellekt ist, weil doch der Intellekt seine Tätigkeit durch sich selbst entfaltet, d. i. die Perzeption, während diese Kraft durch etwas anderes einwirkt, wie dies Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele ausführt; denn sie (sc. diese Kraft) — könnte man sagen — wirkt durch die elementare Wärme des Samens, und deshalb musste diese Kraft ein Körper (sc. kein Intellekt) sein —, so erwidern wir ihm: Der Intellekt hat zwei Arten von Funktionen: die eine ist das Begreifen seiner selbst, und die andere ist die aus ihm herrührende Einwirkung auf den Inhaber eines Körpers. Dies lässt sich an den Himmelskörpern nachweisen. Denn ihre Beweger haben eine Selbsttätigkeit, nämlich ihr Selbstbegreifen, und dann haben sie eine Bewegungstätigkeit mittels der Natur der Himmelskörper, die von ihnen bewegt werden. Diese Bewegung dient dazu, dass aus ihnen eine solche Bewegung perfekt wird, die ihnen durch die separaten Intellekte[1]) zu teil wird. Ausserdem haben sie noch eine Einwirkung auf die sublunarischen Dinge durch die Vermittelung der Sterne, wie dies in der Physik erwiesen wurde. Ihre Einwirkung auf sich selbst geschieht mit unbedingtem Ausschluss eines Organs, aber ihre Einwirkung auf den Träger eines Körpers bedarf eines Organs, damit durch dieses

---

dem Buche: Ueber die Kräfte der Samen: „De illo autem ingrediente, querendum est utrum ingrediatur ut opifex aut ut instrumentum opificis . . . .“ Vergl. Galeni definitiones medicae ed. Kühn S. 370 ff. De Placitis Hippocratis et Platonis ed. Müller S. 549, 676 ff. Ferner Averroes, dest. dest. IX, 62, 63 a. Dazu Siebeck a. a. O. S. 521, Anm. 8. Averroes, de part. anim. S. 82 ff. S. 85.

[1]) Riv. u. Leipzig statt השכלים — השמלים. Zur Sache vergl. Munk, Mélanges S. 360 u. 404 und Anm. 2.

der Körper zur Aufnahme ihres Willens disponiert wird. Ebenso verhält es sich mit dem aktiven menschlichen Intellekte[1]; denn das Begreifen seiner selbst bedarf keines Organs, jedoch die von ihm abgeleiteten Tätigkeiten entstehen durch Vermittlung eines Organs — und das ist selbstverständlich. So ist erwiesen, dass diese Kraft ein Intellekt ist, wie dies Aristoteles erwähnt. Und ferner gilt von dem Entstehenden[2]: Wenn wir zugeben, dass es sich durch eine seelische Kraft im Samen vollzieht, so kann offenbar dieses Entstehen zum Samen nur dann in Beziehung gesetzt werden, wenn ein anderes Prinzip alle diese Ordnungen nach ihrer Einheitsseite hin begreift. Die Formen, zu deren Aufnahme die prima materia befähigt ist, sind nämlich zweckmässig abgestuft (die einen für die anderen), wie dies Aristoteles erwiesen hat, und deshalb findet ihre Aufnahme (sc. durch die prima materia) so lange statt, bis der Endzweck der Entstehung, nämlich die Einheitsbildung, realisiert ist. Und da die Entstehung der Einheit, soweit die Entstehung der Einheit in Frage steht, zu einer numerischen Einheitsursache in Beziehung gesetzt werden muss, so muss auch ihr generelles Agens eine Einheit sein, und es muss jenen Endzweck begreifen, um dessentwillen die Dinge entstanden sind. Wäre dies nicht der Fall, so müsste das Gelangen zu der in dem Entstehen beabsichtigten Vollkommenheit ein zufälliges sein, das ist aber schon bei dem endlichen (מאדיית) Sein nicht möglich, geschweige denn bei einem Sein, das in so überaus vollkommener Weise den in ihm angelegten Endzweck realisiert. Offenbar muss das Agens separat sein; wäre es nämlich hylisch, so müsste es entstehen und vergehen, es müsste also eines von jenen Dingen sein, deren Entstehen zu ihm (sc. dem Agens) in Beziehung gesezt wird, und das ist gänzlich absurd. — Und ferner: Da doch dieses Entstehen ständig von einer

---

[1]) Zum Unterschiede von dem göttlichen שכל המועל heisst es hier: שכל המעשי, P 722 fügt hinzu: האנושי.

[2]) Siehe zu den folgenden Ausführungen: Aristoteles, Metaphys. VIII, 6, I, 8, III, 2 IX, 6 Phys. VIII, 5. More I, 69. II, 4, III, 13. Delitzsch cap. 9, 106 Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion S. 27. Anm. 1. Averroes, Drei Abhandlungen, ed. Hercz S. 62 ff. und S. 5 Anm. 8. Alfarabi ed. Rosenstein S. 5. und Anm. 15.

numerisch einen Vorstellung [1]) vorgestellt wird, und diese numerisch eine Vorstellung, welche alle Zeit umschliesst (sc. jenseits der Zeit steht), unbedingt intellektualer Natur ist, so muss das Agens ein Intellekt sein, und es lässt sich erweisen, dass es der aktive Intellekt ist, weil alles, was der aktive Intellekt an Perzeptionen besitzt, dieses Agens besitzen muss; denn jeder einzelne von ihnen (sc. den Intellekten) muss die Intelligibilia nach ihrer Einheitsseite hin begreifen. Und da Intellekt und Intelligibeles eine numerische Einheit bilden [2]), so müssen auch die Intellekte eine numerische Einheit bilden, denn ihr Intelligibeles ist ein und dasselbe. Darum haben die Nacharistoteliker recht, wenn sie in Uebereinstimmung behaupten, dass der aktive Intellekt das Agens der sublunarischen Existenzen ist und ihn Formgeber nennen. Vollständig wird dies im fünften Traktate unseres Buches erwiesen werden. Ich meine nämlich, dass ein Intellekt die sublunarischen Dinge entstehen lässt, und zwar der aktive Intellekt, dessen Existenz im Buch der Seele erwiesen ist.

Wenn sie (sc. die Nacharistoteliker) nun behaupten, dass Aristoteles das sublunarische Sein zu der aus den Himmelskörpern emanierten Seele in Beziehung setzt [3]), so ist gleichfalls erwiesen, dass die aus den Himmelskörpern emanierte Seele mit dem aktiven Intellekt identisch ist. Da nämlich dieses Begreifen des aktiven Intellekts mit dem der aus den Himmelskörpern emanierten Seele identisch ist — wie vorausgeschickt wurde — so muss das eine von ihnen mit dem anderen iden-

---

[1]) P. 722 fehlt מצוירת. Vergl. Cusari V, 12, S. 395.

[2]) Siehe zu dieser schon öfters erwähnten Theorie Averroes, Destructio destructionis, Venedig 1552, fol. 23b, übers. von Munk, Mél. S. 360: „car l'intelligent et l'intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine ...“ Vergl. Aristoteles, Metaphys. I. 7, 14. Alfarabi ed. Rosenstein S. 3. Ferner: Avicenna, Metaphysik VIII, 6 ed. Horten S. 518; ferner Schmiedl, in Frankels Monatschrift, 1855 S. 427, Anm. 8. Wichtig sind Falkeras Ausführungen zu diesem Punkte (More ha More S. 34ff), auf die wir in der Endnote A zurückkommen. Gers. nimmt hier jedenfalls nicht auf den menschlichen Intellekt Bezug. Vergl. S. 95.

[3]) Hierzu vergleiche die Ausführungen Munks, Mélanges S. 331 u. 332 Anm. 1 und S. 448. Es erhellt daraus, dass Aristoteles nicht als Urheber dieser Theorie angesprochen werden kann.

tisch sein, weil bei den separaten, wesensgleichen [1]) Dingen der Zahlbegriff überhaupt keine Anwendung findet. Denn die Zahl begreift in Wahrheit die Seinsarten, soweit sie mit der Materie verknüpft sind, sind sie jedoch von der Materie abstrahiert [מופשטים], so ist bei ihnen eine Zahlvorstellung ausgeschlossen, (Empirie der Zahl; vergl. die obenerwähnte Charakteristik der Zeit). Wird beispielsweise die hylische Form in Verbindung mit der Materie genommen, so wird sie von der Pluralität getroffen; wird sie von der Materie abstrahiert genommen, so kann sie in keiner Weise durch die Pluralität qualifiziert werden [2]). Das ist für den Leser unseres Buches selbstverständlich. (Es gibt also nur eine quantitative Zahl). Bei Gott! Wir müssten denn sagen, dass zwischen ihnen ein Unterschied in der Perzeption hervortritt. Dies ist nämlich der Fall, insofern die Perzeption des aktiven Intellekts von den sublunarischen Dingen eine fortschreitende Formvollendung gegenüber dem Wissen bedeutet, das die aus jenen Sphären emanierte Seele besitzt; weil doch der aktive Intellekt dem Menschen solche Dinge mitteilt, zu denen ein Entstehen aus der aus den Sphären emanierten Seele nicht in Beziehung gesetzt wird, wie etwa das Wissen von den Himmelskörpern und ihren Bewegern. Denn diese Dinge bedeuten eine fortschreitende Formvollendung gegenüber den entstehenden und vergehenden Dingen, deren Entstehen zu der aus den Sphären emanierten Seele in Beziehung steht. Und ferner: Der aktive Intellekt bringt den Menschen zur Entstehung — wie

---

[1]) O. Riv. u. L. בכחותם, P. 722 del.

[2]) Ibn Badja — zit. bei Munk, Mélanges S. 408 und Anm. — führt in diesem Sinne aus: „Si les formes qui viennent de lui sont multiples, ce n'est que parce qu'elles se produisent dans des matières (différentes). Vergl. auch Ahron b. Elia a. a. O. S. 7 u. 11. Metaphys. XI. 2, 7; XII. 7. Nach Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 20, ist der Gedanke Saadjas „dass mit der Unkörperlichkeit absolute Einheit mitgesetzt sei" dem Kalam entnommen. Er beruft sich hierfür auf More I, 76 نفى الجسمانية عندهم كانه فرع لازم لاصل التوحيد قالوا الجسم ليس بواحد. In Wahrheit aber kann Saadja diesen Gedanken ebenso wie Gersonides direkt aus Aristoteles genommen haben. Vergl. Schreiner, der Kalam S. 9, wo gleichfalls die Möglichkeit einer direkten Entlehnung aus griech. Schriftstellern ventiliert wird. (Vgl. Alex. von Aphrodisias ed. Bruns 85, 10 ff.).

Averroes Aristoteles versteht[1]) —, während die aus den Sphären emanierte Seele die anderen Dinge ins Dasein ruft. Ueberhaupt ist in der Entstehung des Menschen die Kenntnis der übrigen Ordnungen enthalten, da doch der Mensch das Ziel der Kompositionen und ihre Vollendung ist, und die Vollendung doch nicht von dem trennbar ist, für das sie die Vollendung bildet, und so müssen in der menschlichen Form auf bestimmte Weise jene anderen Formen enthalten sein, welche von der Materie perzipiert werden können, denn diese stehen ihr (sc. der menschlichen Form) gegenüber auf hylischer Stufe[2]).

---

[1]) Vergl. S. 71. Anm. 6, wo Gersonides diese Anschauung in der lat. Uebersetzung des Arist. de gen. an. II, 3 gefunden haben will. Gers. bemüht sich nun, im Interesse der teleologischen Einheit den Ursprungsunterschied zwischen dem Menschen und den Sublunarien zu beseitigen. Zu diesem Zwecke betrachtet er den Menschen als Mittler zwischen dem aktiven Intellekt und der sublunarischen Welt. Also bildet der Mensch das intelligibele Substrat, den intelligibelen Koeffizienten des gesamten Kosmos. Soweit würde Gersonides auf dem Boden der neuplatonischen Emanationstheorie stehen. (Vergl. Hannes, über die Möglichkeit der Konjunktion S. 40 Anm. 2, S. 41 ff., S. 43 Anm. 1, S. 44 Anm. 1). Anders aber verhält es sich, wenn Gersonides „in der Entstehung des Menschen die Kenntnis der übrigen Ordnungen enthalten" sein lässt, wenn also die Kenntnis, das Begreifen der übrigen Ordnungen Grund der Entstehung, oder das Entstehen Grund des Begreifens ist. Die Grundlage dieser Reziprozität zwischen Entstehen und Begreifen ist zweifellos averroistisch. Denn das vollständige Begreifen aller Intelligibilia begründet die Konjunktion des Intellekts, die andererseits die absolute Existenz, das Entstehen des Menschen endgiltig realisiert. Vergl. Averroes a. a. O. S. 7, ferner Uebers. S. 46, Anm. 1. Vergl. besonders die von Hannes zitierte Meinung Joseph ben Schem Tobs, B, 172: רצוני התדבקות הצורה בבעל הצורה והוא אשר יהיה תנאי במציאות הנושא ובשולתו. Lewis Kenntnis dieser averroistischen Abhandlung (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I, S. 198 Anm. 644) wird freilich von Schem Tob bestritten, was jedoch keineswegs unsere Darlegung erschüttern kann. Die Theorie des Averroes geht auf die allgemein verbreitete plotinische Anschauung (s. Endnote A) zurück, dass das Wissen Gottes Grund der Entstehung der Welt ist. Vergl. hierzu Averroes, Philosophie und Theologie, ed. Müller, Uebers. S. 11 ff., 119 (128). Die hier dargelegte Anschauung des Gersonides ist um so merkwürdiger, als er gerade die Möglichkeit der Konjunktion mit aller Entschiedenheit bestreitet. s. Gers. Milch. I, 8. Vergl. besonders Averroes, de anima S. 179 ff., Physik S. 27b. De gen. et corr. S. 177 ff. Destr. destr. 26 ff.

[2]) Vergl. Averroes, destr. destr. III, besonders S. 62; ferner Ahron ben Elia S. 151, Philo, de opificio mundi, ed. Cohn, 23, 5.

Und ferner: Wenn wir annehmen, dass er (sc. der aktive Intellekt) die Ordnung kennt, die dem Menschen nach seiner Zugehörigkeit zum Existentiellen eigen ist, diese Ordnung aber die Vollendung gegenüber den anderen Ordnungen bedeutet, so kann die Kenntnis von seiner existentialen Seite nur perfekt werden, wenn er jene Ordnungen kennt, deren Vollendung er bildet. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar der aktive Intellekt die Sublunaria aktivieren. Ich kann mir nämlich gar nicht vorstellen, was den aktiven Intellekt daran hindern könnte, ausser dem Menschen auch noch die anderen Dinge ins Dasein zu rufen, er hat doch Kenntnis von ihren Ordnungen, und wer sie (sc. die Dinge) aktiviert, aktiviert sie von dieser Seite aus. Und ferner: Die Fähigkeit, die der prima materia für die Aufnahme der menschlichen Formen eigen ist, nämlich ihr Heraustreten zur Aktualität, charakterisiert sich als die Entstehung einer Einheit, denn sie bedeutet ein Fortschreiten zur Vollendung der Einheit, wie vorausgeschickt wurde. Die Entstehung der Einheit als solcher erfordert unbedingt die Einheit des Agens. Nur könnte dies möglicherweise akzidentell sein, wie bei den Nebenarbeiten im Hinblick auf die Hauptarbeit. In Wahrheit aber ressortiert die gesamte Arbeit von der Hauptarbeit, denn sie leitet die Nebenarbeiten in ihrem Tun. Offenbar können wir nun nicht annehmen, dass die aus den Sphären emanierte Seele (sc. das Agens für die aussermenschlichen Dinge) den aktiven Intellekt in seiner Tätigkeit unterstützt, denn der aktive Intellekt bedarf für seine Tätigkeit nicht dieser vermittelnden Funktion, nämlich eines Intellekts; denn in derselben Weise, in der diese Funktion durch den Mittler vollendet wird, wird sie auch von dem aktiven Intellekte perfekt. Doch ist dies nur bei solchen Arbeiten möglich, die der Mensch verrichtet, um sich die Last und Mühe zu erleichtern. Aber bei dem separaten Intellekte[1]), dessen Tätigkeit sich überall, wo man ihn aufnehmen kann, ohne Mühe und Last realisiert, kann man es sich nicht vorstellen, dass er seine Tätigkeit durch ein Mittleres vollzieht — er müsste denn für diese Tätigkeit ein bestimmtes Organ zur Vermittelung nötig haben, nicht aber ein Primäres (sc. einen In-

[1]) P. 722 hat folgende Lesart: ואולם הנבדל שתגיע פעולתו באמצעי אם לא היה צריך בזה הפועל כלו מה היא לאמצעי ואינו לראשון.

tellekt, wie dies der Fall wäre, wenn die aus den Sphären emanierte Seele eine Mittlerrolle für den aktiven Intellekt übernähme). Auf solche Art lässt Gott viele Tätigkeiten durch Vermittelung der Beweger der Himmelskörper verrichten: Weil sie als Organe die Sterne besitzen, können durch sie viele solcher Funktionen verrichtet werden. Was jedoch die hier in Rede stehenden Intellekte betrifft, so haben diese erwiesenermassen für die Ausübung ihrer Funktion kein anderes Organ als die in jeder Sache latente Mischungsentelechie [1]), welche die Seinsweisen durch Vermittelung der Sterne aufnimmt. Dieses Organ jedoch (sc. die Mischungsentelechie) inhäriert dem einen (sc. Intellekte) wie dem andern, weil wir nicht sagen können, dass nur einer von ihnen die Himmelskörper bewegt, und nicht ebenso der andere (sc. Intellekt). Nach dieser Annahme muss also der Formgeber numerisch einer sein (sc. die einzelnen Intellekte sind einander gleichwertig, der eine kann für den anderen keine Mittlerrolle übernehmen). Ebenso verhält es sich mit dem aktiven Intellekte, insofern er den hylischen Intellekt (sc. das Analogon zur Mischungsentelechie) vollendet, wie dies vorher erwiesen wurde. Was jedoch die Beweger der Sterne betrifft, so bilden diese unbedingt eine Vielheit, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde und im fünften Traktate unseres Buches erwiesen wird. Deshalb muss jeder einzelne der aktiven Intellekte anders sein als jene Intellekte, welche die Himmelskörper bewegen. Wenn es sich aber so verhält, dass erwiesenermassen das Organ dem einen Intellekt ebenso inhäriert, wie dem andern, so steht auch offenbar der eine Intellekt nicht auf der Stufe des Mittels für den andern [2]). Und ferner: Geben wir schon zu, dass jeder einzelne

---

[1]) Siehe Ahron ben Elia a. a. O. S. 11. אולם היסודות עם אכיותיהם הם יסוד כל סורכב כפי מזג הערוב באכיות לקבל צורה מעוינת לפי המזג ההוא . . . ואין הכונה כשיהיה החטר היסודות ב ה כ נ ה הראויה במזג הערוב יהיה הוא הפועל לקבלת הצורה כי אי אפשר כשנרין לדבר אחד שיקבל דבר אחד שהוא הפועל בו . . . ומזג הערוב יהיה על פי תנועת הגלגל באמצעות האור והחשך וכפי ערך התנועה תהיא תחית התויה ובהשלמה יהיה ההפסר ובכאן נכנסו לגזרת הכוכבים. Vergl. Averroes, Paraph. sup. lib. de gen. et corr. S. 177 ff, bes. S. 179 und Phys. S. 27 und 28. Ueber die Beseeltheit der Sterne und ihre Rangstufen bei Philo vergl. Heinemann, Ueber die Einzelgesetze S. 16 und Anm. 1.

[2]) P. 722 korrupt.

von ihnen ein Organ besitzt, so ergibt sich doch nicht eine Doppelheit der Intellekte. Denn der Intellekt, als Inhaber des Organs, ist allein imstande, alle Seinsarten zu aktivieren und den hylischen Intellekt aus der Potentialität zur Aktualität hinzuführen[1]), da er doch die Kenntnisse besitzt, die der aktive Intellekt auf den hylischen ausstrahlen lässt, und nichts zwingt uns zur Annahme, dass ein anderer aktiver Intellekt mitwirkt. Ueberhaupt geht der Zweckverleiher dem Zwecke voran, nur hierdurch richtet sich alles Entstehen nach dem Zwecke, und deshalb muss derjenige, welcher den Menschen ins Dasein ruft, auch die übrigen sublunarischen Existenzen entstehen lassen.[2])

Ich vermute nun, dass Aristoteles unter „der aus den Sphären emanierenden Seele" den aktiven Intellekt versteht, da doch der Intellekt, der die sublunarischen Existenzen bewirkt und sie zur Entstehung bringt, aus den Sphären emanieren muss. Denn wer die Form als den Endzweck des Daseins setzt, muss auch die Mischung der sie (sc. die Form) aufnehmenden Materie abgeben, wodurch sie (sc. die Materie) zu ihrer (sc. der Form) Aufnahme befähigt wird; dies ist nämlich alles nur ein einziger Aktus, ein numerisch einziger Aktus setzt aber ein numerisch einziges Agens voraus. Wenn es sich aber so verhält, und es doch erwiesen ist, dass die Sphären derartig auf das Sublunarische achten, dass sie die Mischung an die aus ihnen simultan emanierenden Kräfte abgeben, so muss auch der Formgeber[3]) als Form aus den Sphären emanieren, so dass sie alle ebenso bei der Formabgabe sich vereinigen wie bei der Abgabe des Mischungskörpers.[4]) Denn es ist falsch anzunehmen, dass zwei

---

[1]) P. 722 korrupt.

[2]) Vergl. hierzu, Alexander von Aphrodisias „Ueber den Intellekt" ed. Günsz S. 18: . . . לפי שבכל הדברים הפועל יותר נכבד מהפעול. Vergl. Guide II, 95 ff. More ha More S. 92.

[3]) P. 722: שיהיה נותן הצורה הוא צורה שופעת מהגלגלים בכללם.

[4]) Zu dieser Theorie der Formabgabe vergleiche Schmölders Documenta S. 118 واهب الصور (principium) formas impertiens est primus et summus intellectus agens, sive intellectus agens κατ' ἐξοχήν, ex quo singuli hominum intellectus agentes procedunt. Averroes (In libr XII, Metaph.) de creatione mundi loquens haec habet: „Istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem for-

Agenzien für eine einzige Tätigkeit in Frage kommen, es müsste denn sein, dass die beiden Agenzien in bestimmter Hinsicht einen einzigen Aktus involvieren. Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der aktive Intellekt die aus den Sphären, bezw. aus ihren Bewegern emanierende Seele ist, denn aus einem Körper kann kein Intellekt emanieren. So ist erwiesen, dass der aktive Intellekt alle diese Ordnungen nach ihrer Einheitsseite hin kennt, sei es inbezug auf das, was er an For-

---

marum, et Avicenna est de illis. — Unde quidam dicunt, quod omnes formae substantiales fiunt a forma abstracta extrinseca, quae dicitur a quibusdam dator formarum, et dicunt, quod haec est intelligentia agens. Dazu vergleiche Averroes, Epit. Metaphys. tract IV: „Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus, ipsum esse motorem orbis lunae.“ Danach würden auch alle Sublunaria vom aktiven Intellekte ressortieren. Bei Avicenna vergl. Metaphys. IX, 4. ed. Horten S. 565 ff. Ferner Landauer, die Psychologie des Avicenna a. a. O. S. 371:

فهو اذن والاول مستفادان من فيض الهى متصل بالنفس النطقية وتتصل بها النفس النطقية فتحصل فيها هذه الصورة العقلية وهذا الفيض ما لم يكن له فى ذاته هذه الصورة العقلية الكلية لم يمكن ان ينقشها فى النفس الناطقة فاذن هى فى ذاته واى ذات فيه صورة عقلية فهى جوهر غير جسم ولا فى جسم قائم بذات فاذن هذا الفيض الذى تتصل به النفس جوهر عقلى لا جسم ولا فى جسم قائم بذاته يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر الا ان الضوء يفيد المبصر القوة على الادراك فقط لا الصورة المدركة وهذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوة الناطقة القوة على الادراك ويحصل فيه الصور المدركة ايضا كما اوضحناه.

Vergl. ferner Steinschneider, Alfarabi, S. 122, 132, (wo er besonders auf Joel, a. a. O. S. 67 Bezug nimmt), 245. Vergl. auch Schahrastâni, ed. Haarbrücker Tl. II. S. 179. Siehe auch Israeli a. a. O. S. 53. Vergl. Daud, האמונה הרמה, S. 32 u. 36. Uebers. S. 41, 47 אבל אשר נאמר עתה הוא שזה הדבר אשר נקראהו נותן הצורות Vergl. Guide II, 4 S. 57 ff. Besonders Anm. 8. Vergl. auch Schmiedl, Studien S. 76 und Anm. 5; ferner Monatsschrift 1859 S. 429. Anm. 8. Vergl. auch More ha More S. 36. Ferner Renan, Averroes et l'Averroïsme 1852, S. 82 ff. Gerson ben Salomon שער השמים, S. 82 ff. Hiernach kann Alfarabi die Bezeichnung „Formgeber“ nicht annehmen, da der separate Intellekt nur Beweger, nicht Zweckträger ist. Vergl. Cusari, V, 10, S. 381.

men der sublunarischen Dinge bewirkt, sei es inbezug auf die Kenntnis der sublunarischen Ordnungen, die er dem hylischen Intellekte zueignet.

Nun könnte aber jemand die Richtigkeit dessen bezweifeln, was über die Existenz des aktiven Intellekts angenommen wurde, dass nämlich bei dem hylischen Intellekte durch den Erwerb der Intelligibilia ein Hinführen aus der Potentialität zur Aktualität stattfindet. Er könnte nämlich sagen, dass man deshalb noch nicht zur Annahme eines (besondern) Intellekts schreiten müsste, der ihn (sc. den hyl. I.) aus der Potentialität zur Aktualität hinführt. Es genügt ja, wenn ihn die vorstellenden Formen aus der Potentialität zur Aktualität hinführen, denn in diesen befinden sich doch die Intelligibilia, welche er (sc. der hyl. Int.) in bestimmter Art begreift. Zwar existieren sie (sc. die Intelligibilia) in ihnen (sc. den vorstellenden Formen) nur mit jenen hylischen Attributen bekleidet, durch welche die vorstellenden Formen ihren Individualcharakter erhalten, gleichwohl würde es nicht eines besonderen Intellekts bedürfen, der die Intelligibilia von den sie bekleidenden hylischen Dingen befreit; denn auch ohne ihre Abstraktion mittels eines besonderen Intellekts kann der hylische Intellekt von den vorstellenden Formen ihre Intelligibilia ohne Vermischung mit den hylischen Attributen begreifen, denn man könnte sagen, dass seine spezifische Perzeption die generelle Natur ist, und deshalb kann er diese losgelöst von den hylischen Attributen begreifen, wie auch der Gesichtssinn die Farbe auf dem sichtbaren Gegenstand ohne die Wärme, die Kälte und die anderen Akzidenzien wahrnimmt, die gleichzeitig mit der Farbe auf dem sichtbaren Gegenstande sind, so dass also ihre Perzeption zu ihm nicht in Beziehung steht, da ihn das Wahrnehmbare veranlasst, es zu perzipieren, ohne dass es eines Etwas bedürfte, das die Farbe von den übrigen Akzidenzien [1]) trennt.

---

[1]) P. 722: שיבדיל המקרה מהמראים החם. — Der Einwand, den hier Gersonides gegen sich selbst erhebt, geht auf averroistische Reflexionen zurück. Schon Aristoteles lässt den passiven Intellekt durch die Intelligibilia bewegen, wie auch der Sinn durch die Sensibilia erregt wird. Vergl. de anima III; 429 a, 15. Auf diese aristotelische Theorie nimmt Averroes, de an. 160, ff. 169, ferner de an. beat. Ven. 1572. 148, 150 Bezug.

Wir behaupten nun, dass diese Meinung bei genauer Ueberlegung nichts für sich hat.

So begreift beispielsweise der Gesichtssinn nur deshalb die Farben o h n e die mit ihnen auftretenden Akzidenzien am sichtbaren Gegenstande, weil er gar keinen Zugang zur Perzeption jener Akzidenzien hat, während es bei dem hylischen Intellekte nichts Sublunarisches gibt, das nicht dank seiner (sc. des hyl. Int.) Natur in seiner Begreifbarkeit zu ihm Beziehung hätte. Wohl aber finden wir, dass sich die meisten seiner (sc. des hyl. Int.) Kenntnisse auf die Akzidenzien beziehen, sowie auf das, was sie (sc. die vorstellenden Formen) an generellen Naturen enthalten. Unter solchen Umständen aber können wir offenbar nicht sagen, dass es genüge, wenn ihn die vorstellenden Formen zur Perzeption ihrer generellen Naturen veranlassten, und dass wir nicht einen besonderen Beweger einführen müssten, der die generellen Naturen von den mit ihnen in den vorstellenden Formen vereinigten hylischen Attributen abstrahiert. Und ferner: Verhielte es sich wirklich so, ich meine, dass der hylische Intellekt die generellen Naturen von den vorstellenden Formen ohne die mit ihnen vereinigten hylischen Attribute annimmt, weil es seiner Weise entspräche, nur die generellen Naturen zu perzipieren, so könnte der hylische Intellekt das Akzidentelle nicht in seiner Substantialität begreifen (sc. das Akzidentelle an sich), wie ja auch der Gesichtssinn nicht den G r u n d [1]) der Farbe begreift. Das aber ist offenbar absurd. Denn viele Irr-

---

Unter „Bewegung" ist aber stets das Hinführen von der Potentialität zur Aktualität zu verstehen. Siehe S. 66 Anm. 1. Vergl. auch Gerson ben Salomo a. a. O. S. 82 b: וזאת דרך אריסטו הידועה בספר הנפש בהסכים ששכל הנפרד מניע השכל החמרי ומוציא אותו מן הכח אל הפועל . . . ואחר שהוא כן הצורות החמריות הם המניעות השכל החמרי ויוציאהו מן הכח אל הפועל כמו שיניע יפעל המוחש בחוש. Ferner ergibt sich für Averroes, dass die Bewegung (sc. im pass. Sinne genommen) des materiellen Intellekts durch die vorstellenden Formen ein Begreifen der in ihnen enthaltenen Intelligibilia ist. In seiner Schrift: Ueber die Möglichkeit der Konjunktion a. a. O. S. 34 führt er aus, dass er, (sc. der mat. Intellekt) „denkend auf die Formen der Einbildungskraft" schaut, was nach de an. S. 160a folgendermassen zu erklären ist: „et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones, quae sunt in virtute imaginitiva, sicut sensus indiget inspicere sensibilia." Vergl. H a n n e s a. a. O. S. 34, Anm. 1 und 2.

[1]) Vergl. hierzu G a b i r o l, Mekor Chaj. II, 16 ff.: וכשידע האדם מהות זה העצם ידע עם זה למותו οὗ ἕνεκα (τί ἐστι) vergl. Munk, Mélanges S. 25 Anm. 2.

tümer des hylischen Intellekts entstehen auf diese Weise, und in Wahrheit vollziehen sich seine Irrtümer bei den meisten Dingen auf diese Art, das ist für den Leser unseres Buches durchaus klar. Und ferner: Verhielte es sich wirklich so, so wäre der hylische Intellekt bei dem Erwerb irgend eines Intelligibelen nicht auf die Perzeption durch die Sinne angewiesen, vielmehr würde er unmittelbar nach der sinnlichen Wahrnehmung das intelligibele Substrat besitzen. Das aber ist offenbar absurd, denn es gibt nichts, dessen intelligibeles Substrat durch sinnliche Wahrnehmung ohne ganz besondere [1]) Erfahrung und grosse Mühe gewonnen werden könnte. Unter diesen Umständen müssen wir unbedingt für die Sublunaria einen aktiven Intellekt annehmen, weil wir finden, dass er den hylischen Intellekt bei der Perzeption der Intelligibilia aus der Potentialität zur Aktualität hinführt.[2])

So ist also erwiesen, dass für die Sublunaria ein aktiver Intellekt vorhanden sein muss, weil wir finden, dass er bei dem Erwerb der Intelligibilia durch den menschlichen Intellekt die Potentialität zur Aktualität hinführt, und ausserdem wegen der sublunarischen Dinge, die er ins Dasein ruft. Damit ist aber auch an dieser Stelle soweit wie möglich sein Wesen erklärt, insofern er nämlich die Ordnungen der Sublunaria nach

[1]) Diese Ansicht bespricht schon Alexander (De anima ed. Bruns, S. 82 ff. Basiliae S. 242 (zit. v. Hercz S. 33): „Adventicius vero intellectus, qui posterius innascitur, forma item et habitus atque perfectio materialis, intellectus est. Hic autem in omnibus vulgo non est, sed in iis duntaxat qui elaborata exercitatione et doctrina profecerint, velut in iis reperias, quos peritos scientesque appellamus." Vergl. dazu Aristoteles. Metaphys. 1; Phys. VII, 3; De anima I, 13.

[2]) Auch zu dieser Stelle vergleiche Alexanders Ansicht (nach Averroes Mitteilung aus Alexander, trac. de intellectu (S. 176 b) „Et intellectus qui est in potentia . . . venit ad actum post tempus, quando perficitur illud, per quod fit ambulatio, ita intellectus, quum fuerit perfectus, intelliget ea, quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens." Und ferner: De anima ed. Bruns, 82, 10; ed. Basiliae ibid. S. 250. „At vero res omnes ab intellectu considerantur, quandoquidem rerum omnium, aliae intelligibiles, aliae sensiles sunt. Et ea quae sensilia sunt, ab intellectu intelligibilia redduntur, qui haec ipsa a materia seiungit, et quid sit in iis id, quod est esse, speculatur." Vergl. hierzu Hercz a. a O. S. 35 ff.; ferner Günsz a. a. O. S. 4 ff. 8, 12, 13, 14. (hebr. Text).

ihrer Einheitsseite hin kennt. Jedoch wird die Vollendung dieses Abschnitts im fünften Traktat unseres Buches erreicht, und dort wird sich auch mit Gottes Ratschluss die vollkommene Absurdität dessen ergeben, was Averroes behauptet: Das Agens der Sublunaria sei kein Intellekt — gemäss der Interpretation seiner Worte durch die Kommentatoren.

Wir dürfen nun nicht übersehen, dass durch das bisher Erwiesene all jene Zweifel gelöst sind, kraft deren die früheren Philosophen zur Beseitigung des Wissens[1]) bestimmt wurden, oder zur Annahme, dass die generellen Formen ausserhalb der Seele seien. Jede dieser Meinungen ist falsch, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde. Sie nahmen nämlich an, dass kein sublunarisches Intelligibeles ausserhalb der Seele Bestand habe. Denn ausserhalb der Seele existieren die in ständiger Veränderung verharrenden Individuen und vergehen auch, während aus dem Begriffe des richtigen Wissens, wenn solches überhaupt existiert, erwiesen ist, dass es, selbst konstant, von einem konstanten Gegenstande gelten muss, wie dies inbezug auf die richtige Erkenntnis im Buche des Beweises (An. post. I, 6 8, 7 c 13 ff.) erwiesen wurde. So kamen sie zu dem Schlusse, dass es überhaupt im Sublunarischen kein Wissen gibt. Ihren Nachfolgern jedoch war es klar, dass wir das Wissen nicht beseitigen können, denn wir finden, dass es zu jeder Zeit in einer einheitlichen Weise konstant bleibt, d. h. die generelle Ordnung der sublunarischen Dinge. Aus diesem Grunde sahen sie sich zur Annahme gezwungen, dass die generellen Begriffe (universalia), von welchen es ein Wissen gibt, substantiell ausserhalb der Seele existieren. Es ergaben sich aber für sie viele unentrinnbare Fehler, wie dies in der Metaphysik erwiesen wurde.[2]) Wird jedoch das Problem so gelöst, wie es dem entspricht, was inbezug auf den aktiven Intellekt von uns erwiesen wurde, so gibt es ein Wissen von einem konstanten Gegenstande, und das Wissen selbst bleibt an sich konstant, ausserhalb des Intellekts, das ist nämlich die in der Seele des aktiven Intellekts verbleibende Ordnung. Der Universalcharakter jedoch kommt ihm nur insofern zu, als wir[3])

---

[1]) P. 722 הידיעות O, Riv. u. Leipz. הידיעה. — Gers. spricht hier von den Sophisten. — [2]) Metahpysik, VII, 1-10, vergl. Rolfes, Anm. 26.

[3]) P. 722: סמיכותו, O: סמיכותיו, Riv. u. Leipz.: סמיכותינו.

uns auf dasjenige stützen, was wir an sinnlich wahrnehmbaren Individuen ausserhalb der Seele (sc. in der transzendenten Welt der Ideen) finden. Und wie die Ordnung im Geiste des Handwerkers durch jedes von ihm ins Dasein gerufene Gefäss auf bestimmte Weise repräsentiert wird, so existiert auch diese Ordnung in jedem einzelnen der kraft jener Ordnung entstehenden Individuen.[1])

So ist erwiesen, dass sich aus dieser Annahme keine der Absurditäten ergibt, die aus der Annahme von ausserseelisch existierenden Universalien gefolgert wurden. So löst sich auch der Zweifel, der sich von seiten der Definitionen einstellt: Sie bedeuten nämlich die Substanz eines jeden einzelnen der in der definierten Kategorie enthaltenen Individuen, weil sie das Wesen eines jeden einzelnen von ihnen (sc. den Individuen) sind. Die Definition ist nämlich mit der Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts identisch, und aus jener Ordnung entsteht jene Kategorie, also findet sich doch diese Ordnung auf bestimmte Weise in jedem einzelnen Individuum jener Gattung, wie vorausgeschickt wurde. Es ergibt sich aber nicht hieraus, dass alle Individuen eine numerische Einheit bilden, was sich freilich für diejenigen ergibt, die von generellen Formen sprechen. (sc. die Kategorie trennt das Individuum von der Ordnung.) Und ferner: Auf diese Weise bleibt auch das Wissen von den Akzidenzien konstant, nicht nur das von den Substanzen, wie sich dies (sc. die Konstanz des ausschliesslich substanziellen Wissens) für diejenigen ergibt, die von den generellen Formen eine ausserseelische Existenz annehmen. Da sie nämlich meinen, dass die Akzidenzien nicht substantiell separat bleiben können, so haben sie auch von ihren (sc. der Akzidenzien) Universalien die ausserseelische Existenz geleugnet, und deshalb gibt es nach ihnen kein Wissen von den Akzidenzien. Verhält es sich jedoch so, wie es unserer Erörterung vom aktiven Intellekt entspricht, so müssen auch die Ordnungen der Akzidenzien ausserhalb der Seele existieren

---

[1]) Die platonische Ideenlehre wird nach aristotelischem Rezepte erledigt: Die Einheit des sittlichen Zweckes bildet das *τί ἦν εἶναι*, das „An sich" des Kosmos. Vergl. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 387 ff. 410 ff. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff S. 176 und 178. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis S. 306 ff, 437. Siehe Endnote A.

(d. h. sie haben substantiellen Bestand), ich meine, sie existieren in der Seele des aktiven Intellekts. Ueberhaupt gilt, dass du bei genauer Untersuchung findest, wie sich auf diese Weise alle Zweifel lösen lassen, bis die Wahrheit selbst hervortritt, wie wir es erwiesen haben. Vielleicht[1]) hat dies auch Platon so gemeint, und darum hält er diese Formen für Paradigmata der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, er nennt sie aber Universalia, weil sie eine Natur besitzen, die einer numerischen Vielheit von Dingen gemein ist. Gleichwohl hat ihn der Vorwurf der Absurdität getroffen, weil er es nicht in klarer Sprache zum Ausdruck brachte[2]). Und ferner: Er[3]) hat seine Meinung hierüber nicht vollständig[4]) gebracht, weil er solche Formen nur für Substanzen angenommen hat, und deshalb musste er auf Grund dessen, was ihm von der Konstanz des Wissens um mathematische Dinge als erwiesen galt, annehmen, dass die mathematischen Dinge Substanzen sind, ich meine nämlich: Zahl, Einheit, Linie, Fläche und der mathematische Körper. Andererseits ist in der Metaphysik erwiesen, was für Absurditäten aus solcher Annahme resultieren. Dasjenige jedoch, zu dessen Annahme sich Aristoteles für die Konstanz des Wissens und Beseitigung des aus den Definitionen fliessenden Zweifels gezwungen sieht, kann (gleichfalls) dem Zweifel und der Verwirrung nicht entgehen, wie sich dies für jeden ergibt, der in der Metaphysik richtig nachliest. Wir werden dies in unserem Kommentare zu seinen Worten an der betreffenden Stelle erweisen — wenn Gott will, und er uns Musse gibt. Dort werden wir mit G. W. zeigen, wie durch unsere Erörterung über den aktiven

[1]) P. 722 falsch ואולם.

[2]) Gersonides versucht also eine Rettung Platos auf aristotelischer Grundlage. Den Unterschied zwischen Idee und Begriff hat er freilich ebenso übersehen wie Aristoteles. Siehe Endnote A.

[3]) Nach P. und O. Bei Riv. u. Leipz. fehlen dte Worte: שהוא לא השלים מאמרו בזה לפי.

[4]) Hätte er sie vollständig gebracht, so hätte er — nach Gersonides Meinung — solche Formen auch für die Akzidenzien angenommen. Das ist sicher richtig. Nur hat Gersonides übersehen, dass auch dann nicht eine sogenannte Verdoppelung der Welt stattfindet — so wenig wie die Erscheinungen jemals den Ideen adäquat sein können. Im übrigen spielt hier Gersonides auf sein System des teleologischen Spiritualismus an. Vergl. S. 71, Anm. 2.

Intellekt in zweifelsfreier Weise alle jene Zweifel behoben werden, die sich inbezug auf das Wissen und die Definitionen ergeben, und dass sich dann nicht jene Fehler ergeben, die sich für Plato und andere Vertreter der (absoluten) Formen einstellen mussten. Wir verlassen nunmehr dies Thema, das einer langwierigen Untersuchung bedarf, die aber abseits unserer gegenwärtigen Beschäftigung liegt.

Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass durch unsere Erörterung über den aktiven Intellekt alle jene Zweifel beseitigt werden, die sich inbezug auf das Wissen und die Definitionen für die anderen ergeben, so bildet dies offenbar nur eine erhöhte Vervollkommnung dessen, was wir über den aktiven Intellekt erwiesen haben.

Siebenter Abschnitt.

Nachdem nun solches inbezug auf den aktiven Intellekt erwiesen wurde, müssen wir jene Zweifel beseitigen, die sich inbezug auf die Emanation einstellen, welche vom aktiven Intellekt aus nach dem hylischen Intellekt hin stattfindet.

Erster Zweifel: Es ist problematisch, woher zu uns die Intelligibilia gelangen, die wir in den praktischen Handlungen, in den mathematischen Wissenschaften, von den Himmelskörpern und ihren Bewegern, von der prima causa erwerben. Andererseits ergibt sich doch aus unserer Erörterung über den aktiven Intellekt, dass er die sublunarischen Ordnungen insofern begreift, als er sie aktiviert. Wie aber gelangt die Kenntnis solcher erwähnten Dinge zu uns, die er nicht aktiviert, und gar noch solcher Dinge, die auf einer höheren Stufe als er stehen, wie die Beweger der Himmelskörper und die prima causa? Man kann doch glauben, dass der aktive Intellekt von ihnen keine Perzeption habe, denn wenn dies möglich wäre, müsste der aktive Intellekt mit ihnen zusammen eine Einheit bilden, denn[1]) der Intellekt, das Intelligibele, das Intelligierende

---

[1]) P. 722 fehlen die Worte von „denn — Einheit"; zur Sache selbst vgl. Scheyer a. a. S. 48. Anm., am besten ist wohl die von Scheyer citierte Buxtorfsche Uebersetzung: Intellectus, Intelligibile und Intelligenz. Vgl. hierzu: Metaphysik λ 7. 1072b. Vgl. ferner Rosenstein: Alfarabi S. 14. quamobrem Alfarabius dicit, in intellectu recepto sive animo, quem nunc positivum dici-

separater Dinge bilden eine Einheit, — das wäre aber die ungereimteste Absurdität.

Zweitens: Es ist doch wunderbar, weshalb wir von den einen Intelligibilien eine vollkommenere Kenntnis erlangen als von den anderen, da sie doch von einem einzigen Agens herrühren, das in der Fähigkeit, sie (sc. die Intelligibilia) in uns zu realisieren, auf einer (sc. identischen) einzigen Stufe steht, und andererseits das identisch eine Affizierte, in seiner Fähigkeit, sie zu empfangen, gleichfalls auf ein und derselben Stufe steht. Dass jedoch das Agens in seiner Fähigkeit, sie in uns zu realisieren, auf ein und derselben Stufe steht, ist unbedingt klar, denn es eignet uns die Intelligibilia nur deshalb zu, weil sie in ihm in actu gegeben sind. Da nun alle Intelligibilia, die es uns zueignet, bei ihm in actu auf einer und derselben Stufe stehen, so muss auch seine Fähigkeit, mit welcher er die Realisierung eines der von ihm uns zugeeigneten Intelligibilia bewirkt, gleich jener Fähigkeit sein, mit welcher er das Wissen von einem beliebigen anderen Intelligibelen in uns realisiert.[1]) Dass auch das Affizierte in seiner Fähigkeit, die Intelligibilia zu empfangen, identisch bleibt, ist gleichfalls erwiesen. Denn es zeigt sich doch mit Bezug auf die Intelligibilia, die es in ihrem Wahrheitsgehalte zu begreifen fähig ist, dass sich seine Kraft für die Perzeption ihres Wahrheitsgehalts weder nach der Minus- noch nach der Plusseite hin verändert.[2]) Denn wäre dem nicht so, so wäre auch der hylische Intellekt nicht zu dem fähig, wozu er wirklich fähig ist. Kann er nämlich das Intelligibele nicht in seiner (ganzen) Wahrheit begreifen, so ist er hierzu überhaupt nicht fähig. Denn wer das Intelligibele nicht in seiner Wahrheit begreifen kann, der hat von dem Intelligibelen weder eine vollkommene noch eine mangelhafte Perzeption.[3]) Da nun angenommen wurde, dass der hylische Intellekt zum Erwerb des Intelligibelen befähigt ist, so ist das Gegenteil unmöglich. Wenn es sich aber so verhält, so muss er auch offenbar

---

mus tria haec intellectus, intellegentia et intellectum — שכל, מושכל, משכיל unum idemque esse. Vgl. auch Cusari, V, 12; Schmiedl, Studien S. 26, Anm. 1.

[1]) P. 722 korrupt. — [2]) Die Grundlage des Textes bildet P. 721, Riv. u. L. korrupt P. 722 und O.

[3]) P. 722 korrupt.

zur Perzeption ihres Wahrheitsgehalts fähig sein, denn dasjenige, was zum Erwerb der Intelligibilia fähig ist, kann sich weder nach der Minus- noch nach der Plusseite hin verändern.

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Zweifels keine Schwierigkeit bietet. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass sich aus der durch den aktiven Intellekt vollzogenen Aktivierung der Sublunaria nicht ergibt, dass er auch von den praktischen Handlungen, den mathematischen Wissenschaften sowie jenen übrigen Dingen Kenntnis besitzt, die er nicht bewirkte, so muss er doch insofern von ihnen eine bestimmte Kenntnis haben, als er uns das Wissen um sie zueignet, wie vorausgeschickt wurde. Ferner zeigt sich noch in anderer Weise, dass der aktive Intellekt von den vom Zweifel betroffenen Dingen Kenntnis hat. Denn es zeigt sich doch, dass der aktive Intellekt von den praktischen Handlungen Kenntnis hat. Er hat deshalb dem Menschen Organe verliehen, damit er sie (sc. die praktischen Handlungen) in möglichst vollkommener Art verrichte. Er hat hierin den Menschen gleichsam zu einem Diener gemacht, dem er derartige Anlagen [1]) verleiht, dass die untergeordneten Arbeiten die Hauptarbeiten unterstützen; denn es zeigt sich doch, dass die Hauptarbeit es ist, welche die ihr unterstehende Arbeit dirigiert und sie für das, was sie aus jener Arbeit macht, bereitstellt. Das zeigt sich offenbar bei einigen Lebewesen, welchen von Natur aus jene Anlage verliehen ist, mit welcher sie die Arbeiten verrichten, auf denen ihr Leben beruht, wie das Weben der Spinne, die Waben der Biene und dergleichen. Und ferner: Die praktischen Handlungen geschehen doch alle um des Zweckes willen, den offensichtlich der aktive Intellekt in viele von ihm bewirkte Dinge als Anlage hineingesetzt hat.[2]) Denn der aktive Intellekt sorgt für die Erhaltung der Lebewesen, indem er ihnen Organe verleiht, mit welchen sie ihre Nahrung erreichen[3]), bei einigen

---

[1]) Riv. u. Leipzig falsch ותן; richtig P. 722 וכין; nicht ganz richtig bei O. u. P. 721 וכן.

[2]) P. 722 corrupt. Zur Sache vergl. Guttmann, Daud S. 84 ff.

[3]) Vgl. hierzu: Maimunis: שמנה פרקים ed. Wolff, Absch. 1. S: 7 המתעורר = النزوعية, vergl. Anm. 2, ferner Scheyer, S. 11. Aristoteles, de anima II, 3: δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν . . . Ferner Avi-

bilden die Sinne, die Phantasie und der Trieb diese Organe; einige von ihnen stattet er mit Organen aus, die zu ihren Gliedern gehören, wie die Raubtiere, denen er Organe gibt, durch welche ihnen der Raub gelingt, und einigen hat er als Organe seelische Kräfte verliehen, wie er in die Natur der Biene die Kunst eingesenkt hat, den Honig hervorzubringen, der ihre Nahrung bildet. Ferner achtet er insofern auf die Erhaltung der Lebewesen, als er ihnen eine Bedeckung verleiht, die ihnen zum Schild gegen die sie umgebenden Dinge dient, wie etwa die Wolle bei bewollten Tieren, die Federn bei befiederten, die Schuppen bei beschuppten, das Gift bei den giftigen Tieren[1]). Dann verleiht er ihnen Organe, durch welche er sie beschützt, so sie angegriffen werden, wie etwa die Hörner und Hufe den Lebewesen, die keine[2]) Raubtiere sind. Wenn du nun die praktischen Handlungen untersuchst, so findest du bei ihnen allen dieselben Zwecke[3]). So wurde beispielsweise dem Menschen, der doch dank seiner feinen Materie nicht aus jener irdischen Materie besteht, aus welcher ihm ein Schild analog der Stufe der Wolle und der Federn ersteht, die Fähigkeit verliehen, sich Kleidung und Wohnung zu verfertigen. Da er aus eben demselben Grunde keine Organe besitzen kann, durch

---

cenna, Physik bei Schahrastani S. 413 ff. Gerson ben Salomon, שער השמים, S. 74 ff. Vergl. S. 65, Anm. 2. Dieterici, Anthropologie S. 8 ff. Steinschneider, Hebr. Uebers. I, S. 26, 28 und Anm. 177. More II, 10. More ha More S. 90 ff. Hertling, Materie und Form, S. 144.

[1]) „Das Gift bei giftigen Tieren" fehlt bei O; bei P. 722 חרם. Vergl. Buxtorf sub verbo ארם. Vergl. ferner Dieterici: Anthropologie der Araber S. 58. More I, 72. Daud, c. 6. Horten, Metaphysik des Averroes, S. 204 ff.

[2]) P 722 corrupt; חבלתי fehlt.

[3]) O. Plural; P 722 u. Riv. u. Leipzig Singular. Inbezug auf die feine Materie des Menschen s. Guttmann, Gabirol S. 76 ff, 135, 146; ferner Guttmann, das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum S. 19 ff.; ferner Kaufmann, Studien über Salomon ibn Gabirol S. 48. Die hier erwähnte Anschauung geht offenbar auf neuplatonische Vorstellungen zurück. Vergl. Enn. III, 5 ff.; ed. Müller S. 212 ff. S. 214: „ὅλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι" Bäumker a. a. O. S. 410 ff., A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen im Islam S. 97. Guide, III, S. 56, Anm. 5. Averroes, dstr. dstr. S. 63 (materia spiritualis) Ibn Tophail a. a. O. S. 135, Cusari, ed. Hirschfeld, S. 246 (Uebersetzung). Ferner Saadjah ed. Landauer S. 163. Guttmann, Saadjah S. 198, Schmiedl, Studien, S. 138. Gomperz, Griech. Denker III, S. 158.

welche er, so man ihn bekämpft, sich beschützt und jene Lebewesen besiegt, von welchen er sich ernähren will, wurde ihm die Kraft zur Verfertigung der Kriegs- und Jagdgeräte verliehen. Weil er die richtige Nahrung nicht ohne Arbeit finden kann, wurde ihm die Fähigkeit verliehen, den Erdboden zu bebauen und die Nahrung zu bereiten. Ueberhaupt findet man bei näherer Untersuchung, dass alle praktischen Handlungen nur um des Zweckes willen vorhanden sind, der von dem aktiven Intellekt in den von ihm bewirkten Dingen erstrebt wird. Auf diese Weise bedient die Arbeit die Natur, wie dies Aristoteles im zweiten Buch der Physik[1]) erwiesen hat. Ebenso ergibt sich, dass der aktive Intellekt ein Wissen von den mathematischen Dingen hat, denn der aktive Intellekt hat doch ein Wissen von den Gestalten, da ja häufig die Natur darauf achtet, dass die rechten Gestalten den Tätigkeiten angemessen sind, die aus den Trägern der Gestalten abgeleitet werden. Ebenso hat der aktive Intellekt von den Quantitäten Kenntnis, denn er achtet auf die Gestalt[2]) der Glieder und bringt sie zu einander in das richtige Verhältnis. Denn diese Verhältnisse sind offenbar von der Natur determiniert, sodass einige von ihnen zu einer Sache ein bestimmtes Verhältnis haben, andere nicht. Ebenso ergibt sich, dass der aktive Intellekt von der Zahl Kenntnis hat, denn wir finden bei den hervorragenden natürlichen Dingen zahlenmässig fixierte Zusammensetzungen, wie dies der Fall ist bei der Anzahl der Glieder, der Muskeln (عضل), der Venen عرق), der Sehnen, der Knochen und dergl.[3]), denn derartig

[1]) Physik II, 2. Dieterici, Anthropologie S. 58 ff. More I, 72. Daud Emuna rama S. 33. Dazu Guttmann a. a. O. S. 93. Cusari, ed. Cassel 1869 S. 385 ff. Aehnliche Gedankengänge finden sich bei Averroes, destructio destructionum S. 38 a, b . . et cum intellecta rerum sunt verificatio rerum et intellectus nihil aliud est nisi comprehensio intellectorum . . ferner S. 40 b u. a. St. dazu T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie S. 56 ff. ferner Avicenna, كتاب النجاة S. 75 ff. dazu Carra de Vaux a. a. O. S. 246 ff. Munk, Mél. S. 408 Anm. 2. Landauer, a. a. O. S. 364, Z. 4.

[2]) Riv. u. Leipzig nicht בכמות, sondern בתמונות, die ganze Stelle von der Quantität fehlt bei O.

[3]) Vergl. Cassel, Cusari 1869 S. 132. Anmerk. 3. More II, 1. Munk, Mélanges S. 42, Anmerk. 2. Ferner Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion S. 3 a. a. O. Deutsche Uebersetzung S. 30 Anmerk. 5. Vergl. Zeller II, 2. 3. Auflage. S. 515 u. 587. Averroes, de anima Ven. 1550. Com.

fixierte Zahlenverhältnisse kommen bei den einzelnen Arten der Lebewesen vor, und wer unter den Spezialisten den Inhalt einer Gattung völlig kennt, kennt auch die Attribute des Trägers (sc. einer Gattung). Ebenso hat der aktive Intellekt von den Himmelskörpern in bestimmter Weise Kenntnis, d. h. er kennt das aus ihnen in der sublunarischen Welt Emanierte, und das ist jene Erkenntnis, die durch ihn in uns realisiert werden kann. Dass er jedoch eine Kenntnis dessen haben muss, was aus ihnen (sc. den Himmelskörpern) auf die sublunarische Welt emaniert wird, ist klar, weil doch diese Ordnung für den aktiven Intellekt auf der Stufe des Organs steht, mit welchem er seine Absicht ausführt; denn sie (sc. die Himmelskörper) erzeugen die Mischung und verleihen sie den einzelnen sublunarischen Existenzen, wie es in den Büchern der Physik[1]) erwiesen wurde, und sie (sc. die Mischung) bildet das Organ zur Realisierung der vom aktiven Intellekt ausgehenden Form, wie vorausgeschickt wurde. Und ferner: Da nämlich nach Voraussetzung der aktive Intellekt aus den Bewegern der Sphären emaniert, und die aus den Sphären stammende Ordnung aus den Sphären emaniert, so muss das Verhältnisse zwischen dem aktiven Intellekt und der aus den Himmelskörpern stammenden sublunarischen Ordnung gleich dem Verhältnis zwischen den Bewegern der Himmelskörper und den Himmelskörpern selbst sein. Da sich nun die Beweger der Himmelskörper zu den Himmelskörpern wie die Form zum Stoffe verhalten, so muss sich auch der aktive Intellekt zu der aus den Himmelskörpern emanierten Ordnung gleich der Form zum Stoffe verhalten.[2]) Wenn es sich aber so verhält, so ist er-

---

116a. 150b. Steinschneider, Alfarabi S. 248, 254. Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 6 ff. Steinschneider, Hebr. Uebers. I S. 274. Alfarabi S. 164 Anm. 20. Algazali, ميزان العمل ed. Goldenthal S. 29.

[1]) Ueber die Benennung vergl. Wenrich, de auctorum Graecorum versionibus... S. 134. شرح السماع الطبيعى لارسطوطالس, ferner S. 147. كتاب فى سمع الكيان ثمان مقالات.

[2]) Vgl. hierzu Physik, Buch 8, Kap. 1 ff. Metaphysik, Buch 12, Kap. 6 u. 7. De coelo, Buch 1, Kap. 2 u. 3. Meteorologie, Buch I Kap. 3. Dazu Guide II, S. 25, Anmerk. 1; I. S. 247, Anmerk. 3 u. S. 425 Anmerk. 1. Ferner Physik Buch 8, Kap. 2. Guide II, S. 51 ff, dazu bes. Anmerk. 2; S. 52 Anmerk. 1 u. 2, ferner Kap. 12 S. 99 und Anmerk. 1. Ferner Scheyer, das psy-

wiesen, dass die Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts die Form und fortschreitende Vervollkommnung gegenüber der aus den Himmelskörpern emanierten Ordnung bedeutet, und wer die Vollkommenheit in vollendeter Form kennt, muss offenbar auch dasjenige kennen, für welches sie eine Vollendung bedeutet; so muss beispielsweise derjenige, welcher das Wesen des Hauses kennt, auch die Balken, Ziegel und Steine kennen, für welche das Haus die Vollendung bildet. Was jedoch die Beweger der Himmelskörper und die prima causa betrifft, so scheint der aktive Intellekt hiervon nur eine bestimmte Kenntnis zu besitzen, nämlich die der Wirkung von ihrer Ursache.[1]) Wenn nämlich das Bewirkte sich selbst in vollkommener Weise begreift, sein Selbst aber von einem Gegenstande als solchem bewirkt ist, so muss auch das Bewirkte sich als Bewirktes begreifen. Da aber Wirkung und Ursache eine und dieselbe Relation[2]) [מצטרפים] bilden, und die Gegenstände der Relation von einer Erkenntnis begriffen werden, so muss auch das Bewirkte ein bestimmtes Begreifen seiner Ursache haben. Freilich ist es eine lückenhafte Erkenntnis. Aus diesem Grunde werden von solchen Dingen insofern lückenhafte Erkenntnisse gewonnen, als sie auch der aktive Intellekt nur lückenhaft besitzt.[3])

---

chologische System des Maimonides, S. 81 ff. Daud, אמונה הרמה S. 12. Dazu Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 357 Anm. 42.

[1]) P. fälschlich: בזולתו.

[2]) arab. إضافة. Zur Sache siehe Aristoteles, Metaphysik V, 15 (1021a), Physik, II, 3. Dazu Prantl, Physik, Anm. 13; Geschichte der Logik, I, S. 189, 261. Ueber den Relationsbegriff bei Alfarâbi, ibid. II, 308; bei Avicenna, ibid. II, 355. Vergl. auch Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen, S. 385 ff. Ferner Zeller a. a. O. (3. Aufl.) S. 218, Anm. 218, Anm. 1. 219 ff., 224, 272. Besonders ist hier auch Anal. post. II, 2 heranzuziehen, wo die Kenntnis des „Dass" mit der des „Warum" identifiziert wird. (Vergl. auch Zeller, a. a. O. S. 254. „Da sich das Wesen eines Gegenstandes nur genetisch, durch Aufzeigen seiner Ursachen, bestimmen lässt". Nicht mit Unrecht bemerkt Prantl a. a. O. „dass unter allen übrigen Bestimmtheiten diejenige, welche bloss ein gegenseitiges Verhalten ausspricht, nämlich die Kategorie des Relativen (πρός τι), am wenigsten einen Anspruch auf eigenes substanzielles Sein hat, da sie nur als ein Zustand des bereits qualitativ oder quantitativ Bestimmten gelten kann und überhaupt schon fast an das συμβεβηκὸς hinstreift." Noch abfälliger urteilt Cohen, Logik der reinen Erkenntnis S. 184 ff. über diese Kategorie bei

So ist der Zweifel gelöst. Vollständig aber wird dies mit Gottes Ratschluss im fünften Traktate unseres Buches erwiesen.

Was den zweiten Zweifel betrifft, so ist auch dessen Lösung bei geringem Nachdenken erwiesen. Wir können nämlich von den einen Dingen vollkommenere Kenntnisse haben als von den anderen — aus einem von zwei Gründen, oder aus beiden Gründen. Der eine Grund ist, dass der aktive Intellekt von ihnen keine vollkommene Kenntnis hat, wie dies bei den Bewegern der Himmelskörper und der prima causa der Fall ist. Der zweite Grund ist, dass der hylische Intellekt bei seiner Perzeption des aus dem aktiven Intellekt Emanierten auf die sinnliche Perzeption angewiesen ist. Dann aber können auch wir von solchen Dingen keine vollkommene Perzeption haben, dieweil gerade in ihnen, soweit es sich um ihr Begreifen handelt, nichts Sinnliches enthalten sein darf, wie dies nämlich bei jener Ordnung der Fall ist, die von den Himmelskörpern auf die Sublunaria herabemaniert wird. So gibt es auch von seiten der Natur des Trägers, in welchem sich die Erkenntnis

---

Aristoteles: „Plato hat seine Ideenlehre, das ist seine Lehre von der Substanz durch die Gemeinschaft der Begriffe (κοινωνία τῶν γενῶν) im Sophistes ergänzt, das will sagen, durch die Relation ergänzt. So ist sie bei Aristoteles zur Kategorie geworden. Aber hier zeigt sich ein tiefer Unterschied, der trotz vieler Berührungen zwischen Logik und Metaphysik bei Aristoteles sich nicht abgeschwächt hat. Das Relative behält bei ihm den Gegensatz zum Absoluten. Das Relative ist das Transitorische, Zufällige, Unwesentliche (συμβεβηκός)." Nur wenn die Relation in die Correlation sich verwandelt, also an Stelle der Inhaerenz die funktionale Abhängigkeit tritt, kann die Relation als die Kategorie der Gemeinschaft, des Systems, gelten. Eine derartige Auffassung ist aber auch dem Gersonides fremd. Zwar bilden für ihn Ursache und Wirkung den Inhalt einer einheitlichen Perzeption, aber die Einheit der Perzeption ist nicht gegenseitig bedingt, die Ursache behält den Charakter der absoluten Prävalenz. Dass aber bei dem Absolutheitscharakter der metaphysischen Ursachen von einer kausalen Bedingtheit überhaupt nicht die Rede sein kann, ist klar. Aus diesem Grunde ist auch die von Gersonides erwähnte Perzeption des aktiven Intellekts durch den hylischen logisch unmöglich, da der hyl. Intellekt durch den aktiven, der aktive aber nicht durch den hylischen bedingt ist. Vergl. Görland, a. a. O. S. 120 ff., Kampe, S. 106 ff., ferner Guttmann, Daud S. 87, Anm. 2. Kaufmann, Attributenlehre S. 388, Anm. 45 und 46. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 239. Guide I, 200 Anm. Horten, Avicenna S. 471.

realisiert, nur eine mangelhafte Erkenntnis. Denn wenn seine eigene Existenzform mangelhaft ist, so muss es auch seine Erkenntnis sein, wie dies auch bei der profanen Philosophie und ähnlichen Dingen zutrifft.

Achter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen wurde, was der aktive Intellekt ist, müssen wir das untersuchen, worauf sich unsere Untersuchung zuerst erstreckte, ob nämlich der hylische Intellekt ewig bestehen wird, oder nicht. Und wenn dies möglich ist — wie es dann möglich ist. Wir erwähnen nun die Ansichten der Früheren hierzu aus dem gleichen Grunde, aus welchem wir ihre Ansichten bei unserer Untersuchung[1]) über das Wesen des hylischen Intellekts erwähnten.

Wir behaupten nun, dass die Ansichten der Philosophen inbezug auf die Unsterblichkeitsfrage in drei Gruppen zerfallen:

Die eine Ansicht ist die des Alexander, des Themistius und des Averroes gemäss dem, was Averroes in seinem Kompendium und einigen seiner Episteln erwähnt.[2]) Diese glauben

---

[1]) P. fehlt בחקרנו.

[2]) Vergl. Hercz a. a. O. S. XII, S. 14, Anm. 24, S. 15 ff. S. 29, Steinschneider, Alfarâbi S. 96 ff. Delitzsch, Ahron ben Elia S. 189. Guide I, S. 304 Anm. 1. Dictionnaire, III, S. 166 ff. Alex. Aphrodisias, ed. Bruns 90, 5: „νοούμενα δὲ χωρὶς ὕλης κοινά τε καὶ καθόλου γίνεται, καὶ τότε ἐστὶ νοῦς ὅταν νοῆται. εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς. ὅμοια δὲ τούτοις καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁποῖά ἐστι τὰ μαθηματικά. φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα. ἐν οἷς δὲ τὸ νοούμενον κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἐστὶ τοιοῦτον, οἷον νοεῖται (ἔστι δὲ τοιοῦτον ὂν καὶ ἄφθαρτον), ἐν τούτοις καὶ χωρισθὲν τοῦ νοεῖσθαι ἄφθαρτον μένει, καὶ ὁ νοῦς ἄρα ὁ τοῦτο νόησις ἀφθαρτός ἐστιν, οὐχ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός (ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἧς ἐστι δύναμις φθειρομένη φθείρεται, ᾗ φθειρομένῳ συμφθείροιτο ἂν καὶ ἡ ἕξις τε καὶ ἡ δύναμις καὶ τελειότης αὐτοῦ)". (Vergl. Anm. 16—20, 17—19, 20—91, 5); ferner Themistius, ed. Heinze 98, 18: „δεῖ τοίνυν τὸν δυνάμει νοῦν τελειοῦσθαι, τελειοῦται δὲ οὐδὲν ὑφ' αὑτοῦ, ἀλλ' ὑφ' ἑτέρου. ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ

nämlich, dass der hylische Intellekt erst dann von ewiger Dauer ist, wenn er jene Stufe der Vollkommenheit erreicht, derzufolge er jene Intelligibilia begreift, die substantiell einen Intellekt bilden, insbesondere den aktiven Intellekt, denn von ihm lässt sich vermuten, dass seine Perzeption im Gegensatze zu der der übrigen separaten Intellekte möglich ist. Sie stimmen also darin überein, dass er die Unsterblichkeit nicht erreicht, wenn er nur die sublunarischen Intelligibilia begreift, denn diese entstehen erst dann in uns, nachdem sie in potentia (vorher) existierten;

ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειόν τε καὶ μηκέτι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυναμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.... (32) καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής... (35) και ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργειᾷ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν, ταῦτα δὴ τὰ ἔνυλα εἴδη καὶ τὰ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθητῶν συλλεγόμενα κοινὰ νοήματα, ἃ τέως μὲν οὐχ οἷός τέ ἐστι διακρῖναι, οὐδὲ εξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μετιέναι, οὐδὲ συντιθέναι καὶ διαιρεῖν . . . (105, 22) ὥστε τὸν κοινὸν ἂν λέγοι τὸν παθητικὸν καὶ φθαρτόν. ἀλλα μὴν περί γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστὸν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἴδους... (34)χωριστὸς μὲν οὖν καὶ αὐτὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής . . . (109, 4) Οὗτος τοίνυν ὁ δυνάμει νοῦς ὅταν ἀπολάβῃ τὴν οἰκείαν μορφὴν ἐλλάμψαντος αὐτῷ τοῦ ποιητικοῦ, πρῶτον μὲν νοεῖ τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀδιαίρετα σημαινόμενα . . .“ Dazu vergl. Averroes, de anima, comm. (ed. Ven. 1574) 189 b ff., 145 b, 149 b ff. Besonders 165 ff.: „Considera ergo hoc quoniam est differentia inter istas tres opiniones . . . Et nos convenimus cum Alexandro in modo ponendi intellectum agentem: et differimus ab eo in natura intellectus materialis et differimus a Themistio in natura intellectus, qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agentem et nos etiam quoquo modo convenimus cum Alexandro in natura intellectus qui est in habitu, et alio modo differimus.“ Dazu Hercz, a. a. O. S. 13 ff., besonders Anm. 24, 39, 50. Ferner More ha-More S. 110 ff., 142 ff., Scheyer a. a. O. S. 31 ff. Renan, S. 107 ff. Mélanges, S. 442, 443, Anm. 1. Guide I, 304 ff. Vergl. besonders 306. „Les opinions des philosophes arabes sont divisées sur la nature de l'intellect hylique: les uns invocant l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise . . .“

was aber entsteht, muss auch nach ihrer Meinung vergehen. Begreift er jedoch solche Dinge, die substantiell ein Intellekt sind, so gibt es kein Entstehen, denn ihr Intelligibeles ist der Intellekt selbst, und deshalb braucht es nicht zu vergehen, wenn es sich mit dem aktiven Intellekte vereinigt. Man sieht also dass sich ihre Meinung auf vier Voraussetzungen stützt: 1) Die sublunarischen Intelligibilia entstehen im hylischen Intellekte. 2) Alles, was entsteht, vergeht. 3) Wir können den aktiven Intellekt begreifen. 4) Wird er vom hylischen Intellekt begriffen, so muss dieser ewig werden.

Die zweite Ansicht ist die des Avicenna und seiner Anhänger, gemäss dem, was Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt. Nach dieser Meinung ist es der erworbene Intellekt, der ewig ist, und Avicenna stützt seine Ansicht auf zwei Voraussetzungen: 1. Die sublunarischen Intelligibilia entstehen nicht und vergehen nicht. 2. Der hylische Intellekt entsteht und vergeht nicht. Und so hielt er es nicht für unwahrscheinlich, dass der erworbene Intellekt ewig ist, denn es gibt (sc. sonst) nichts Entstandenes, das ewig bliebe, denn der hylische Intellekt ist (sc. an und für sich) ewig. Deshalb ist es bei ihm (sc. dem erworb. Intellekt) nicht unmöglich, dass er ewig ist, wenn er durch die sublunarischen Intelligibilia zur Vollendung gelangt; (denn) auch die sublunarischen Intelligibilia sind nicht substantiell entstanden, selbst wenn sie in dem hylischen Intellekte[1]) zur Entstehung gelangen.

---

[1]) Ms. O. u. P. fehlt die Bemerkung: בשכל החיולני, die leicht durch einen Glossator entstanden sein kann. Zur Sache vergleiche Avicenna, de anima, ed. Ven. 1546. S. 33. „Substantia intellectiva invenitur in infantibus vacuis ab omni forma seu specie intelligibili. Postea adveniuntur ei intellectiones principiorum absque scientia et cogitatione . . . si non haberent in seipsis istas species intelligibiles universales, non esset possibile ut eas imprimerent, vel eas formarent in anima rationali: qua re scilicet manatio ipsa est per se et quod cunque in qua est per se forma intelligibilis, est substantia, non corpus neque in corpore, sed est existens per se. Haec igitur manatio vel hoc a quo fit manatio, cum qua coniungitur anima est substantia intellectiva non coporea neque in corpore: sed est existens per se: quae inhaeret, vel accidit, vel assistit anima rationali: sicut inhaeret lumen visui . . . Non est igitur aliquid prohibens ipsam a perseverantia unionis, vel continuitatis cum ea, nisi corpus: quoniam ipsa quando separata fuerit

Die dritte Ansicht ist die des Abunazr (Alfarabi). Er meint, dass die Unsterblichkeit und Ewigkeit dem hylischen Intellekt in keiner Weise zukommen kann, und er baut seine Ansicht auf zwei Prämissen auf: 1. Der hylische Intellekt entsteht, und 2. das Entstandene kann nicht von ewiger Dauer werden. Deshalb erklärt er endgiltig, dass die Meinung von der Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven Intellekt eine Meinung voller Unsinn ist. Jedoch in seiner Abhandlung, die er zur Erklärung des Wortes „Intellekt" verfasst, finden wir, wie er der Meinung zustimmt, dass die Unsterblichkeit in dem hylischen Intellekte derart perfekt wird, wie es von Themistius und seinen Anhängern übereinstimmend behauptet wird. Er nennt aber die Perzeption, welche der in uns wohnende Intellekt an Dingen mit substantiellem Intellekte vollzieht, „erworbener Intellekt", während Averroes[1]) behauptet, dass sie (sc. diese Perzeption) das ewige Leben sei.

Neunter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über die Unsterblichkeit des Intellekts erwähnt haben, müssen wir gemäss dem, was wir an Ansichten der Früheren oder deren Konsequenzen

---

a corpore, non removetur continuatio eius cum perficiente ipsam, et cum ea a qua dependet . . . quare anima post mortem remanet continuare immortalis, dependens cum hac substantia nobili, quae nominatur intelligentia universalis. Ueber die Unvergänglichkeit des hyl. Intellekts ibid. S. 23. Ueber die Intelligibilia ibid. Vergleiche auch Landauer, ZDMG. Bd. 29, S. 407, 415 ff. Scharastani ed. Haarbrücker, S. 318, 323 ff., 326. Dazu Guttmann, Ibn Daud S. 103, Anm. 1. Daud, ed. Weil S. 69, Guide I, 433, Anm. 2. Mélanges, 317. Günsz, a. a. O. S. 19, Anm. 25, S. 21, Anm. 27—30. Vergleiche auch Kampe, a. a. O. S. 156, Anm. 4. Brentano, Psych. des Aristoteles, S. 8 ff. (Belege aus Lib. Natur. VI, S. 5 ff.).

[1]) Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 107 ff.; ferner Hercz: 3 Abhandlungen über die Konjunktion S. 28, Anmerk. 41; S. 46. Anmerk. 78. Munk, Mélanges, S. 348, Note 3. Rosenstein a. a. O. S. 18, dazu Anmerk. 10. Palkera, More ha-More S. 110. Dazu Steinschneider a. a. O. S. 97, Anmerk. 30. Weil, Philosophie religieuse de Lévi-Ben-Gerson S. 66, Anmerk. Munk, Mél. S. 365 Joel a. a. O. S. 37, Anmerk. 1. Vergl. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen S. 71 ff. Gerson ben Salomon a. a. O. S. 88 ff. Renan, S. 113 Anm. 2. Dass die conjunctio intellectus doch auf Aristoteles (Eth. Nicom. Kap. 7-9) zurückgeht, zeigt E. Rohde, Psyche S. 308, Anm. 1.

finden, jene Argumente erwähnen, durch welche die Ansichten der einzelnen Vertreter bestätigt werden; denn so werden wir angeleitet, die Wahrheit in dieser Untersuchung zu erlangen, wie bereits früher erörtert wurde.

Wir behaupten nun: die Ansichten Alexanders und seiner Anhänger über die Unsterblichkeit haben vieles für sich, denn sie bauen doch ihre Ansichten auf den von uns erwähnten vier Prämissen auf.

Es scheint nun die erste jener von uns erwähnten als Grundlage ihrer Ansicht dienenden Prämissen, also jene, nach welcher in dem hylischen Intellekte die von ihm erworbenen Intelligibilia entstehen und vergehen, von verschiedenen Gesichtspunkten aus richtig zu sein.

Erstens: Sie (sc. die Intelligibilia) scheinen doch [erst] im hylischen Intellekte zu entstehen und erst dann in actu zu existieren, nachdem sie vorher nur in potentia vorhanden waren; sie scheinen aber nicht ständig in actu in ihm zu existieren, wie dies Plato[1]) annimmt. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste man fragen: Was hindert den Menschen daran, dass er sie nicht unmittelbar nach seiner Geburt begreift, gibt es denn etwas, das ihr Sichtbarwerden, oder ihr aktuelles Sein in ihm verhin-

---

[1]) Timaeos 41, 43 B ff. 44 A. Phaedon 76 C, 79 C. Rep. 611 B, 621 A. Dazu Thilo, Ueber die Psychologie Platos (Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. 29), S. 25 ff. Steger, Platonische Studien I, S. 39 ff. Simson, Der Begriff der Seele bei Plato S. 84 ff, 96 ff, 98 ff. Daud S. 55 (69). Ueber eine ähnliche Anschauung bei Heraklit vergl. Diels a. a. O., Fr. 117 und 118, dazu Kinkel a. a. O. S. 87. Ueber den apriorischen Charakter der ἀνάμνησις vergleiche Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik, S. 8 ff. S. 11 ff., S. 20 ff. S. 25; ferner Natorp, Platos Ideenlehre S. 14, 28 u. v. a. St.; besonders 139 ff., 174, 377, 408; ferner Görland, Aristoteles und Kant S. 69 ff., 457. Hartmann, Platons Logik des Seins, S. 180 ff. Vergleiche auch unsere Abhandlung: Das Nusproblem a. a. O. S. 159 ff. Dass Gersonides in seiner Abhängigkeit von Aristoteles den Mythos als Wirklichkeit nimmt, kann nicht weiter befremden. Auf dem gleichen Boden steht auch Brentano, Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, S. 34 ff. Ebenso Hertling, Materie und Form S. 32 ff.; ferner Zeller II, 1 (4. Aufl.) S. 658 ff. Inbezug auf Timaeus 41 und 43 vergleiche Siebeck, Geschichte der Psychologie I, S. 198 ff., ferner S. 280, Anm. 35. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles S. 129 ff. Vergl. auch Erwin Rohde, Psyche (4. Aufl.) S. 272 ff.

derte? — wie dies nämlich die Ansicht Platos ist, nach welcher sie im Kindesalter in Feuchtigkeit versenkt sind. Bei dieser Ansicht nämlich würde für den Menschen das Lernen für die Perzeption der Intelligibilia zwecklos sein; denn beim Schwinden der Feuchtigkeit, also derjenigen Sache, die die Intelligibilia hindert, in Erscheinung zu treten, würden die Intelligibilia auch ohne Lernen sichtbar werden, so dass ihr Erlernen zwecklos ist. Würde aber beispielsweise jene Feuchtigkeit nicht schwinden, so könnten sie nicht sichtbar werden, und ihr Erlernen wäre auch in diesem Falle zwecklos.

Wenn es aber gar kein Lernen gibt, so ist das Lernen nach Platos Ansicht nur ein Erinnern. Aus eben dieser Erklärung aber lässt sich erweisen, dass der Mensch kraft dieser Annahme für das Begreifen der Intelligibilia der Sinne überhaupt nicht hedarf [sc. also müssen die Intelligibilia in dem hylischen Intellekte durch die sinnl. Wahrnehmung entstehen.].

Zweitens: Die Intelligibilia scheinen doch an sich entstehen zu müssen, so dass sie bald potentiell, bald aktuell existieren, weil nämlich keines von ihnen mit dem identisch ist, was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, da ja das ausserhalb der Seele Existierende mit den Intelligibilien nicht aktuell, sondern potentiell identisch ist. Denn da die Intelligibilia, wie es feststeht, Universalia sind, so können sie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen offenbar nur potentiell existieren, denn das Universale ist unendlich, das Unendliche aber kann ausserhalb der Seele nur potentiell existieren, denn was an Individuen innerhalb des Universalen (sc. die am Universalen teilhaben) existiert, ist unbedingt endlich.[1])

---

[1]) Gersonides berührt hier die Universalienfrage, die wir in einer Endnote ausführlich behandeln. An dieser Stelle sollen zunächst die Quellen ermittelt werden, auf die seine Ansicht direkt oder indirekt zurückzuführen ist. Als erste Quelle kommt hier in Betracht: Aristoteles, de anima III, 40 (429 b): „ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά... (430 a) Ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν· ὥστ' ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς . . . ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει." Vergleiche hierzu v. Kirchmann, S. 165, Anm. 248, Siebeck a. a. O. S. 58, Kampe,

Noch aus anderem Grunde kann die Natur des Universalen individualiter nicht aktuell, sondern nur potentiell existieren; denn

---

S. 169 ff. Trendelenburg, de anima S. 469 ff., bes. § 6, Torstrik, Aristoteles, de anima S. 182. Dass die Ausführungen des Aristoteles inbezug auf die Unterschiede zwischen Denken und Wahrnehmen, Universalem und Singulärem, nicht befriedigen, haben alle Commentatoren empfunden. (Vergl. Trendelenburg S. 114, Anm.) Gersonides will nun offenbar in Metaphysik XI, 10 (1066 b) und IX, 8 (1050 b) die Motive der Unterschiede erblicken; ob er freilich hierin originell verfährt, muss schon deshalb fraglich bleiben, weil wir dieselben Gedankengänge auch bei Averroes, epistola de intellectu 67 b, finden. (Vergl. hierzu Averroes, Drei Abhandlungen über die Conjunktion ed. Hercz, S. 9 (Uebersetzung S. 40 ff., dazu Anm. 67). Der Text muss allerdings auf Grund der von Hercz angezogenen Stelle aus Epistola: „et ideo universale includit id, quod est infinitum et iam declaravit hoc Aristoteles in sermone suo in Metaphysika" folgendermassen lauten: [ומפני זה [הוא כולל מה שאין לו תכלית וזה שקר, nicht, wie Hercz konjiziert: [ומפני זה [הוא כולל מה שאין לו תכלית ומה שאין לו תכלית שקר. (Vergl. auch Guide I, 185, Anm. 2; 380, Anm. 2, 413 ff., III, 137, Anm. 1). Wenden wir uns nun zu Aristoteles, so finden wir in der Tat grosse Aehnlichkeit mit den Ausführungen des Gersonides bezw. des Averroes. Der Wortlaut der Stellen ist folgender: XI, 10 (1066 b): „τὸ δ'ἄπειρον ἢ τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος. . . καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον, δῆλον. Ἔσται γὰρ ὁτιοῦν αὐτοῦ ἄπειρον μέρος τὸ λαμβανόμενον· τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἄπειρον ταὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου· ὥστε ἢ ἀδιαίρετον, ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν, εἰ μεριστόν. Πολλὰ δ'εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον ἄπειρα . . .", (1050 b) πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν" τὸ μεν γὰρ μὴ, δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν . . . dazu 1073 a, Physik VIII, 10, III, 5 ff. Dazu vgl. Malter, a. a. O. S. 20, Anm. 36, besonders auch die dortselbst citierte Stelle aus Alfarabi. Vergleiche auch Anal. post. 88 b: τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα. Dazu vergl. Zeller, a. a. O. S. 284 und Anm. 2. Vergl. auch Alex. Aphrod. 84, 17: „δεῖ καὶ τὸν ὑλικόν τε καὶ ὑποκείμενον νοῦν μηδὲν εἶναι τῶν νοεῖσθαι δυναμένων ὑπ' αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν πάντα τὰ ὄντα ὑπὸ τοῦ νοῦ νοεῖται, εἰ γε τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι νοητά, τὰ δὲ αἰσθητά. ποιεῖ γὰρ ὁ νοῦς καὶ τὰ αἰσθητὰ αὐτῷ νοητὰ χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης καὶ τί ποτέ ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεωρῶν. οὐδὲν ἀρα τῶν ὄντων ἐνεργειᾷ ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς, ἀλλὰ πάντα δυνάμει. πρὸ γαρ τοῦ νοεῖν οὐδὲν ὢν ἐνεργειᾷ, ὅταν νοῇ τι, τὸ νοούμενον γίνεται. . ." Vergl. ferner Plotin, Enn. V, 5 (186,29): τοῦτο δὲ ποιοῦν οὐδαμοῦ αὐτὸ περιλαμβάνει· γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἁπλετον φύσιν

das von ihm aktuell Existierende ist mit hylischen Attributen behaftet, wodurch es eben individuell wird. Ferner: Das von ihnen ausserhalb der Seele Existierende ist kein Intellekt, während ihr Intelligibeles ein Intellekt wird, sobald es der Mensch begreift.[1]) Jedoch könnte man auch annehmen, dass sie nicht durch sich selbst entstehen, obgleich sie bald potentiell, bald aktuell im hylischen Intellekte existieren (sc. was doch für ihre substantielle Existenz spricht, die ein Schwanken vom Potentiellen zum Aktuellen hin bedingt). Wenn nämlich ihr Intelligibeles mit dem ausserhalb der Seele Existierenden identisch ist, so müsste man annehmen, dass das ausserhalb der Seele Exis-

---

περιλαμβάνειν. Dazu Guttmann, Gabirol, S. 69, Anm. 3. Vergl. ferner Alfarabi, Ringsteine ed. Horten, S. 12, 43, Avicenna, Metaphysik ed. Horten S. 302 ff, Landauer a. a. O. S. 404 ff., Ibn Badja bei Munk, Mélanges, S. 393 ff. (Vergl. dagegen Guide I, 433, Anm. Averroes dest. destr. I, S. 10). Averroes, destr. destr. III, S. 17a „et ideo cum non comprehendit id intellectus, ex eo quod est universale . . . Ulterius sermo philosophorum quod universalia reperiuntur in intellectu, non autem demonstrata, intentio eorum in eo est, quod reperiuntur in actu in intellectu, non autem demonstrata, sed volunt quod sunt in potentia et non in actu, nam si non essent omnino essent falsa. Et cum fuerint extra intellectum, sunt in potentia et possible est extra animam in potentia; ergo hoc modo assimilatur natura eorum naturae possibilis." Vergl. ferner Scheyer, das psych. Syst. d. Maimonides, S. 42, Anm. D. S. 61 ff., vergl. besonders seine Belege aus Maimonides. (Nach der ganzen Sachlage hat Scheyer zweifellos Recht, wenn er نفس nicht mit שכל übersetzt, da es direkt dem נפש bei Gersonides entspricht) Vergl. ferner Prantl, Bd. II, S. 305 ff., besonders mit Rücksicht auf seine Belege aus Alb. Magn. zu Anal. post I, 1, 18 u. a.

[1]) Vergl. Prantl Bd. II, S. 29. „Universale intelligitur, singulare sentitur" (Boethius). Vergl. auch Ibn Zadik, ed. Jellinek, der Mikrokosmos, S. 5: והשיג האדם בשכלו ידיעת חכליות [ריל הכללות] ובחרגשות ידיעת האישים. Vergl. auch Alb. Magnus tract. II de per se intelligibili, citiert bei Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus (Abhandlungen der philos. philol. Classe der Kgl. Bayer. Akademie, XI Bd. 1868, S. 228): Est . . . sententia fere omnium, quod solum universale sit intelligibele: eo quod tam Aristoteles quam Boethius et Averroes attestantur, quod universale est intelligitur, singulare autem dum sentitur. Wichtig ist auch die Stelle bei Daud, Absch. 7, S. 34 ff. Vergl. besonders die Bemerkung: בעל תכליח בכח בלתי בעל תכליח (besser: ואי אפשר שיהיה (שישיג. Vergleiche auch die darauffolgenden Ausführungen z. St. Vergl. auch Kampe a. a. O. S. 156, Anm. 4. Carra de Vaux, Avicenne S. 223 ff., T. de Boer, Widersprüche S. 85, 87 ff., Anm. 90. Landauer, a. a. O. S. 407, Anm. 6, 411 ff.

tierende nicht entstanden ist. Wenn beispielsweise die in der Kraft des Sehenden sich realisierende Farbe mit der Farbe auf dem sichtbaren, ausserhalb der Seele sich befindenden Gegenstande identisch wäre, so hätte auch die in der Kraft des Sehenden sich realisierende Farbe kein substantielles Entstehen, so sie sich in ihr (sc. der Kraft) realisiert, und das ist selbstverständlich. In Wirklichkeit aber hat sie doch ein substantielles Entstehen, weil jene Farbe doch auf dem sichtbaren Gegenstande (sc. und nicht in dem Beschauer) bereits entstanden war. Wäre aber jene Farbe nicht auf dem sichtbaren Gegenstande entstanden, so würde sich hieraus ergeben, dass die Farbe nicht substantiell entstanden ist, obgleich sie in der Kraft des Sehenden entsteht (sc. weil sie mit der ausserseelischen identisch ist). Wenn es sich aber so verhält, und es erwiesen ist, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen, und ihr Intelligibeles anders ist als das ausserhalb der Seele Existierende, so ergibt sich, dass sie zur Zeit ihrer Entstehung im hylischen Intellekte substantiell entstehen.

Drittens. Die Intelligibilia scheinen doch bei ihrer Perzeption der Dinge die hylischen Formen zu begreifen, aus diesem Grunde müssen sie selbst hylischer Natur sein und dürfen nicht ständig in actu existieren, denn sonst wären sie separat und nicht hylisch. Wie sich jedoch erweisen lässt, dass die Intelligibilia bei ihrer Perzeption der Dinge die hylischen Formen in ihrer hylischen Natur begreifen, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor: da ja die hylischen Formen begreifen, soweit sie selbst hylisch sind, wie dies Averroes in seinem Kompendium zum Buche der Seele erwähnt, so hängt ihre in einer bestimmten Sache latente Existenz mit der Veränderung substantiell zusammen. So hängt beispielsweise die in der Kraft des perzipierenden Beschauers sich realisierende hylische Form mit der Veränderung zusammen, die sich in der Kraft des Beschauers vollzieht, weil die Form in ihr (sc. der Kraft) eine Spur hinterlässt.[2]) Würde nämlich nur der Sinn irgendwie affiziert werden (sc. und nicht die Kraft),

---

[1]) In P. fehlen die Worte: כי כבר יראת יותר צודקת מפנים מפנים מהם יראת שהם.

[2]) Vergl. Dieterici, Alfarabis philos. Abhandlungen S. 158, 208 ff., Alfarabis, Hauptfragen, S. 96. Guttmann, Daud S. 148, Anm. 1.

so würde in ihr die Form nicht zur Entstehung gelangen. Ebenso verhält es sich mit den Intelligibilien. Denn ihr Auftreten im Menschen hängt substantiell mit den Einwirkungen auf den Sinn zusammen. Die Intelligibilia nämlich müssen entweder primär sein, dann sind es jene primären Prämissen, die aus anderen nicht erwiesen werden (Axiomata), oder sie sind sekundär, dann sind es jene Prämissen, die den Schlusssatz des Beweises bilden.[1]) Nun aber sind die sekundären Intelligibilia für ihre Existenz auf die primären Intelligibilia angewiesen.[2])

Was jedoch die primären Intelligibilia betrifft, so erhellt ja aus ihrem Wesen, dass sie der Mensch nur durch sinnliche Vermittelung erwerben kann.[3]) Denn die Prämissen, welche wir durch die Sinne im Zusammenhange mit der Erfahrung erwerben, bedürfen offenbar für ihren Erwerb der Sinne, und nicht nur der Sinne allein, sondern auch der Phantasie und des Gedächtnisses, wie dies im Buche der Anal. post. (II, 19) erwiesen ist. Aber auch die primären Prämissen, von welchen wir nicht wissen, wann sich die Erkenntnis von ihnen in uns realisiert, wie etwa die Prämisse: Das Ganze ist grösser als der Teil, und dergleichen, auch sie können sicherlich nur durch sinnliche Vermittelung zustande kommen, wie sich aus meinen Worten ergibt. Denn aus der Natur des hylischen Intellekts erhellt doch, dass er von allen Formen entblösst ist, deshalb aber kann bei ihm a priori kein Intelligibeles sein, wohl aber werden sie alle von ihm erworben. Da nun jedes Intelligibele erworben wird, so hat jeder Mensch eine voraufgehende Erkenntnis nötig, wie dies in den Anal. post. [II, 19] erwiesen ist, also muss sich das Intelligibele in uns durch Vermittelung einer anderen Perzeption realisieren, und zwar kann diese Perzeption sowohl eine solche intelligibeler Natur sein, als auch eine solche

---

[1]) Vergl. מלות התגין, Absch. 6. Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen S. 20ff. 144, 164ff. Aristoteles, de anima III, 7, 431a; III, 8, 432a. Prantl, Gesch. der Logik, Bd. I, S. 105ff. Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 284ff. Avicenna bei Scharastani S. 323. Psychologie, ed. Landauer, S. 361 (406ff.) a. a. O.

[2]) Vergleiche Guttmann, Gabirol, S. 88, 89, Anm. 2. S. 258. Ahron ben Elia, S. 104. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwickelungsgang der arab. Philosophie S. 36ff., 48, 69.

[3]) Vgl. Guttmann, Gabirol, S. 258, Anm. 1. Landauer, a. a. O.

anderer Natur, wie etwa durch den Sinn, die Phantasie, die Vermutung, das Gedächtnis. Es ist jedoch falsch, eine intelligibele Perzeption anzunehmen[1]), denn sonst müsste das primäre Intelligibele ein anderes nötig haben, so dass das als erstes angenommene Intelligibele kein erstes wäre. Mithin bleibt keine andere Annahme übrig, als dass die Perzeption, durch deren Vermittelung das primäre Intelligibele gewonnen wird, zu unseren anderen Perzeptionen gehört. Da nun unsere anderen Perzeptionen entweder sinnlich sind, oder doch für ihre Existenz auf den Sinn angewiesen bleiben — die Perzeption des Gemeinsinns, der Phantasie, der Vermutung und der Gedächtniskraft entstehen ja sämtlich durch sinnliche Perzeptionen —, wie es im Buche der Seele, des Sinnes und des Sinnlichwahrnehmbaren erwiesen ist, so können sich offenbar diese Intelligibilia nur mittels der Sinne in uns realisieren[2]). Freilich wissen wir nicht, wann sie sich in uns realisieren, da wir für die Realisation solcher Intelligibilia auf die sinnlichen Perzeptionen nicht angewiesen sind; aber unmittelbar nach unserer Wahrnehmung wird uns beispielsweise inbezug auf die Quantität klar, dass das Ganze grösser als ein Teil ist, und ebenso verhält es sich mit den übrigen entsprechenden Prämissen. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass sich jedes Intelligibele nur durch sinnliche Einwirkung realisiert, und das entspricht dem, was wir zuerst auseinandergesetzt haben. Es begreifen doch auch die hylischen Formen in ihrem hylischen Charakter, insofern sie sich mit der Pluralisierung ihrer Träger vermehren, und das ist selbstverständlich. Ebenso verhält es sich[3]) mit den in Rede stehenden Intelligibilien in bestimmter Weise, das erhellt aus verschiedenen Seiten.

Erstens[4]): Die Intelligibilia scheinen sich auf die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer Einzelwesen zu stützen, die ausserhalb der Seele sind; so ist beispielsweise mein[5]) In-

---

[1]) Anal. post. I, 2, 3, 6, 22. Dazu Görland, a. a. O. S. 88 ff., Natorp, a. a. O. S. 373.

[2]) De anima III, 5: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τουτόυ οὐθὲν νοεῖ; III, 7; 8; De sensu, cap. 7.

[3]) Riv. und Leipzig וכן ימצא, O. וכאשר ימצא .. P. ובזה ימצא.

[4]) O. und P. מהם, Riv. und Leipzig del. — [5]) O. falsch אצלו.

telligibeles ein anderes als das meiner Vorgänger, denn mein Intelligibeles stützt sich auf die jetzt existierenden Individuen, das ihrige aber auf die in ihrer Zeit existierenden.

Wie es sich jedoch erweisen lässt, dass sich die Intelligibilia auf die Vorstellungen sinnlich wahrnehmbarer ausserhalb der Seele existierender Einzeldinge stützen, ersieht man aus meinen Ausführungen: Das intelligibele Universale[1]) ist doch nur dann richtig, wenn es einen Träger ausserhalb der Seele hat, auf dessen vorgestellte Form sich das Intelligibele stützt; stützt sich aber das Universale auf etwas, das keinen Träger ausserhalb der Seele hat, so ist es falsch, wie es sich mit dem Bockhirsch (τραγέλαφος) und dem wunderbaren Meeradler (offenbar nur vom Hörensagen bekannte Tiere) verhält. Wenn es sich aber so verhält, so scheint doch die Existenz dieser Intelligibilia von seiten ihres Zurückgehens auf die Vorstellungen ihrer Individuen bedingt zu sein.

Noch in anderer Weise ergibt sich, dass zwischen den universalen Intelligibilien und den Einzelvorstellungen ihrer Individuen eine bestimmte Beziehung herrscht, durch welche die Universalia existieren; denn das Universale existiert in Wahrheit nur dadurch, dass es das Universale von seiten eines Individuellen (sc. in Hinsicht auf ein Spezielles) bildet, denn beide stehen zu einander in Relation (sc. nicht Correlation), und es ist charakteristisch für die Relationen, dass jede einzelne von ihnen nur insofern Relationsexistenz hat, als sie eine tatsächliche Relation eingeht. Dass nun das Universale eine Relation mit dem Individuellen eingeht, ist klar, denn das Universelle kann keine Sonderexistenz führen, wie Plato meint, hat dies doch Aristoteles in seiner Metaphysik (XII, 4ff.) erwiesen. Das Universale verbindet sich jedoch mit dem Individuellen nur insofern, als es ein Universales (sc. für das Individuelle) bildet (sc. nicht in seiner Selbstgenugsamkeit), denn es umfängt und umschliesst es; deshalb kann ohne Individuelles kein Universales existieren, denn die Glieder einer Relation müssen gleichzeitig existieren.[2])

[1]) P. וחמושכל חכלל, O. חכלל המושכל, bei Riv. und Leipzig fehlt בכלל. — Zur Sache vgl. Avicenna, ed. Horten, S. 284, wo freilich die logische Korrektheit solcher Phantasie-Universalia nicht bestritten wird. Dazu Prantl, a. a. O. S. 324. Vergl. besonders Anal. post. II, 7. Physik, 208b. Prantl, S. 151.

[2]) Dass auch die Individuen nicht ohne Universalia existieren können,

Zweitens [1]): Nimmt man nämlich nicht an, dass die Intelligibilia mit der Pluralisierung ihrer Träger selbst pluralisiert werden, so ergeben sich hieraus in jeder Weise unentrinnbare Absurditäten:

Erstens: Nach dieser Annahme würde sich ergeben: Sobald ein Mensch ein bestimmtes Intelligibeles begreift, müssten es auch andere Menschen begreifen (sc. weil die Pluralisierung der Intelligibilia, die durch die Verschiedenheit der Träger bestimmt ist, ausgeschlossen bleibt); demnach müsste beispielsweise die Wissenschaft des Aristoteles auch dem geläufig sein, der sie nicht erlernt hat, was doch offenbar absurd ist. Dass sich jedoch diese Absurdität aus dieser Annahme ergibt, erhellt aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen: Das Intelligibele müsste doch nach dieser Annahme bei allen Menschen dasselbe Eine sein, weil es ausserhalb ihrer Pluralisierung steht; aus dem Begriff „desselben Einen" geht aber hervor, dass es (sc. das Intelligibele) entweder potentiell oder aktuell notwendig existieren muss, während es nicht gleichzeitig aktuell und potentiell existieren kann. Dann aber kann offenbar [2]) nach dieser Annahme nicht ein und dasselbe für den einen Menschen ein Intelligibeles, für den anderen ein Nichtintelligibeles [3]) sein, denn sonst würde ein und dasselbe gleichzeitig aktuell und potentiell existieren, was falsch ist. Es könnte aber jemand erwidern: Diese Absurdität ergibt sich schon deshalb nicht, weil ein und dasselbe Eine in einer Hinsicht potentiell, in einer anderen aktuell existieren kann, so dass also der eine Mensch es (sc. das Intelligibele) potentiell, der andere aktuell zu besitzen vermag.

---

scheint Gersonides nicht anzunehmen. Wenn aber die Intelligibilia auf individuelle Substrate zurückgehen, so müssen sie — gemäss der ersten der vier Prämissen — entstehen und vergehen. Zur Sache vergl. Guide III, 136, 137, Anm. 1. More, ed. Scheyer, S. 111, Anm. 1. Guide I, S. 185, Anm. 2. Falkera, More ha-More a. a. O. S. 111, 129; Scheyer Das psych. System des Maimonides S. 41, Anm. 17. Schmölders, Essai S. 146. Daud, S. 34 ff.; ferner Erwin Rohde, Psyche (4. Aufl.) S. 303, Anm. 8; Gomperz, a. a. O. S. 165. Ueberweg-Heinze Bd. I, S. 214.

[1]) Nach O. und P.

[2]) Bei P. eine Textwiederholung von כי הוא בלתי bis בפועל יחד.

[3]) Riva und Leipzig richtig: מוסכל, falsch bei O. und P.: מושכל.

Was nämlich jemand aktuell kennt, das steht zu seiner (spezifischen) Potentialität in Analogie, und was jemand aktuell nicht kennt, das steht zu jener Potentialität in Analogie, die der Unwissende in der Perzeption der Intelligibilia an den Tag legt, und die (sc. die Potentialität) anders ist als die des Wissenden.

Auf einen solchen Einwand entgegnen wir: Es leuchtet von selbst ein, dass die Kräfte, welche zu einem und demselben Agens gehören, selbst eine numerische Einheit bilden; denn die Kräfte werden von ihren Tätigkeiten determiniert (sc. und nicht von den perzipierenden Subjekten). Bilden deshalb die Tätigkeiten eine Vielheit der Art nach, so entspricht ihnen eine Vielheit von Kraftarten[1]). Bilden die Tätigkeiten eine Vielheit der Zahl nach, so entspricht ihnen gleichfalls eine Vielheit von Kräften — der Zahl nach. Bildet die Tätigkeit eine numerische Einheit, so entspricht ihr eine Krafteinheit. Dann aber ergibt sich folgendes: Ist der Actus im hylischen Intellekt eine numerische Einheit, wie solche das Intelligibele bildet, so muss ihm eine Krafteinheit entsprechen. Da also die Kraft eine numerische Einheit bildet (sc. während in dem oben erwähnten Einwand dem einen Actus eine Vielheit von Kräften entsprach), so würde sich offenbar bei der Tatsache, dass das Intelligibele des einen Menschen ein Nichtintelligibeles[2]) des anderen bildet, ergeben, dass etwas in ein und derselben Sache, in ein und derselben Hinsicht gleichzeitig potentiell und aktuell existiert, was offenbar absurd ist.

Zweitens[3]): Folgendes ergibt sich doch aus dieser Annahme und erhellt aus derselben Erörterung: Vergisst irgend ein Mensch ein Intelligibeles, so vergessen es auch alle anderen Menschen, die es kennen, und die es nicht kennen, das ist aber gänzlich absurd.

---

[1]) Nach Riva und Leipzig, wo der Parallelismus gewahrt ist; falsch bei O. und P. Dagegen Leipzig falsch נגדיים — statt נגדרים.

[2]) P. und O. falsch; richtig wiederum bei Riva und Leipzig; vergl. Anmerk. 3.

[3]) P. und O.: וטהם שכבר יתבאר בכמו זה הביאור בעינו שהוא מתחייב מזאת התנחת שכאשר ישכח, dagegen Riva und Leipzig: מהם שכבר יתחייב מזאת התנחת ויתבאר בזה הביאור בעינו שכאשר ישכח.

Drittens: Aus solcher Annahme ergibt sich ja, dass es überhaupt kein Lernen und kein Vergessen gibt. Würden sich nämlich die Intelligibilia bei der Pluralisierung ihrer Träger nicht vermehren, so wären sie separat, denn das Hylische selbst geht mit der Pluralisierung seiner Träger eine Pluralisierung ein, weil es hylisch ist. Sind sie aber separat, so haben sie kein Entstehen und Vergehen; denn Entstehen und Vergehen kommt nur insofern einer Form zu, als sie hylisch ist, wie dies in der Physik (224b) erwiesen wurde.

Haben sie aber[1]) kein Entstehen und Vergehen, so existieren sie ständig in Aktualität, und es gäbe kein Lernen und Vergessen, was gänzlich absurd ist.

Was jedoch die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf welche sie ihre Ansicht bauen, dass nämlich alles Entstehende vergeht, so ist ihre Verifizierung bereits in den Feststellungen des περὶ οὐρανοῦ (I, 11; I, 12; III, 1)[2]) erwiesen.

Was nun die dritte Prämisse betrifft, derzufolge der hylische Intellekt den aktiven Intellekt begreifen kann, so findet sich hierfür viel Wahrscheinliches.

Erstens: Da nach der Ansicht des Aristoteles das Verhältnis zwischen Intellekt und Intelligibelem gleich dem zwischen Sinn und sinnlich Wahrnehmbarem ist, und doch der Sinn nach seinem Wesen offenbar drei Dinge enthalten muss: den Empfänger, das ist das empfindende Glied, das Empfangene, das ist die in der Kraft des Empfindenden durch die Empfindung sich realisierende Form, das Bewegende, das ist das in actu ausserhalb der Seele existierende sinnlich Wahrnehmbare — so muss diese Dreiheit auch im Intellekt existieren: der empfangende Intellekt, das ist der hylische Intellekt, der empfangene Intellekt, das ist der erworbene Intellekt,

---

[1]) P. ולא statt — wie bei Riv. ואם לא — bei O. findet sich folgende Lesart: כמו שיהיו, statt: בטה שהיו — היולני. Die Worte: „denn das Entstehen" bis „in der Phys. erwiesen wurde" fehlen dortselbst.

[2]) Vergl. Wenrich, a. a. O. „Libros de coelo, περὶ οὐρανοῦ, qui Arabibus كتاب السماء والعلم, in sermonem Arabicum convertit Joannes Batrikii filius; libri primi partem transtulit Abu Baschar Mata". Ferner S. 147: اربع مقالات. Perperam apud Casirium عشر مقالات. Zur Sache siehe Prantl, de coelo, S. 284, Anm. 47.

und der agierende Intellekt, das ist der aktive Intellekt. Nimmt man aber diese Identität des Verhältnisses an und ergibt sich aus dem Wesen der wahrnehmenden Kraft, dass sie das ausserhalb der Seele existierende Empfindungsobjekt aufnehmen kann, so muss auch der hylische Intellekt den aktiven Intellekt aufnehmen können.[1])

Ferner: Da doch der Intellekt in uns einen nicht substantiellen Intellekt begreift, so muss er um so eher einen substantiellen Intellekt begreifen.

Ferner: Weil ja der aktive Intellekt die vorstellenden Formen zu aktuellen Intelligibilien erhebt, während sie es vorher[2]) nur potentiell waren, und doch offenbar jede Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft ausstattet, weit eher diese Eigenschaft besitzen muss, als die ihretwegen mit dieser Eigenschaft behaftete — so stattet beispielsweise das Feuer einen anderen Gegenstand mit Wärme aus, weshalb es selbst weit eher mit dieser Eigenschaft behaftet sein muss als die durch es erwärmte Sache —, so muss auch offenbar weit eher der aktive Intellekt unser Intelligibeles sein als die vorstellenden Formen, die erst der aktive Intellekt so qualifiziert, dass sie unsere Intelligibilia bilden.

Ferner: Die sublunarischen Intelligibilia sind Kenntnisse potentieller Natur, weil sie die Kenntnisse solcher Dinge bilden, die in unendlicher Potentialität[3]) existieren, d. h. sie sind die Kenntnisse von unendlich vielen Individuen und existieren nur potentiell, denn das Unendliche[4]) existiert nur potentiell, wie in der Physik[5]) (III, 5, VIII, 10) erwiesen ist. Und da nun dasjenige Intelligibele, das ausserhalb der Seele existiert, potentiell existiert, und es der Definition des wahren Intelligibelen entspricht, dass das ausserhalb der Seele Existierende[6]) dem in der Seele Exi-

[1]) Vergl. Hercz, a. a. O. S. 22, Anm. 35; S. 31 ff.

[2]) P. falsch אחר, statt אחר.

[3]) P. שהם דעות לחושים אשר יקיפו בהם אלו המושכלות הכלליות שהם בלי תכלית

[4]) Riv. und Leipzig falsch: מה ש י ש לו תכלית richtig: bei O. und P. מה ש א י ן לו תכלית.

[5]) „Physik" fehlt bei O. Zur Sache siehe S. 108.

[6]) Falsch bei O., welches statt בנפש — חוץ לנפש hat; richtig bei Riv. und Leipzig. Bei P. findet sich die Lesart: שהוא נמצא בנפש על דמיון מה שהוא עליו חוץ לנפש — also nur eine Umstellung.

stierenden ähnlich sein muss, so sind offenbar die Intelligibilia potentielle Kenntnisse. Wenn es sich aber so verhält, und es doch in Bezug auf die Kategorie erwiesen ist, dass alles, was innerhalb einer Kategorie potentiell ist, unbedingt zu einem Aktuellen in jener Kategorie wird, und dass sich der hylische Intellekt bei dem Erwerb von Intelligibilien vom Potentiellen zum Aktuellen hin entwickelt[1]), so bewegt er sich unbedingt zu einem aktuellen Intelligibelen hin[2]). Da aber das aktuelle Intelligibele der separate Intellekt ist — denn die sublunarischen Intelligibilia bilden doch nur die Intelligibilia der potentiellen Kenntnisse — so ist auch der hylische Intellekt imstande, den separaten

---

[1]) Bei P. Text korrupt.

[2]) Vgl. S. 50, Anm. 2 und S. 60, Anm. 6. Dazu Gabirol, fons vitae, ed. Bäumker, S. 250: „Forma intelligentiae apprehendit omnes formas et cognoscit eas; et forma animae rationalis apprehendit formas intelligibeles et cognoscit eas cum motu et transitu per eas, et hoc est simile actioni intelligentiae; et forma animae sensibilis apprehendit formas corporales et cognoscit eas mouendo totalitatem corporum locis, et hoc est simile actioni animae rationalis; et forma animae uegetabilis apprehendit essentias corporum et mouet partes eorum in loco, et hoc est simile actioni animae sensibilis; et forma naturae agit coniunctionem partium et attractionem earum et expulsionem earum et commutationem earum, et hoc est simile actioni animae uegetabilis. aut non uides quod, quia hae actiones sunt similes, debet ut et formae a quibus fiunt sint similes?“ Dazu vergleiche Arist., de gen. et corr. I, 7 324a 9 ff., dazu Kampe S. 79, Anm. 14, ferner S. 80 ff. mit Belegen aus Aristoteles, ferner Munk, Mélanges, S. 82 ff., 84 ff., Falkera, S. 22. Dazu vergleiche die Psychologie Avicennas, ed. Landauer, a. a. O. S. 363. وكما ان القوى الحسية انما تدرك بتشبه من المحسوس فكذلك القوى العقلية انما تدرك بتشبه من المعقول وهذا التشبه تجريد الصورة من المادة والالتصاق بها الا ان القوة الحساسة لا تحصل الصورة الحسية بارادة حركة وفعل منها بل بوصول ذات المحسوس اليها اما بالاتفاق واما بتوسط القوة المحركة وتتجرد الصور لها باعانة الوسائط الموصلة للصور اليها. Vergleiche Averroes, Ueber die Möglichkeit der Konjunktion, ed. Hannes, S. 42 ff.; dazu den dortselbst zitierten Kommentar Schem-Tobs, B. 158. Ferner Guide, I, 316 ff., 318, Anm. 3; ferner Gomperz, Griech. Denker, III, 90, Ueberweg-Heinze I, S. 221 ff. Vgl. auch Schahrastani, Ibn Sinas Logik S. 363 (Text) 235 (Uebers.) Alfarabi, Ringsteine a. a. O. §. 28.

Intellekt zu begreifen. Jedoch passiert es ihm, dass er sich zuerst um den Erwerb potentieller Intelligibilia bemüht, wie das ja auch bei vielen natürlichen Dingen vorkommt, die jene Vollkommenheiten, auf deren Perzeption ihre Fähigkeit eingestellt ist, durch Vermittelung anderer Vollkommenheiten aufnehmen. So verwandelt sich beispielsweise das Brot, welches doch einen Teil des potentiell „Ernährten" (sc. der in den menschlichen Organismus transformierten Nahrung) bildet, in einen Teil des aktuell „Ernährten", indem es sich zuerst in einen Teil des potentiell Ernährten, nämlich das Blut[1]), verwandelt.

Was jedoch die vierte der von uns erwähnten Prämissen, auf die sie ihre Ansicht stützen, betrifft, nämlich jene, dass der hylische Intellekt, so er den aktiven begreift, ewig wird, so gibt es hierfür eine Weise des Wahrscheinlichen. Da nämlich sein Intelligibeles (sc. das des hylischen Intellekts) — so er den aktiven Intellekt begreift — mit jener Sache identisch wird, welche er begreift, so entsteht durch diese Perzeption nichts, das durch sein Entstehen zu Grunde gehen müsste, wohl aber ist es der aktive Intellekt selbst, welcher ewig ist[2]).

Was jedoch Avicenna zu diesem Probleme sagt, hat gleichfalls manches für sich. Denn die erste der von uns erwähnten Prämissen, auf welche er seine Ansicht stützt, ist jene, nach

---

[1]) Vergleiche S. 79, Anm. 1. Dazu Falkera, ספר הנפש, S. 9. Ferner Aristoteles, de partibus animalium II, 1, 2 ff. de somno 3, 456 b 2 ff. Dazu Jürgen Bona Meyer, Aristoteles Tierkunde, S. 449. Zu der hier erwähnten Leistungskraft des hylischen Intellekts vergleiche Averroes, de anima, 160 b: „definitio igitur intellectus materialis est illud, quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum." Vergl. Hercz a. a. O. S. 40 ff., besonders Anm. 40. Zur physiolog. Bedeutung des Blutes vergleiche auch Gerson ben Salomon, עץ השמים, S. 60 ff. Kampe, S. 96, Anm. 2, S. 97, Anm. 1. Averroes, Metaphys., ed. Horten, S. 104, 106.

[2]) Vergleiche hierzu Aristoteles, Physik I, 7 (190a); dazu Rolfes, Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles, S. 13 ff.; ferner Metaphysik, VII, 15 (1039 b), VIII, 3, 5 (1044 a, b), XII, 3 (1070 a); dazu Guide I, 319, Anm. 1. Aehnliche Ausführungen inbezug auf die durch die Konjunktion sich ergebende Vergänglichkeit des Intellekts begegnen uns bei Averroes ed. Hercz, S. 13 (Uebers. S. 55), ed. Hannes, S. 8 ff. (S. 53 ff.), Destr. destr. S. 62 b. Vergleiche auch Brandis, Uebersicht über das aristotelische Lehrgebäude, S. 88 ff.

welcher die sublunarischen Intelligibilia weder entstehen noch vergehen. Dies scheint nun von verschiedenen Seiten aus richtig zu sein.

Erstens. Es ergibt sich nämlich inbezug auf die intelligibelen Formen, dass sie bei dem Menschen in einer Weise auftreten, die sich von der Existenz der hylischen Formen unterscheidet, in welcher jene existieren. Unter den hylischen Formen aber verstehe ich entweder die Formen selbst, wie die Wärme und Kälte in den Elementen, die Mischung in den gleichartigen Teilen, die vegetabilische Seele bei den Pflanzen, die empfindende Seele bei den animalischen Wesen — oder die Perzeptionen, welche für einige hylische Formen deren Vollendungen bilden, wie die Form, die sich aus der Empfindung in der Sinneskraft realisiert, und aus der Vorstellung in der vorstellenden Seele[1]). Wenn

[1]) Gersonides unterscheidet nach dem Vorbilde des Averroes (vergl. Hannes, S. 33, Anm. 1) zwischen dem hylischen Substrate und dessen Perzeption. Als hylische Form im erstgenannten Sinne versteht er die Form als das Konstitutiv der anorganischen (Elemente) und der gleichteiligen (Homoiomerien) Körper, der Pflanzen und Tiere, die alle zu einander in einem aufsteigenden Verhältnisse stehen. (Vergl. hierzu die Kosmologie des Aristoteles bei Jürgen Bona Meyer a. a. O. S. 384 ff, 391; die Elemente in der Composition organischer Wesen, ibid. S. 401 ff., 407 ff. Als Quellen kommen in Betracht: de gen. et corr. 2, 8 (334 b), meteor. 4, 8 (384 b), 4, 9 (387 b), 4, 10 (388 a), de anima 1, 5 (411 b). Galen, ed. Kühn, XV, 226—28. Vergl. hierzu Mélanges, S. 88, Anm. 1. „Ces quatre qualités sont les principes des choses sublunaires, intimement liés aux quatre éléments et qui sont opposés entre eux deux à deux: ce sont la chaleur et le froid, la sécheresse et l'humidité. De ces principes, les deux premiers sont actifs, et les deux derniers passifs, ou produits par l'action des premiers . . . Le mélange des éléments, produit par ces mêmes principes, forme les qualités secondaires". Vergl. auch Bäumker, a. a. O. S. 256, Gerson ben Salomon a. a. O. S. 1 ff., 13 ff., 21 ff.; vgl. ferner Avicenna bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker, S. 11, 25, 300, 310 ff.; Averroes, de anima 126 ff. 132 ff.; Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 200 ff. Guide, II, S. 148, Anm. Inbezug auf den Unterschied zwischen hylischer Form als Substrat und hylischer Form als Perzeption vgl. Kusari, ed. Hirschfeld, S. 312 (arab. Text): فوجب وضع قوّة متصوّرة ليحفظ بها صور المحسوسات وهى الحاسة المشتركة والقوّة المذكرة الحافظة لتحفظ المعانى المدركة من المحسوسات

Die Uebersetzung dieser Stelle bei Hirschfeld, S. 251, lautet: „daher ist eine vorstellende Kraft notwendig, um durch sie die Gestalten der wahr-

wir nämlich die hylischen Formen untersuchen, so finden wir

---

nehmbaren (sic) Dinge festzuhalten — das ist das Gemeingefühl. Ferner die erinnernde, die Gedächtniskraft, um den Inhalt der wahrgenommenen (sic) Dinge aufzubewahren . . .“ Wir sehen, dass Hirschfeld das eine Mal — المحسوسات — mit „wahrnehmbar“, das andere Mal mit „wahrgenommen“ übersetzt. In dieser Auffassung schliesst er sich Kaufmann, die Theologie des Bachja a. a. O. ferner Cassel, Kusari, S. 387, an. Hirschfeld und Kaufmann gehen von der Voraussetzung aus, dass zwischen صور (εἶδη) und معنى (λόγοι) kein Unterschied ist, demnach muss der Unterschied zwischen den genannten psychischen Funktionen darin gesucht werden, dass es sich das eine Mal um die Substrate der hylischen Perzeption, also um die Formen der wahrnehmbaren Dinge überhaupt handelt, das andere Mal um die Perzeption der wahrgenommenen Dinge, also um das „in re“ und „post rem,“ (vergl. Prantl, Gesch. der Logik, Bd. 2, S. 319 ff.). Diese Formulierung würde sich dann auch mit der des Averroes und Gersonides decken. Gegen diese Interpretation erhebt indes Landauer, a. a. O. S. 389, Anm. 11, Widerspruch. Nach ihm muss prinzipiell der Ausdruck הבורגש — المحسوس — mit „wahrnehmbar“ übersetzt werden. Er bezieht sich auf die literarische Vorlage des Kusari (über dessen Abhängigkeit von Avicenna vergl. ibid. S. 335 ff.), die folgendermassen lautet (S. 352) (Uebers. S. 389): ولمّا كان اكثر الوصول الى معرفه المنافى والملائم انّما تكون بالتجربة اوجبت العناية الالهيّة وضع الخاصّة المشتركة اعنى القوّة المتصوّرة فى الحيوان ليحفظ بها صور المحسوسات ووضع القوّة المتذكّرة الحافظة ليحفظ بها المعانى المدركة من المحسوسات . . . „Da man zur Kenntnis des zu Meidenden und Zuträglichen nur durch die Erfahrung gelangt, musste die göttliche Fürsorge den lebenden Wesen den Gemeinsinn verleihen, nämlich die Vorstellungskraft, um dadurch die Formen der wahrnehmbaren Dinge im Gedächtnis zu behalten, und die sich erinnernde Kraft (Gedächtnis), um dadurch die Gedanken (Begriffe) zu behalten, die man aus den wahrnehmbaren Dingen erfasst hat.“ Es wird mithin zu prüfen sein, ob — معنى — tatsächlich im Unterschiede von der Form — صور — mit λόγος zu identifizieren ist. Hält man sich für die Ermittelung dieser Begriffskategorie an Aristoteles, so bedeutet nicht nur λόγος, sondern ebenso sehr auch εἶδος das Universale im Gegensatze zum Partikularen. (Vergl. Görland, Aristoteles und Kant, S. 328 ff.) Und dass hier معنى nicht ein Universales bedeuten kann, darüber belehrt schon Schahrastâni (S. 3 3): والحس انما يدرك الجزويات الشخصية والذكر والخيال يحفظان ما يؤدّيه الحس على شخصيته اما الخيال فيحفظ الصورة واما الذكر فيحفظ المعنى الماخوذ . . . والفكر العقلى

dass ihre Existenz in ihrem spezifischen Träger[1]) eine andere ist

---

ينال الكليات مجردة والحس والخيال والذكر ينال الجزويات فالحس يعرض على الخيال امورا مختلطة والخيال على العقل ثم العقل يفعل التمييز ولكل واحل من هذه المعانى معونة فى صواحبها فى قسمى التصور والتصديق. Eines aber steht hiernach fest: معنى ist nicht identisch mit صور: es bedeutet sowohl das Universale mitsamt dem Partikularen, als auch das Universale allein. Demnach liegt auch kein Anlass vor, ماحسوس verschieden zu übersetzen. Andererseits kann nicht bestritten werden, dass ebensowenig ein Zwang vorliegt, die Einheit der Uebersetzung zu wahren, zumal Schahrastanis Lesart: المعنى الماخوذ direkt zu der Uebersetzung Hirschfelds nötigt. (Vergl. auch Haarbrücker: „Und die Erinnerung bewahrt den aufgenommenen Inhalt".) Vergleiche auch Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum, S. 127: „ماحسوس quod sensibus percipitur, et generatim designat universum mundum sensiblem, quem vocant. log. 15. cet; ferner S. 129: صورة plane respondet Latinorum formae, et, sicuti hoc vocabulum speciem quoque rei i. e. primarium exemplar, secundum quod res sunt creatae (ἰδέαν) significat. تصور, notio, conceptus, a معنى ita diferre videtur, ut تصور proprie actum concipiendi et comprehendendi, معنى vero id designet, quod post hunc actum de re aliqua animo nostro inhaeret. Deinde autem تصور solum ad res pertinet, quae sub sensus cadunt, et quae ita sunt conceptae ut comprehensio circa formam conspicuam versetur, dum معنى ad substantiam ipsam spectat. Ita v. g. de deo non habemus تصورا sed معنى tantum". Vergl. auch Aristoteles, de memor. 1, 450 b. Dazu Kampe S. 87, danach wären Wahrgenommenes und Wahrnehmbares identisch. — Zur Frage der aufsteigenden Formen vergleiche auch Alfarabi, fontes bei Schmölders, documenta, cap. 9, 10, 18 ff., die Staatsleitung, ed. Brönnle, S. 2, 4, 11, 15, 36, 41, 47. Averroes, Metaphysik, ed. Horten S. 180 ff. Vergl. auch Kaufmann, Die Sinne, S. 182 mit Anm. Alfarabi, Ringsteine, S. 24 ff., 28. Eine genaue Detaillierung der psychischen Funktionen bezw. Kräfte findet sich bei Landauer a. a. O. S. 403 ff., bei Horten, Alfarabi a. a. O. S. 211 ff., 218 ff., 224 ff. Wichtig ist besonders die vergleichende Uebersicht, die Horten S. 235 ff. gibt, wobei er ausführlich Alfarabi, Avicenna, Averroes und Thomas berücksichtigt. Vergl. auch Steinschneider, Hebr. Uebers. I, 26, 28, Anm. 1. De Boer, a. a. O. S. 84, Anm. 96. Dieterici, Anthropologie, S. 8 ff., More II, 10, More ha-More, S. 90 ff. Guttmann, Daud, S. 84 ff., Anm. 3. Vergl. auch unsere Abhandlung S. 66, Anm. 1, Horovitz, die Psychologie Dauds, S. 238 ff., 242, 263, 270, 274 ff. Kampe, S. 89. — [1]) Nach P.

als ihre intelligibele Existenz, so dass ihre hylische Existenz eine andere ist als die ihres Intelligibelen, und das ist selbstverständlich. Sie bilden nämlich eine numerische Einheit[1]), inso-

[1]) Vergl. hierzu Alfarabis Abhandlung über die Intellekte (ed. Dieterici, Absch. 3, S. 42, 8 ff., Rosenstein S. 3 ff.). اما العقل الذى يذكره ارسطوطليس فى كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعل والعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما او جزوء نفس او قوة من قوى النفس او شىء ما ذاته معدة او مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها الا ان تصير صورا فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صورا فى هذه الذات هى المعقولات ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات فصارت صورا لها (43,6) فعلى هذا المثال ينبغى ان تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها ارسطوطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل [die letzten 4 Worte fehlen bei Rosenstein] فاذا حصلت فيه المعقولات التى ابتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت [bei Ros. des.] صورا لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شىء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شىء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هى بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه.

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل ان تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس واذا حصلت صعقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى مواد فوجودها فى نفسها ليس وجودها من جيث هى معقولات بالفعل ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهى مرة اين ومرة متى ومرة ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى مكيفة بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحينا تنفعل واذا

fern sie Intelligibilia sind und stehen ausserhalb der Pluralität

---

حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود اذ صارت . . . Dazu vergleiche Avicenna bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker, S. 316 ff. besonders S. 319. Bei Landauer, a. a. O. s. Anm. 6. Vergl. auch Hercz, S. 32, 55, 59; Averroes, de anima, 80 b, 146 a; dazu Renan, S. 116, Anm. 4. (Die von ihm zitierte Stelle aus Traité inédit de la possibilité de l'union, ms. de Venise f. 324 bibl. nat. fonds 36510 stimmt wörtlich mit Hercz, S. 59 überein). Vergl. auch Endnote A. Siehe auch Landauer, a. a. O: Die Psychologie des Ibn Sina S. 363 ff.: واما القوة العاقلة فهذا الشأن فيها بالخلاف لانها بذاتها قد تفعل ذاتها تجرد الصورة عن المادة مهما ارادت ثم تلصق بها فلهذا قيل ان القوة الحاسة منفعلة فى تصورها ضربا من الانفعال والقوة العاقلة فاعلة بل لهذا قيل ان القوة الحاسة لا غناء لها عن الآلات ولا فعل لها بالذات وابى اطلاق هذه القضية على القوة العاقلة ولعقل بالفعل ليس الا صور المعقولات اذا اعتدت فى ذات العقل بالقوة وبه اخرجته الى الفعل ولذلك قيل ان العقل بالفعل عاقل ومعقول معا ومن خواص القوة العاقلة ان توحد الكثير وتكثر الواحد بالتحليل والتركيب اما التكثير فكتحليل انسان واحد الى جوهر وجسم ومتغذ وحيوان وناطق واما تأحدة الكثير فكتركيبه من الجوهر والجسم والحيوان والناطق معنى واحدا وهو الانسان Dazu vergleiche Averroes, Destr. destr. 62 b. Id autem, quod recitavit nomine Philosophorum de hac ratione est quod intellectus apprehendit de individuis, quae communicant specie aliquid, quo communicant et est quiditas illius speciei absque eo quod dividat illud in ea, in quae dividuntur individua, in eo quod sunt individua, ex loco, situ et materiis ex quibus plurificantur; igitur necesse est ut sit non generabilis nec corruptibilis, nec deperditur nec deperdatur aliquod individuorum, in quibus invenitur illae. et ideo scientiae sunt aeternae, et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni, scilicet sunt corruptibiles propter copulationem, non quod sint corruptibiles ex se . . . cum hoc habitum fuerit de intellectu et fuerit in anima, necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone." Dazu de anima, S. 178 b, S. 179 ff.: „Nam id, quod aliqua res agit aliquid suam propriam actionem, est ipsa forma . . . Quoniam, cum ipsa intelligibilia speculativa copulentur nobis per formas imaginavias et intellectus agens conjungitur cum intelligibilibus speculativis: et ille intellectus, qui cognoscit ea, est idem, hoc est ipse materialis: ergo opportebit ut intellectus agens copuleur nobis per copulationem intelligibilium speculativorum . . . His

ihrer Träger, in welcher sie existieren, sie gehen aber eine Pluralisierung ein, insofern sie individuell und hylisch sind; und dies ergibt[1]) sich bei den hylischen Formen, insofern sie hylisch sind. Was jedoch die intelligibelen Formen betrifft, so scheint das in ihnen existierende Intelligibele ihre spezifische Existenz im hylischen Intellekte zu sein. Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass das Intelligibele dieser Formen dasjenige ist, was von ihnen wirklich existiert, dergleichen aber eine separate Form bildet — denn wäre sie hylisch, so müsste ihre Existenz als Intelligibeles anders sein als das, was ausserhalb der Seele existiert —, wie vorausgeschickt wurde, so ergibt sich offenbar[2]), dass die Intelligibilia separat sind, und dass sie deshalb weder entstehen noch vergehen; denn Ent-

---

itaque concessis opportebit, ut homo intelligat omnia entia per intellectum sibi proprium et ut agat in cuncta entia actionem sibi propriam; quemadmodum intelligit omnia entia per intellectum habitu existentem, quando est copulatus cum formis imaginavis propria intellectione. Homo ergo, ut inquit Themistius, in hoc est similis Deo, quia ipse est omnia entium quodam modo et sciat ea etiam quoquo modo. Entia enim nihil sunt praeter eius scientiam causa quoque entium nihil est praeter eius scientiam, quam scilicet ipse de ea habet." Vergleiche auch 163 a, Z. 68: „Et cum omnia quae de natura intellectus materialis dici possunt, videantur esse impossibilia, propter id, quod ab Aristotele dictum fuit: contra quod non pauca etiam insurgunt argumenta, seu dubia: Quorum primum est, quia sequeretur, quod ipsa intelligibilia speculabilia (seu contemplativa) essent aeterna. Secundum quod est caeteris aliis difficilius, est quod ultimus actus in homine numeraretur ad numerationem individuorum hominis: actus tunc primus esset unus numero in cunctis individuis." 154 a (Z. 54) „Sed cum ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis: possumque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse aeternam: ideo opportebit intellectum materialem non posse denudari a principiis universalibus natura nobis. dico autem primas illas propositiones, illosque conceptus proprios particulares, qui cunctis communicant rebus. quum hujusmodi intelligibilia sunt utique unum ratione recipientis, plura vero ratione ipsius conceptus recepti . . . Hac ergo ratione possumus dicere intellectum speculativum esse unicum in cunctis individuis." Zur philosophischen Würdigung, insbesondere zur Frage der Abhängigkeit des Averroes von Aristoteles, Plotin, Alfarâbi uud Avicenna, vergleiche Endnote A. Vergl. auch Ritter, Die christl. Philosophie, Bd. I, S. 563. Vgl. auch Brentano, a. a. O. S. 17 ff.

[1]) P., O., Riv. richtig: מחויב, falsch und sinnlos bei Leipzig: מחוה.

[2]) Bei P. fehlen die Worte: „denn wäre sie hylisch" bis „dass die Intelligibilia separat sind."

stehen und Vergehen greift nur bei einer solchen Sache Platz, die sich aus Materie und Form zusammensetzt, kraft dieser Zusammensetzung, wie dies in der Metaphysik (VII, 10) und im 1. Buche der Physik, cap. 7, erwiesen wurde.

Ferner: Die Intelligibilia[1]) unterscheiden sich von den übrigen seelischen Perzeptionen; denn diese haben nur eine beschränkte Perzeption — dank ihres hylischen Charakters; denn es steht ihnen nur über ein bestimmtes[2]) Individuum ein Urteil zu, wie vorausgeschickt wurde. Dagegen haben diese Intelligibilia eine unbegrenzte Perzeption, d. h. sie treffen über jedes einzelne Individuum jenes Genus ein Urteil, unbekümmert um irgend eine Zeit[3]). Dies scheint dafür zu sprechen, dass die Intelligibilia in uns keine hylische Existenz haben, woraus sich nach dem Vorhergehenden ergibt, dass sie weder entstehen noch vergehen.

Ferner: Die intellektuale Perzeption unterscheidet sich insofern von den übrigen seelischen Perzeptionen, als in ihr Begreifendes und Begreifbares[4]) miteinander identisch sind. Dass nun die Perzeption und das Begriffene in ihr eine identische Einheit bilden, ist klar. Denn die Perzeption in ihr ist die Genusnatur, die den einzelnen Dingen eigen ist; ebenso verhält es sich mit dem von ihr Begriffenen. Und da sich die Genusnatur nicht vermehrt und nicht abzählbar ist, so ist offenbar die Perzeption in ihr mit dem Begriffenen identisch[5]). Dass aber die Perzep-

---

[1]) P. הצורות המושכלות.

[2]) Vergl. Neumark a. a. O. S. 516 Anm. 1. Guide S. 305. Arab. Text S. 86b, Zeile 4 von unten.

[3]) Vergleiche hierzu die Psychologie Avicennas a. a. O. والعقل وان طريق فعله بمدة زمانية فى تركيب القياسات باستعمال الروية فان تحصيلها للنتيجة فى ذاتها التى هى ثمرة الفكر والغاية المطلوبة لا تتعلق بزمان ولا تحصل الا فى آن بل ذات العقل ترتفع عن الزمان باسره. Vergl. auch Alfarabi, Ringsteine a. a. O. S. 20.

[4]) Nach P.

[5]) Vergl. Anm. 6 und 7. Vergl. auch das von Renan 1852, S. 106, Anm. 1 citierte Stück aus ep. de intellectu (?): „Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo . . . sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum.“ Dazu unsere Ausführungen S. 99, Anm. 1. S. 100 ff. Vgl. ferner Horten,

tion auch mit dem Begreifenden identisch ist, geht aus folgendem hervor: Der erworbene Intellekt ist nichts anderes als das, was er an Intelligibilien begreift[1]), denn der hylische Intellekt ist seinem Wesen zufolge nur eine blosse Anlage. So verhält es sich aber nicht mit den übrigen Perzeptionen; denn die Form, welche beispielsweise die Kraft des Beschauers durch seine Perzeption der Farbe gewinnt, ist nicht die wirkliche Kraft des Sehenden, und ebensowenig ist jene Form mit der Farbe identisch, welche das sinnlich Wahrnehmbare ausserhalb der Seele besitzt. Hieraus ergibt sich, dass die Intelligibilia nicht hylisch sind, denn wären sie dies, so könnten in dieser Perzeption: Perzeption, Perzipiertes und Perzipierendes keine Einheit bilden; denn das eben gehört zu den Specifica[2]) der separaten Perzeptionen, insofern sie separat sind. Sind sie aber erwiesenermassen nicht hylich, so können sie nach Vorausgeschicktem weder entstehen noch vergehen[3]).

Metaphysik des Averroes, S. 179. Vgl. auch S. 186, wo die Reciprocität zwischen Denken und Entstehen ausgesprochen ist. Vergl. auch unsere Ausführungen S. 84, Anm. 1.

[1]) Zur Sache vergl. Scheyer, a. a. O. S. 39 ff.; ferner: Guide I, S. 304 ff.

[2]) P. hat folgende Lesart: כי זאת היא מהחשגות ההיולניות המיוחדות.

[3]) Vergleiche Psychologie des Ibn Sina, S. 355 a. a. O. واما الذين قالوا ان المدرك للمرئى هو القوة المتصورة بذاتها بانطباع صورة المحسوس فيها فقد جعلوا الغائب كالحاضر اذ القوة المتصورة قد يوجد فيها صورة المحسوس مع غيبوبة المحسوس فيه من غير ان يوصف الحى حينئذ بالابصار بل بالتخيل والذكر على ان هؤلآء قد ارتكبوا سبعة اعظم من هذا اذ جعلوا خلقة وتركيبها معطلين لا تجديان فآئدة ولا يحتاج اليهما فى الادراك البصرى اذ القوة المتصورة تلاقى بذاتها المحسوسات وتكفى الطبيعة مؤونة تهيئة الآلة فاذا الصحيح ان اشباح الاشيآء تمتد فى المشف اذا كان مشفا بالفعل عند اشراق المضىء عليه فلا تظهر الا فى جسم صقيل قابل لها كالمرآءى وما شابهها وفى العين وطوبة جليدية تنطبع فيها صور الاشياء انطباعها فى المرآءى وقد ركبت فيها القوة المبصرة فاذا انطبعت فيها ادركتها ومدركات البصر بالحقيقة هى الالوان. Vgl. dazu S. 393, Anm. 7. Dazu unsere Abhandlung S. 108 ff. De animae beatitudine S. 65 ff. u. v. a. St. Schahrastani, S. 422. (Haarbrücker, S. 322).

Ferner: Die Intelligibilia unterscheiden sich insofern von den seelischen Perzeptionen, als ihre Perzeption nicht auf Affiziertheit beruht, während dies bei den anderen seelischen Perzeptionen der Fall ist. So erleidet beispielsweise der Sinn bei seiner Aufnahme des sinnlich Wahrnehmbaren eine bestimmte Veränderung. Wenn wir nämlich ein stark wirkendes sinnliches Substrat wahrnehmen und uns dann von ihm abwenden, so können wir nicht sofort ein bedeutend schwächer wirkendes Substrat wahrnehmen[1]); und dies muss so sein, weil sie durch eine hylische Perzeption wahrgenommen werden. Da diese Perzeption auf ein körperliches Organ angewiesen ist, nimmt sie es (sc. das Substrat) durch dessen Vermittelung auf, und weil die aus solcher Perzeption sich realisierende Form in dem körperlichen Organ eine bestimmte Spur hinterlässt, widerfährt ihnen (sc. den hylischen Perzeptionen) dieses. Bei den Intelligibilien ist aber gerade das Umgekehrte der Fall: Wenn wir uns nämlich von dem Begreifen eines schwierigen Intelligibelen einem leichteren zuwenden, so begreifen wir es um so leichter. Hiermit ergibt sich, dass eine solche Perzeption nicht hylisch ist, und die von ihr begriffenen Intelligibilia können — wie vorausgeschickt wurde — weder entstehen noch vergehen.

Ferner: Die Intelligibilia unterscheiden sich insofern von den übrigen seelischen Perzeptionen, als sich ihre Perzeptionskraft mit zunehmendem Alter erhöht[2]), während bei den übrigen Perzeptionen das Umgekehrte der Fall ist. Das tritt aber nur deshalb bei ihnen ein, weil sie hylisch sind; aus diesem Grunde besitzen ihre perzipierenden Kräfte körperliche Organe, durch deren Vermittelung sie die Perzeptionen aufnehmen. Da aber die körperlichen Organe im Alter schwach werden, so muss auch ihre Perzeption in jener Zeit schwach sein; nicht aber wegen der Form (sc. des Perzipierten), welche den körperlichen

[1]) Vergl. de anima III, 4; Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina; ZDMG, Bd. 29, S. 414; Ibn Daud, Uebers. S. 46; Güncz a. a. O. S. 9. Natorp, Allgemeine Psychologie S. 100, 180ff., 183, 186, 231, 277; Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie S. 116ff.; Vergl. auch unsere Ausführungen S. 50, Anm. 2. Alfarabi, philos. Abhandlungen, S. 120ff., 125.

[2]) Hierzu vergl. Jcharat, ed. Forget, S. 176; Carra de Vaux, S. 229; Landauer a. a. O. S. 415, arabischer Text, S. 869; Cusari ed. Cassel 1869, S. 398ff. (V, 12); Ibn Daud, Uebersetzung, S. 46.

Organen eigentümlich ist, wie wir auch früher erwiesen haben, denn die Form an sich kann nicht altern. So ergibt sich auch hieraus, dass die Intelligibilia nicht hylisch sind; wäre dies der Fall, so müsste ihre Perzeption im Alter schwach werden, wie dies bei den übrigen seelischen Perzeptionen zutrifft. Sind sie aber offenbar nicht hylisch, so können sie auch — wie vorausgeschickt wurde — weder entstehen noch vergehen.

Was nun die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf welche Avicenna seine Ansicht baut, dass nämlich der hylische Intellekt weder entsteht noch vergeht — so haben wir bereits im Vorhergehenden die Prämissen erwähnt, welche jene Ansicht bestätigen, das sind nämlich jene von uns erwähnten Argumente, durch welche des Themistius Ansicht von dem hylischen Intellekte bestätigt wird; andererseits haben wir im Vorhergehenden erwiesen, dass aus diesen Argumenten der unvergängliche Charakter des hylischen Intellekts nicht hervorgeht.

Doch auch die Ansicht Alfarabis zu diesem Probleme hat manches für sich: Denn die Richtigkeit der ersten von uns erwähnten Prämissen, auf welche er seine Ansicht stützt, dass nämlich der hylische Intellekt entstanden sei, ist doch zweifelsfrei in dem zweiten der von uns erwähnten Argumente erwiesen worden, durch welches nämlich die Ansicht des Alexander bestätigt wird. Auch die zweite der von uns erwähnten Prämissen, auf die Alfarabi seine Ansicht stützt, dass sich nämlich der hylische Intellekt mit dem aktiven nicht vereinigen kann, hat manches für sich.

Erstens: Wenn dies nämlich möglich wäre, so müsste das Bewirkte seine Wirkung werden, das ist aber unmöglich, denn diese Seinsformen stehen zueinander im kontradiktorischen Verhältnis[1]), weil sie miteinander eine Relation bilden.

Ferner: Wäre dies der Fall, so müsste das Vergängliche ewig sein: Da der hylische Intellekt entsteht, muss er auch vergehen. Begreift er nun den aktiven Intellekt, so wird er mit diesem identisch und unvergänglich; das ist aber nicht möglich[2]).

[1]) O. und P. richtig: מקבילים, Riv. u. Leipzig: מקבלים.

[2]) Hier liegt ein Fehlschluss vor, da ja trotz der Vergänglichkeit des Entstandenen der hyl. Intellekt ewig sein soll. Vergl. auch Alfarabi, phil. Abh. S. 78.

Zehnter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu dieser Frage vernommen haben und ebenso die Argumente, welche ihre einzelnen Ansichten bestätigen, müssen wir zusehen, ob durch diese Argumente die einzelnen Ansichten wirklich bestätigt werden oder nicht. Und da es doch vorkommt, dass durch dieselben Argumente, welche die einzelnen Ansichten bestätigen, die ihnen entgegengesetzten abgelehnt werden, müssen wir auch forschen, ob die Ablehnung richtig erfolgt ist oder nicht.

Wir behaupten nun: Durch das erste der von uns erwähnten Argumente, denen zufolge die vom hylischen Intellekte erworbenen Intelligibilia entstehen, wird tatsächlich bestätigt, dass die Intelligibilia in ihm entstehen, und dass sie nicht von selbst entstehen; das erhellt bestimmt aus dem, was wir bei jenem Argumente erwähnten. Es lässt sich erweisen, dass sie schon deshalb nicht von selbst entstehen, weil doch in jenem Argumente erwiesen wurde, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen und ständig aktuell in ihm verweilen, nachdem sie (sc. vorher) potentiell in ihm existierten. Denn nicht alles, was entsteht, hat ein bestimmtes Verhältnis zu einer aus sich selbst entstehenden Sache. So erhält die Sonne beispielsweise im Sommer eine Nahestellung zu uns, ohne dass diese (sc. die Nahestellung) aus sich selbst zn entstehen braucht. Wenn dem aber so ist, so kann man offenbar sagen, dass es bei den Intelligibilien, welche ständig aktuell existieren, vorkommt, dass sie zu irgend einer Zeit vom hylischen Intellekt empfangen werden, aber nicht so, dass ihre nunmehrige Existenz (sc. im hylischen Intellekt) eine andere wäre als jene, die sie an und für sich besitzen, nämlich so, dass die hylische Perzeption, das ist die Perzeption durch den Sinn oder eine ähnliche, anders wäre als das ausserhalb der Seele existierende sinnliche Substrat. Wenn es sich aber so verhält, so wird erwiesenermassen durch dieses Argument keine der drei von uns im Namen der Früheren erwähnten Ansichten in dieser Frage erledigt, wohl aber wird die Ansicht Platos gänzlich beseitigt, insofern er behauptet, dass die Intelligibilia ständig in actu im hylischen Intellekte sind. Wenn man jedoch aus der zweiten der von uns erwähnten Behauptungen folgerte, dass die Intelligibilia aus sich selbst entstehen, weil

ihr Intelligibeles nicht mit dem ausserhalb der Seele Existierenden identisch ist, so werden wir erweisen, dass sich solches in keinem Falle ergibt. Man stellt nämlich zum Beweise dafür, dass ihr Intelligibeles mit dem ausserhalb der Seele Existierenden nicht identisch ist, drei Argumente auf:

1) Die Intelligibilia sind Universalia, und kein Universales existiert ausserhalb der Seele anders als potentiell.

2) Die Intelligibilia gehören zum Wesen und der Natur des Universalen, das Universale aber kann nach seiner Natur in ausserhalb der Seele existierenden Individuen nur potentiell vorkommen.

3) Was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, ist kein Intellekt, während die Intelligibilia Intellekte sind.

Was nun das erste dieser Argumente betrifft, so scheint es nach verschiedenen Seiten hin falsch zu sein.

Erstens: Es ist doch erwiesen, dass die Intelligibilia ausserhalb der Seele aktuell in der Seele des aktiven Intellekts existieren, deshalb existieren sie auch ausserhalb der Seele (sc. des hyl. Intellekts) in der Existenzform des Intelligibelen, auch wenn sie nicht ausserhalb der Seele in der Existenzform des sinnlich Wahrnehmbaren (also aktuell) existieren [1]). Existieren sie aber ausserhalb der Seele in der Form des Intelligibelen, so brauchen sie deshalb nicht aus sich selbst zu entstehen, weil sie im hylischen Intellekt entstehen, es müsste denn vorher erwiesen sein, dass ihre Existenz im hylischen Intellekt eine andere ist als im aktiven Intellekt, dies lässt sich aber weder aus diesem Argumente, noch aus den andern erweisen. Dann aber entfallen auf diese Art alle drei Argumente; nur ist speziell die Absurdität der dritten dieser Behauptungen um so grösser, als auf solche Art sich erweisen lässt, dass die Intelligibilia substantiell einen Intellekt ausserhalb der Seele in der Seele des hylischen Intellekts bilden, das ist aber das Gegenteil dessen, was angenommen wurde.

---

[1]) Text nach Riv. und Leipzig. O. hat folgende Lesart: לזה תהיינה נמצאות חוץ לנפש במציאות המושכל הנה לא יהויב שתהיינה מתחדשות . . P. liest: כי כבר יתבאר שאלו המושכלות נמצאות חוץ לנפש בפועל בנפש השכל הפועל ולזה תהיינה נמצאות חוץ לנפש במציאות המוחש חוץ לנפש — das wäre dann aufzufassen als חוץ לנפש השכל בפועל. Einleuchtender ist auf alle Fälle die Lesart von Riva und P. 721.

Ferner: Es ergibt sich nicht, dass die Intelligibilia als Generalia eine unendliche Zahl von Individuen umfassen, wie sie in der Behauptung angenommen hatten, dies lässt sich aus solchen Dingen erweisen, bei welchen nur ein einziges Individuum existiert, wie dies bei den Himmelskörpern und ähnlichen Dingen zutrifft. Wenn sie nun sagen, dass bei solchen Dingen das Intelligibele das existierende (sc. Ding) ist, so würden einige Intelligibilia aus sich selbst entstehen, nämlich die Intelligibilia der Universalia, andere aber würden gar nicht entstehen, nämlich jene von solchen Dingen, bei welchen nur ein einziges Individuum existiert. Dies aber streitet mit ihrer Annahme über die Intelligibilia, denn danach müssten sie alle durch sich selbst entstehen, woraus dann ihr Vergehen folgt.

Ferner: Es ist doch erwiesen, dass die Intelligibilia keine Universalia sind. Wären sie nämlich Universalia, so wäre es nicht unmöglich, dass bei ihrer Perzeption durch den hylischen Intellekt folgende Alternative Platz griffe: Entweder vollzieht sie sich (sc. die Perzeption) nach der Hinsicht, dass das Universale in ihr eine Einheit bildet, und das wäre nach der Seite hin, in welcher es (sc. das Universale) alle ihm entsprechenden Individuen ein- und umschliesst (Abstraktionsbegriff), oder nach der Seite hin, in welcher das Universale eine Vielheit bildet, dass der Intellekt also die zahllosen Individuen (sc. als solche) begriffe.[1])

---

[1]) Gersonides nimmt hier auf den Kern des Universalienproblems Bezug. Es handelt sich dabei um die Frage, welche Beziehungen zwischen den sogenannten supermundanen Ideen Platos als den teleologischen Konstitutiven der Dinge und den durch logische Abstraktionen gewonnenen Begriffen des Aristoteles bestehen. Dass dieser Fragestellung die aristotelische Verwechselung der Idee mit dem Begriffe zu Grunde liegt, bedarf keiner Erörterung. Die Lösung dieses Problems führt schon bei Alfarâbi, dem Vermittler zwischen Plato und Aristoteles, zu der Annahme, dass die Universalia „ante rem" „in re" „post rem" existieren. (Vergl. Prantl, a. a. O. Bd. 2, S. 306, dazu unsere Ausführungen S. 105, Anm. 1, S. 108, Anm. 1, S. 110, Anm. 1.) Ebenso spricht Avicenna von den Universalien als ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem existierend. (Vergl. Prantl, a. a. O. 347 ff., 349, ferner Horten, Avicennas Metaphysik S. 302 ff., 306, Anm. 1, 452 ff., 462 ff.) Für die hier in Frage stehende Stelle kommt aber besonders Avicenna, Psychologie, ed. Landauer, S. 304 in Betracht: ومن خواص القوة العاقلة ان توحد الكثير وتكثر

(Unendlicher Summenbegriff). Nun kann aber der hylische Intellekt

الواحد بالتحليل والتركيب اما التكثير فكتحليل انسان واحد الى جوهر وجسم ومتغذ وحيوان وناطق واما تأحدة الكثير فكتركيبه من الجوهر والجسم والحيوان والناطق معنى واحدا وهو الانسان . . . احد البراهين المنطقية فى اثبات هذا المطلوب ولنقدم له مقدمات منها ان الانسان يتصور المعانى الكلية التى يشترك فيها كثرة ما كالانسان المطلق والحيوان المطلق وهذه المعانى الكلية منها ما يتصوره بتركيب جبرى ومنها ما لا يتصور لا بالتركيب بل بالانفراد وما لم يتصور القسم الاخير فلا يمكن ان يتصور القسم الاول In den beiden Zitaten spricht also Avicenna von den zwei Arten der Universalienbildung: Die eine vollzieht sich durch Reduktion der Vielheit auf die Einheit, die andere durch Resolution der Einheit in die Vielheit von Einzelindividuen gemäss der Universalienbildung post rem und in re. Handelt es sich nun um die zweite Art der Universalien, also nm die Auflösung der Einheiten, d. h. der Arten und Spezies, in die Vielheit der Individuen, so muss selbstverständlich der Auflösungsprozess restlos durchgeführt werden, da nur das Individuum, also das Unteilbare, τὸ ἄτομον, als der adäquate Ausdruck des Universalen gelten kann. (Vergl. Prantl, I a. a. O., S. 28, Anm. 42, II, S. 129, bei Wilhelm von Champeaux, Cohen a. a. O. S. 120.) Daher sagt Avicenna mit Recht: Et dum non formatur divisio ultima non est possibile ut formetur divisio prima (nach der lat. Transcr. (S. 28), zit. von Landauer, S. 411, Anm. 1). Die hier von L. im Anschluss an die Tr. (S. 30) versuchte Textkritik kann um so weniger als plausibel angesehen werden, als von einem „schwierigen" Texte kaum gesprochen werden darf. Ebenso muss — im Gegensatze zu L. — von einer zwiefachen Universalienbildung, von der Reduktion und Resolution, stets die Rede sein, so lange nicht zwischen beiden Funktionen das Verhältnis der Reziprozität herrscht. (Vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 50 ff.). Ein solches Verhältnis kann aber bei Avicenna schon deshalb nicht in Frage kommen, weil es sich bei ihm nicht um die Vereinigung und Trennung von infinitesimalen Elementen handelt, sondern um die Bearbeitung sinnlich gegebener Momente. Dass aber Avicenna das Universale in re tatsächlich annimmt, zeigt folgende Stelle (Landauer a. a. O. S. 366): ومنها ان الصورة العقلية اذا اعتبر فيها الانقسام فلا يجوز (s. Anm. 17) ان تكون اجزآؤها عرية عن جميع معناها وذلك انا اذا جوزنا ذلك وقلنا ان هذه الاجزآء مباينة لتمام صورة الكلى انما تحصل الصورة فيها عند اجتماعها فهى اشيآء خالية عن صورة ما تحصل فيها عند التركيب فهذه صفة اجزآء القابل فاذا لم تقع القسمة فى الصور

nach der Vielheitsseite hin die Perzeption nicht vollziehen, denn der

---

الكلية بل فى قوابلها . . . فاذا قولنا لا يجوز ان تكون اجزاؤها مباينة
اها فى جميع المعنى قول صادق ومنها وهى نتيجة المقدمتين ان
الصورة الكية اذا امكن ان يعتبر فيها الانقسام فان اجزاءها لا خالية
عن كمال الصورة ولا مستوفية لها استيفاء تاما وكانها اجزاء حده ورسمه.

Wenn freilich Avicenna die Einzeldinge nicht restlos mit den Universalien identifiziert, so lässt sich das verstehen. Wäre doch sonst der Unterschied zwischen Individuum und Gattung hinfällig. Die gleiche Anschauung finden wir auch bei Alfarabi; Albertus Magnus berichtet hierüber folgendes: (citiert bei Prantl, a. a. O. S. 305, Anm. 22) „Dicit enim Alfarabius: singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu; singulare quidem in sensu est materiale accidente proprio et incommutabili determninatum; singulare autem in intellectu dicit hanc formam ab hoc singulari abstractum, quae est in anima accidens, quod vocatur habitus vel dispositio . . . Universale autem in sensu dicit Alfarabius eo, quod in singulari est mixtum et confusum, quo hic homo est homo . . . universale autem in intellectu dicit id, quod in universalitate ex sinqulis apprehensis agit intellectus ex hoc, quod unam rationem videt in omnibus singulariter apprehensis, quae sunt unius generis et speciei. Et hanc opinionem videntur approbare Avicenna et Algazel et quidam alii.“ Ferner Anm. 23: „Si autem quaeratur utrum idem esse sit, quod universale habet per se acceptum et quod habet determinatum et particulatum, dicendum, quod nec idem omnino nec diversum omnino; sed idem vel unum dupliciter; in substantia enim idem est, duplex autem ut idem et unum indeterminatum et determinatum. Et haec est solutio trium philosophorum, Avicennae et Alfarabii et eiusdem Joannis Grammatici apud Arabes nominati.“ Ferner Anm. 24: „ . . . Est enim universale unum de multis et in multis; si autem est in multis, non habet esse separatum ab illis; et ideo dicunt, quod universale est, quod est aptum esse in multis et in hoc differt a singulari.“ Vergl. Alfarâbi, Philos. Abh. (Uebers.) 111,4, 164, 39 ff.

Nach dem Voraufgeschickten kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, wo wir die literarische Vorlage des Gersonides zu suchen haben. Die aristotelische Quelle dieser Theorie ist zweifellos in Physik, 207 b, Metaphysik, 1023 b, zu erblicken. In der Physik führt Aristoteles aus: κατὰ λόγον δὲ συμβαίνει καὶ τὸ κατὰ πρόσθεσιν μὲν μὴ εἶναι δοκεῖν ἄπειρον οὕτως ὥστε παντὸς ὑπερβάλλειν μεγέθους, ἐπὶ τὴν διαίρεσιν δὲ εἶναι· περιέχεται γὰρ ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος . . . (Vergl. de coelo, 312 a, dazu Prantl, Physik, Anm. S. 492, 26 ff.), ferner Görland, a. a. O. S. 74 ff.) Die Stelle aus Metaphysik lautet: τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον. . . . (Vergl. dazu Avicenna,

Intellekt bildet von dem Individuum keine Vorstellung insofern es ein Individuum ist[1]), aus diesem Grunde kann er auch die Vielheit nicht begreifen, geschweige denn, dass er von ihnen (sc. den Individuen) eine unbegrenzte Mehrheit begreifen könnte, denn das Unendliche steht ausserhalb einer Perzeptionsmethode, weil es eben unendlich ist, und das ist selbstverständlich[2]). Man kann aber nicht sagen: Der Intellekt begreift doch auch die unbegrenzten Masse der Teilung, deshalb ist es auch nicht unmöglich, dass er die unbegrenzte Vergrösserung begreift. Der Intellekt begreift nämlich nicht die unbegrenzten Massteile, wohl aber begreift er die Teilbarkeit als solche (sc.

Metaphysik, ed. Horten S. 284 ff., Anm. 1, Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 66 ff., 117, 213; vergl. auch Aristoteles, Metaphysik 999 a und besonders 999 b, 1079 a und b.; dazu Natorp, Platos Ideenlehre, S. 389 ff., der mit Recht den Grund aller bei Aristoteles hervortretenden Antinomien des Universalbegriffs in der Verwechslung der Identität mit der Korrelation, d. h. (im Sinne der Ursprungslogik) der Kontinuität sieht. (Vergl. Cohen, a. a. O. S. 76 ff.) In detaillierter Form begegnet uns die aristotelische Umfassungstechnik bei Porphyr. (Vergl. Prantl Bd. 1, S. 628, Anm. 43: „περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους, τὸ δὲ εἶδος, ὑπὸ τοῦ γένους, ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος.") (Diese Auffassung liegt vielleicht der erwähnten lat. Uebersetzung des Avicenna zu Grunde.) Wenn Porphyr freilich das Individuum im Sinne der stoischen Philosophie „als einen Complex von ἰδιότητες" bezeichnet, so scheint hiermit insofern der Aristotelismus überwunden zu sein, als ja der Begriff des Individuums keine letzte gegebene Teileinheit, sondern das unendlich ferne Ziel einer solchen bilden darf. Vgl. Natorp, ibid. S. 387 ff. Baumstark, Arist. bei den Syrern, S. 202 ff.

[1]) Das Aristotel. *τόδε τι* ist durch keine begriffliche Leistung vollziehbar.

[2]) Vergl. hierzu Aristoteles, Physik, 187 b: εἰ δὴ τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποιόν τι. τῶν δ' ἀρχῶν ἀπείρων οὐσῶν . . . ferner 207 a διὸ καὶ ἄγνωστον ᾗ ἄπειρον. Dazu Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 173, Anm. 3. Zur Frage des undefinierbaren Einzelnen bei Aristoteles vergl. Natorp, a. a. O. S. 393 (bes. mit Rücksicht auf Aristoteles, Metaphysik 1031 a, b, 1035—1036), ferner Görland, a. a. O. S. 188, Avicenna, Metaphysik ed. Horten S. 291 ff., Averroes, Metaphysik ed. Horten, S. 90. Kampe, S. 58 ff., 81 ff., S. 83, Anm. 4. Vergl. besonders Tatarkiewicz, Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien, S. 24 und 67 ff.

das Prinzip, das Gesetz), und dass es für sie keine Grenze gibt[1]). Ebenso begreift er, dass die Entstehung der sinnlich wahrnehmbaren Individuen die Konstanz der Potentia bedeutet, und dass auf diese Weise das Entstehen nicht abbricht[2]); dass er jedoch auch die zahllosen Individuen kennen sollte, ist offenbar etwas Unmögliches[3]). Ebenso behaupte ich, dass der hylische Intellekt keine generelle Perzeption inbezug auf die Einheit haben kann, also inbezug auf die Art und die Spezies. Da nämlich das Universale zu den von ihm umschlossenen Individuen in Beziehung steht, und andererseits der hylische Intellekt nach der voraufgegangenen Erörterung die Individuen als solche nicht begreifen kann, nämlich in ihrer Relation zum Universalen[4]), so kann der hylische Intellekt auch das Universale als solches nicht begreifen. Denn wer den einen Teil der Relation nicht begreifen kann, der hat auch von dem anderen Teile keinerlei Kenntnis, denn bei der Relation[5]) ist stets der eine Teil in der Definition des anderen enthalten; deshalb kann man sich den einen Teil ohne den anderen nicht vorstellen: Wer nicht weiss, was die Verdoppelung ist, der begreift auch nicht jene Einheit, die ihre Hälfte bildet. Wenn es sich aber so verhält, die Intelligibilia also Universalia sind, so vollzieht sich an ihnen ihre Perzeption durch den hylischen Intellekt entweder nach der Seite universaler Einheit oder universaler Vielheit — ein Drittes gibt es nicht. Da aber nach unserer Erörterung der hylische Intellekt das Universale in keiner dieser Arten perzipieren kann,

---

[1]) Vergl. hierzu Görland, Aristoteles und die Mathematik S. 99ff., dazu Met. 1012a. Natorp, Platos Ideenlehre S. 402. Sophist. Widerlegungen, c 22. Avicenna, ed. Horten, S. 299, 308, 453 ff.

[2]) P. sinnlos: ולוח תכלה ההוויה.

[3]) Diese ganze Anschauung von der idealen Richtung des Unendlichen als dem „Progressus in indefinitum und Regressus in infinitum" geht auf Aristoteles zurück, bedeutet also einen platonischen Auftakt — nicht im Gegensatze zu Aristoteles, sondern in vollkommener Uebereinstimmung mit ihm. (Vergl. die von zahlreichen Belegen gestützten instruktiven Ausführungen Görlands a. a. O. S. 157 ff., 178 ff.).

[4]) d. h. als auszählbare Inhalte des Universalen.

[5]) Inbezug auf den so definierten Charakter der Relation vergl. besonders Averroes, Metaphysik, ed. Horten S. 98ff., dazu S. 99, Anm. 1; ferner Prantl, a. a. O. S. 308, Anm. 35; 355ff.; ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 471, Schahrastani, ed. Haarbrücker, S. 231.

so können die von ihm begriffenen Intelligibilia keine Universalia sein, das ist aber das Gegenteil der Annahme in der Behauptung. Wenn aber überhaupt der hylische Intellekt eine Perzeption vom Individuum hat, so gilt sie nicht von einem bestimmten Individuum, sondern von einem zufälligen[1]), ein solches aber existiert ausserhalb der Seele in actu, d. h. als Individuum (sc. und nicht als Genus, als Universales). Indessen wird dieses vollständig im folgenden erwiesen, ich meine, dass die Intelligibilia nur von den zufälligen Individuen gelten[2]).

Ferner: Bei eingehender Untersuchung zeigt sich, dass die Intelligibilia keine Universalia sind. Denn das Intelligibele ist entweder eine Vorstellung oder eine Wirklichkeit. Was nun die Vorstellung betrifft, d. i. nämlich die Definition, so kann sie offenbar nicht von einem Universalen gelten; wäre dies nämlich der Fall, so könnte dieses (sc. das Universale) nur eine Einheit oder eine Vielheit sein. Wie man es (sc. das Universale) aber auch annehmen mag, so bedeutet die Definition nicht das Wesen des einzelnen Individuums — ist doch das

---

[1]) Aus dieser Stelle geht klar hervor, dass מה stets als „bestimmt" zu übersetzen ist.

[2]) Vergl. hierzu Aristoteles, Anal. post. II, 19; dazu Kampe S. 112 ff. „Die Wahrnehmung geht auf das Allgemeine, z. B. den Menschen, aber nicht auf den Menschen Kallias." Die logische Wertung dieses Unterschiedes liegt darin, dass wir im ersten Falle den Einzelnen als die Resultante teleologisch bestimmter Konstanten mit Ausschaltung der Zeit-Raumrelation, im letzten Falle mit deren Einschluss betrachten. Dass natürlich im ersten Falle von einer wirklichen Wahrnehmung nicht mehr gesprochen werden kann, ist selbstverständlich. Nach Kampe beruht der Unterschied auf einer grösseren bezw. geringeren Beobachtungsintensität. Vielleicht geht auf dieses Problem der bei Avicenna geprägte Begriff des „Tier an sich" zurück. (Vergl. Prantl, a. a. O. S. 347 ff.; vergl. auch Averroes, Metaphysik, a. a. O. S. 65, Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 286 ff. Alfarabi, Phil. Abhandlungen, (Uebers.) 111, 6. Vergl. besonders Aristoteles, Phys. 209 b: τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ ἡ ὕλη οὐ χωρίζεται τοῦ πράγματος τὸν δὲ τόπον ἐνδέχεται. Dazu Tatarkiewicz, a. a. O. S. 62 ff. Es handelt sich also bei der ganzen Frage um die Beziehung zwischen dem σύνολον und dem ἕκαστον. Die Lösung musste Aristoteles schon deshalb verfehlen, weil zwischen beiden Begriffen niemals Identität herrschen kann. Vergl. meine Abhandlung: Die philos. Begründung des Judentums in Cohens Festschrift: Judaica, S. 80 ff.

einzelne Individuum etwas anderes[1]) als das es umfassende und umschliessende [Universale], und auch etwas anderes als die Vielheit von Individuen. Deshalb kann bei ihr (sc. der Vorstellung) die Universaldefinition überhaupt nicht Platz greifen, denn der Verschiedenheit von Dingen entspricht die Verschiedenheit der Begriffe[2]). Und wie der Begriff des Hauses dem des „Ziegel" nicht inhärieren kann, der Begriff der „zehn" nicht dem der „zwei" (Ziegel u. zwei bilden Einzelindividuen im Begriffe des Hauses und der Zehn), so inhäriert der Begriff nach dieser Annahme dem Einzelnen überhaupt nicht; das ist selbstverständlich[3]). Andererseits ergibt sich aus dem Wesen des Begriffs, dass er das Wesen eines jeden einzelnen der Individuen definiert, mit welchen er verknüpft ist; also ist erwiesen, dass der Begriff kein Universales ist. Und ferner: Wäre der Begriff ein Universales, so müsste er eine Einheit bilden, denn bei dem Begriffe gibt es keine Vielheit, da man bei dem Begriffe „Mensch" nicht sagen kann, dass er „redende Lebewesen" bezeichnet, sondern ein „redendes Lebewesen", woraus ersichtlich

---

[1]) Bei P. fehlt „etwas anderes", wodurch der Sinn entstellt wird.

[2]) Hier scheint Gersonides platonische Bahnen im aristotelischen Sinne zu wandeln. (Vergl. Prantl, S. 126, S. 138 ff. (Indifferenzlehre), ferner Natorp a. a. O. S. 406); doch ist noch eine Auffassung möglich, wie sie uns bei Alfarabi begegnet s. Prantl, ibid. S. 305 ff.) „Dicit enim Alfarabius singulare quoddam in sensu est, quoddam in intellectu . . . nach Alb. Magnus zu Anal. post. I, 1, 3, pag. 518 B (cit. a. a. O.), Horten, Die Metaphysik des Averroes, p. 54 ff., 66 ff.

[3]) Vgl. hierzu Aristoteles, Metaphys. 1034 a, b, 1035. Besonders wichtig: 1039 a, 1040 b und auch 1041 b. Zum Ganzen vergl. Rolfes, Metaphysik S. 215, Anm. 65–70, Metaphys. 1023 b, 29 ff. Dazu Kampe S. 161. Brandis, Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen, S. 488, 493 ff. Razi, ed. Horten, S. 9: „Aus einer Häufung sinnlicher Wahrnehmungen kann nie ein Begriff entstehen. . . " Ferner Tusi, ed. Horten, S. 175. An den Begriff der Idealzahlen, die wegen ihres transcendenten Charakters nicht addierbar seien (vergl. Met. 1040 a, dazu Natorp, a. a. O. S. 420, 430), ist wohl hier nicht zu denken. Vergl. ferner Brandis', Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude, S. 70. Vergl. besonders Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 70, 83 ff. Avicenna, Metaph. a. a. O. S. 186 ff, 192 (die Zweiheit die geringste Grösse). Dazu Arist. Anal. post. II, 13, Metaphysik 1088 b. Dazu Görland, Arist. u. die Mathematik, S. 101 ff. Avicenna, a. a. O. S. 466 ff. Vattier, La logique du fils de Sina S. 332 ff., bes. S. 257 ff. Baumstark, a. a. O. Bd 1, S. 48.

ist, dass der Definition ein einzig Definiertes entspricht[1]). Wenn aber unter solchen Umständen erwiesen ist, dass der Begriff kein Universales nach der Einheitsseite hin bedeutet, so kann offenbar der Begriff kein Universales bedeuten.

Wir behaupten nun, dass der Begriff auch nach der „umschliessenden, umfassenden" Seite (Vielheitsseite), also nach der Genus und der „Artseite" hin, kein Universales bildet. Wäre nämlich der Begriff ein Universales, also eine Art oder ein Genus, so müsste er dies von seiten der Relation sein, denn gerade die Relation wird durch den Begriff gewonnen[2]), d. h. also die entsprechende Umschliessung, wie wir ja auch unter dem Begriffe „Knecht" die Beziehung verstehen, die zwischen ihm und dem Herrn besteht, etwas Derartiges aber ist bei den Definitionen nicht möglich. Ferner ist erwiesen, dass jeder einzelne Teil (sc. als solcher) der Definition von dem Definierten unbedingt prädiziert werden muss[3]). Wäre nun der Begriff ein Universales, so würde sich hieraus ergeben, dass die Art mit ihrem Genus identisch wäre, was doch offenbar gänzlich absurd ist. Da nämlich der Mensch ein redendes Lebewesen ist, so wäre es auch richtig, dass der Mensch ein Lebewesen (sc. ausschliesslich) ist, dann aber wäre die Art mit ihrem Genus identisch[4]). Daraus aber würde folgen, dass die letzte Spezies mit dem äussersten Genus identisch wäre. Denn der Mensch ist ein Lebewesen, das Lebewesen aber definiert sich als „Ernährtes-Fühlendes", also ist der Mensch ein Ernährtes. Und da die

---

[1]) S. Arist. Metaphys. 1054a, 29; dazu Prantl, Gesch. der Logik I, S. 221; ferner 1032, 1039a 1053, 999, 1016. Dazu Prantl, ibid. S. 236, Met. 1037 b, Prantl 237, ferner Kampe, a. a. O. S. 208 ff. Dazu Görland, Aristoteles und Kant S. 46 ff. Brandis, Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen, S. 478 ff., 493 ff., ferner Avicenna, Psycholog. ed. Landauer S. 413 (Uebers.) Avicenna, Metaphys. ed. Horten, S. 159.

[2]) An. post. 96a u. b, 97. Dazu Prantl, a. a. O. S. 339 ff. Kampe, S. 289 und 288 (Ident. zwischen Satz und Urteil).

[3]) Ueber den Gebrauch d. Wortes לקוח vgl. Guide I, S. 312, Anm. 3; vergl. auch: מלות התגין, 8, 16. Nach Friedländer, arab. deutsch. Lexicon, S. 2: أخذ = verstehen, auffassen.

[4]) Diese Lesart nach O. Riv. und Leipz., bei P. fehlt die Stelle: „dann aber . . . Ernährtes".

Definition des Ernährten[1]) „wachsender Körper" ist, so ist der Mensch ein Körper, und so würde dies weitergehen, bis der Mensch als die letzte Spezies mit dem weitesten Genus identisch ist. Dies ist aber gänzlich absurd.

Aber auch als Wirkliches (sc. Wahres) kann es (sc. das Intelligibele) kein Universales sein. Denn das Wirkliche ist nur ein Urteil über die Vorstellung, und so geht die Vorstellung dem „Wirklichen" vorauf[2]). Wenn es sich aber so verhält und doch erwiesen ist, dass die Vorstellung kein Universales ist, so kann auch das Wirkliche kein Universales sein[3]).

Und ferner: Aus dem Begriffe des generellen Urteils folgt, dass es nur insofern das Universale zum Urteilsgegenstande erhebt, als es selbst etwas Einschliessendes und Umfassendes ist, weil doch der Träger, über welchen es urteilt, nicht auf das entsprechende Universale hinweist. Würde nämlich sein Träger auf das Generelle hinweisen, das er umschliesst, so müsste dasjenige als pluralisierbar angenommen werden, was gar nicht pluralisiert werden kann. So weist beispielsweise unser Satz: Alle Menschen reden — auf eine Mehrheit von Menschen hin; deshalb wurde in diesem Urteile das Wort „alle" gesetzt. Wird aber unter „dem Menschen" die Art verstanden, so müsste in ihm (sc. dem Urteile) die Art als pluralisierbar gesetzt werden, während doch erwiesenermassen die Art nicht pluralisiert werden kann, und eine numerische Zweiheit nicht existiert. Mithin ist erwiesen, dass in einem generellen (allgemeinen) Urteile das Subjekt nichts Generelles und Umschliessendes ist (sc. kein Genus und keine Art), und so muss es ein unbestimmtes (סתמית)

---

[1]) P. hat folgende Lesart, והיה גדר (st. החי) החוש שהוא נתון מרגיש הנה יהיה האדם הוא נתון.

[2]) Auch diese Anschauung geht auf falsch verstandenen Platonismus zurück, nach welchem die psychische und logisch-technische Organisation des Individuums ein Primäres gegenüber den Dingen bildet. Ueber den Unterschied zwischen ציור = تصور und אמות = تصديق vergl. Steinschneider, Alfarabi S. 147. Prantl, Gesch. der Logik, II, S. 335 und 396.

[3]) Siehe Rolfes, S. 165, Anm. 39 u. 40. Vgl. Brandis a. a. O. S. 476, 520. Metaphys. 1027b, 1051b, Prantl, I Bd. S. 117. ff.

Urteil sein, denn der Umfang ändert nichts an der Bedeutung des Subjekts, und das ist selbstverständlich.[1])

Es ergeben sich aber ferner viele Verkehrtheiten bei der Annahme, dass das allgemeine Urteil über das Allgemeine und Umfassende urteilt. — Erstens: Nach dieser Annahme dürfte doch das allgemeine Urteil nicht hinfällig werden, obgleich es auf kein einziges der Individuen zutrifft; denn das Allgemeine ist doch etwas anderes als das Individuum; was also individuell falsch ist, das braucht doch nicht generell falsch zu sein. Es kann etwas doch generell richtig sein, was bei einem seiner Teile falsch ist; so ist es beispielsweise richtig, dass Ruben ein Mensch ist, obgleich kein einziger seiner Teile ein Mensch ist. Das ist aber offenbar absurd; denn ein allgemeines Urteil wird schon hinfällig, wenn es auf ein einziges Individuum nicht passt, geschweige denn auf jedes einzelne Individuum.[2]) — Ferner: Es ergibt sich doch aus dieser Annahme, dass das allgemeine Urteil zu keiner Zeit richtig ist. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste das Ausserseelische mit dem, was im Intellekt ist, übereinstimmen, denn so entspricht es der eigentlichen Definition des „Wahren."[3]) Nun

---

[1]) Vergl. Logica Maimunis nach Achitubs Uebersetzung, ed. Chamizer, in Cohens Festschrift „Judaica" S. 428 ff. כאמרנו האדם כותב נקרא זו הגזרה סתכית ר"ל שהיא פרוזה ולא נקשרת בחומה. Vgl. Schahrastani, ed. Haarbrücker, S. 218. Die Quelle hierfür ist Anal. pr. I, 1. 24a 17—20. Vergl. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, Tl. I, S. 159 und Anm. 1. Ferner Vattier, La logique du fils de Sina (1758), S. 38 ff.

[2]) Vergl. Anal. post. I, 4, 73 b καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὰ ὑπάρχει. Dazu Kampe, S. 168 ff.

[3]) Vergl. hierzu Averroes, Metaphysik ed. Horten S. 9: „Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist ein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Aussenwelt (so dass also diese beiden ordines parallel und kongruent sind)". Vergl. ferner S. 66 ff. (25). „Es ist nach diesen Erläuterungen erforderlich, die universellen Dinge zu betrachten und uns die Frage zu stellen, ob sie als „Dinge" real existieren können oder nicht, d. h. ob in ihnen die Möglichkeit vorhanden ist, dass sie in sich bestehen, ausserhalb der Seele" . . . „Nehmen wir z. B. an, das Universelle existiere real in seinen Individuen (als Inhärens) ausserhalb der Seele, dann kann die Universalität dieses Begriffes in der Vielheit der Individuen sich eventuell in zweifacher Weise verhalten. . . . Der zweite Fall lautet: Das Universelle existiert in seiner Gesamtheit real in jedem einzelnen Individuum . . . Ferner ergibt sich Folgendes: Nachdem wir zu-

aber ist erwiesen, dass nach dieser Annahme dieses Urteil für das Ausserseelische nicht zutrifft, denn es urteilt über das Allgemeine, das Allgemeine existiert aber nicht als Umfassendes und Umschliessendes ausserhalb der Seele. [1]) Denn ausserhalb der Seele existieren in Wahrheit nur die Individuen, während über diese das generalisierende Urteil gar nicht nach unserer Annahme entscheidet, denn das Urteil über die Zehn ist kein Urteil über die Zwei als einen Teil von ihr, das Urteil über das Haus ist kein solches über den Ziegel als einen Teil des Hauses. Das ist aber absurd, denn aus dem Begriffe des wahren allgemeinen Urteils folgt, dass es zu jeder Zeit richtig ist, wie wir sagen: Alles Lebende fühlt, denn dieser Satz trifft für jedes existierende Lebewesen zu. — Ferner: Aus dieser Annahme muss sich doch ergeben, dass alle mathematischen Figuren falsch sind, so sie von einer Sache erweisen, dass sie einer anderen Sache gleich, oder kleiner oder grösser ist. Nehmen wir beispielsweise den Satz an: Die Winkel eines Dreiecks betragen zwei Rechte. Würden wir nun glauben, dass dies Dreieck unendlich viele Einzeldreiecke enthielte, so wäre der Satz falsch, denn wenn seine Winkel zahllos sind, so können sie nicht zwei Rechte betragen. Wenn aber jemand sagte, dass unter rechten Winkeln jene zu verstehen sind, die alle einzelnen rechten Winkel enthalten, die auch eine unendliche Vielheit involvieren, und dann das e i n e Unendliche (sc. der Dreiecke) gleich dem an-

---

gegeben haben, dass diese universellen Begriffe ausserhalb der Seele real existieren, folgt notwendig, dass für sie andere universelle Begriffe zweiter Ordnung existieren und zwar ebenfalls a u s s e r h a l b der Seele. Durch diese wird das e r s t e Universelle ein begreiflich Fassbares. Das Universelle zweiter Ordnung muss dann wiederum ein solches dritter Ordnung haben, und so geht die Reihe ins Unendliche fort. Diese Schwierigkeit besteht nicht gegen unsere Aufstellung, wenn wir annehmen, dass das Universelle (nur) im Verstande existiert. . . (S. 69). Jemand könnte folgende Schwierigkeit aufstellen: Die universellen Begriffe enthalten keine W a h r h e i t. Sie seien nur erfunden und u n w a h r; denn das Wahre, wie es in dem Buche von dem Beweise (der zweiten Analytica) bewiesen wurde, ist dasjenige, das in der Ewigkeit (dem „aevum") existiert, und zwar ebenso wie es ausserhalb des denkenden Geistes beschaffen ist". Vgl. B r a n d i s, Arist. s. a. Z. S. 350 ff. Avicenna, Metaphys. a. a. O. S. 78.

[1]) Arist. de anima 5, 10. Dazu Görland, Arist. u. d. Math. S. 207.

deren Unendlichen (sc. der Winkel) wäre, so ist dies falsch, denn die Gleichheit greift nur bei Endlichkeiten Platz. [1]) Und ferner: Da doch seine Winkel zwei Rechte betragen, und die Doppelheit der 2 R gleichfalls eine unendliche Zahl (sc. von Einzelwinkeln) einschliesst, so wäre doch die eine Unendlichkeit gleich dem Doppelten der anderen Unendlichkeit, was offenbar absurd ist. [2]) So ist ersichtlich, dass es falsch ist, wenn die Figuren erweisen, dass die eine Sache kleiner oder grösser als die andere ist. Denn man kann nur dann von einer Sache sagen, dass sie kleiner oder grösser als eine andere ist, wenn eine von beiden oder beide endlich sind. Wenn das Subjekt generell ist, so muss auch das Prädikat generell sein; denn wenn das Prädikat individuell ist, so muss auch das Umfassende (sc. Subj.) individuell sein, dies lässt sich aus den Urteilen erweisen, die zwischen Prädikat und Subjekt eine bejahende Beziehung stiften. Bilden aber Subjekt und Prädikat umfassende Universalia, dann ist jedes einzelne von ihnen unendlich, und keines von ihnen kann kleiner oder grösser als das andere sein.[3]) — Ferner: Nach dieser An-

---

[1]) Vergl. Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 202ff. 167, dazu S. 185. In dieser Beziehung scheint also Gersonides in Uebereinstimmung mit Aristoteles der Meinung zu sein, dass das Unendliche kein Dasein, sondern eine unendliche Aufgabe bedeutet (Vergl. Görland a. a. O.; ferner Prantl, Physik, S. 492, Anm. 28).

[2]) Gersonides identifiziert hier ohne weiteres den geometrischen Begriff mit dem biologischen. Dass er sich hierdurch von Aristoteles entfernt, ist ihm offenbar entgangen. Der geometrische Begriff ist auch bei Aristoteles kein durch abstraktives Denken gewonnenes Gebilde, sondern der Inbegriff der unendlich vielen Funktionen, die auf dem Wege konstruktiver Synthese zu realisieren sind. Man kann deshalb mit vollem Rechte sagen: In dem Dreieck an sich sind unendlich viele Dreiecke enthalten, sofern es die unendlich grosse Fülle konstruktiver Realitäten bedeutet. Einer solchen Interpretation widersetzt sich jedoch der biologische Begriff, da für seine Genese nicht die reine Anschauung, die noetische Hyle, die logische Voraussetzung bildet, sondern die in dem sinnlichen Einzelmaterial gegebene, konkretisierte (vergl. Görland, Aristoteles und Kant, S. 24ff), die der konstruktiven Spontaneität eine unüberschreitbare Grenze setzt.

[3]) Vergl. Anal. pr. I, 14, 22, 23; Anal. post II, 13. „Von dem, was einem einzelnen Dinge immer innewohnt, erstreckt sich Manches auch auf andere Dinge, nur nicht ausserhalb der Gattung . . ," ferner cap. 14. Die in den erwähnten Belegen ausgesprochene Theorie der aristotelischen Urteils-

nahme muss es doch Kräfte und Anlagen geben, die niemals aktuell werden. Denn viele Prädikate in den allgemeinen Urteilen bilden Specifica für die Subjekte, einige Specifica aber sind Kräfte und Anlagen, wie in unseren Sätzen: Jeder Mensch redet, jedes Tier empfindet. Wäre nun das Urteil in solchen Schlüssen nur für das Allgemeine giltig, insofern es das Umfassende und Umschliessende bildet, so könnten diese Anlagen niemals aktuell werden, denn das Tier als Universales hat beispielsweise niemals eine Empfindung in actu. Das ist aber offenbar absurd, denn in dem Buche περὶ κόσμου ist doch erwiesen, dass zu einer bestimmten Zeit alles Potentielle aktuell wird.[1]) — Ferner: Wären die Subjekte und Prädikate

bildung hat zweifellos dem Gersonides als Vorlage gedient. Der Sinn dieser Theorie hängt aufs innigste mit dem metaphysischen Systeme des Aristoteles zusammen (Vergl. Prantl, I, 148, Trendelenburg, elem. logic. Arist. S. 58ff.), demzufolge das Urteil nichts als eine logisch funktionale Nachbildung der Wirklichkeit ist (Vergl. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, S. 113 ff.). Nun ist ja hinreichend bekannt, dass bei Aristoteles der ganze Kosmos einen teleologisch bestimmten Prozess markiert, indem ein geordneter Stufengang vom Niederen zum Höheren stattfindet (vergl. Jürgen Bona Meyer, a. a. O. S. 494: „Im letzten Grunde sahen wir im Aristoteles immer das Bemühen hervortreten, die Grundsätze der Stufenordnung auf seine ganze Weltanschauung und besonders auf seine Lehre von den Elementen zurückzuführen. Vgl. auch Siebeck, Aristoteles, S. 59 u. A.). Es ist deshalb Maier im Rechte, wenn er S. 169 a. a. O. behauptet: „Die Aristotelische Lehre vom allgemeinen und partikulären Urteile ruht also zuletzt auf der Voraussetzung eines fertigen Systems von über- und untergeordneten Begriffen, dem zugleich reale Bedeutung zukommt, und sie findet diese Voraussetzung in den allgemeinen Wörtern der Sprache erfüllt". Danach kann also im bejahenden Urteile nur von einer Unter- und Einordnung die Rede sein – einem Verfahren, das unbedingt verbietet, Subjekt und Prädikat Unendlichkeitscharakter zu prädizieren (vgl. Maier, S. 168ff.). Wenn aber Aristoteles nach Met. 1008a, Anal. post. I, 25 „das bejahende Urteil gegenüber dem verneinenden als das frühere und bekanntere Urteil bezeichnet und das letztere durch das erstere bewiesen werden lässt" (Maier, S. 129), so lässt sich auch verstehen, weshalb Gersonides nur uuf die Theorie der bejahenden Urteile zurückgreift.

[1]) De coelo I, 12, 281 b. „Διωρισμένων δὲ τούτου λεκτέον τὸ ἐφεξῆς. εἰ δή ἐστιν ἔνια, δυνατὰ καὶ εἶναι καὶ μή, ἀνάγκη χρόνον τινὰ ὡρίσθαι τὸν πλεῖστον καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μή. λέγω δ' ὃν δυνατὸν τὸ πρᾶγμα εἶναι καὶ ὃν δυνατὸν μὴ εἶναι καθ' ὁποιανοῦν κατηγορίαν."

in diesen Schlüssen Generalia, wie sich solches aus der Annahme ergibt, so wäre die Prädizierung des Genus für die Spezies falsch, denn die Spezies ist nicht mit ihrem Genus identisch, sonst müssten wir beispielsweise sagen: Der Mensch ist ein lügnerisches Lebewesen; das ist aber offenbar absurd. Unter solchen Umständen ist erwiesen, dass das generelle Urteil nicht über das Generelle als solches entscheidet, nämlich nach der Seite seiner Einheit hin. Wir behaupten auch, dass das Generelle nicht über das Generelle nach seiner Vielheit[1]) hin urteilt, insofern ein einziges Urteil alle Vielheiten zusammen beträfe. Das lässt sich aus unserer früheren Erörterung erweisen, wonach nämlich das allgemeine Urteil nicht über das Allgemeine als solches urteilt, denn alle Fehlschlüsse, die sich aus jener Annahme ergeben, folgen aus dieser Annahme (sc. dass das allgemeine Urteil über das Vielheits universale entscheidet.) Eine Ausnahme bildet nur der von uns zuletzt erwähnte Fehlschluss: Wenn das Subjekt das Allgemeine im allgemeinen Urteil involviert, so muss eine Pluralisierung dessen angenommen werden, was die Pluralisierung ausschliesst. Nach der oben erwähnten Annahme würde sich dieser Fehlschluss nicht ergeben, denn das Subjekt weist doch nach dieser Annahme auf das Individuum hin, während der Kollektivcharakter alle Individuen insgesamt (einheitlich) umschliesst.

Was jedoch die übrigen von uns aufgezählten Fehlschlüsse betrifft, die sich nach jener Annahme ergeben, so folgen diese auch aus der letzten Annahme; das zeigt sich bei geringem Nachdenken. Wir wollen dies aber bei einem von ihnen beweisen, damit es für den Leser unserer Worte klar wird, wie sich die Absurditäten aus dieser Annahme ergeben. Wir behaupten nun[2]): Aus dieser Annahme folgt doch, dass das allgemeine Urteil nicht hinfällig wird, wenn es inbezug auf eines der Individuen falsch ist; denn dieses entscheidet über sie in ihrer Gesamtheit, und es braucht deshalb nicht für jedes einzelne Individuum richtig zu sein, was für die Gesamtheit der vereinigten Individuen richtig ist. Auf eben dieselbe Art lässt sich erweisen, dass sich aus dieser Annahme auch die übrigen Ab-

[1]) P. lässt die Worte „nach seiner Vielheit . . erweisen" aus.
[2]) P. und O. haben ונאמר.

surditäten ergeben. Wenn es sich aber so verhält, so trifft das allgemeine Urteil offenbar über das Allgemeine keine Entscheidung, weder nach der Einheits- noch nach der Vielheitsseite hin, obgleich es über sie eine einzige Gesamtentscheidung fällt. Entscheidet deshalb das allgemeine Urteil über das Allgemeine, so trifft es diese Entscheidung nach der Vielheitsseite hin, obgleich es über jedes einzelne Individuum urteilt. Trifft deshalb das allgemeine Urteil für das Allgemeine eine Entscheidung, so kann folgende Alternative Platz greifen: Entweder urteilt es über das Allgemeine, insofern es einen einzigen Umfang bedeutet, oder insofern es eine Vielheit bedeutet. Urteilt es nach der Vielheitsseite hin, so muss es entweder über sie ein einziges Gesamturteil fällen oder einzelne Teilurteile. Da aber erwiesen ist, dass es weder ein Einheitsurteil des Umfangs, noch ein Vielheitsurteil fällen kann, obgleich es ein einziges Gesamturteil über die Vielheiten fällt, so bleibt nichts anderes übrig, als dass es über jeden einzelnen Teil ein Urteil abgibt. Da aber die Vielheit als abgegrenzten Teil des möglichen Urteils nur das Individuum enthält, so kann es nur über jedes einzelne Individuum urteilen[1]). Dass aber die Vielheit als Gegenstand des Urteils keinen anderen bestimmten Teil als das Individuum enthält, lässt sich aus jenen Urteilen erweisen, deren Subjekt die höchste Art enthält, wie unser Satz: Jeder Mensch redet; denn die menschlichen Individuen unterscheiden sich nicht durch organische Bestimmtheiten derartig von einander, dass über ihre verschiedenen Klassen ein einziges Gesamturteil gefällt werden kann, zumal es doch selbstverständlich ist, dass der Sinn unseres Satzes: Jeder Mensch redet — dahin geht, dass jedes einzelne menschliche Individuum redet.

Wie es sich nun mit den Urteilen verhält, deren Subjekt die oberste Art bildet, so verhält es sich auch mit den übrigen Urteilen. Nehmen wir nämlich an, dass sie in den Gattungsurteilen über die einzelnen Teile der Gattung urteilen[2]), so dass der betreffende Teil eine bestimmte Klasse der Urteilsgegenstände bildet, wie etwa eine der von jener Gattung befassten Arten, so würden aus dieser Annahme dieselben Fehl-

[1]) S. Avicenna, Metaph. S. 295. [2]) P. hat nicht שומטות.

schlüsse resultieren, die sich früher aus jener Annahme ergaben, dass das allgemeine Urteil über die Vielheit ein einziges Gesamturteil fällt, das ist selbstverständlich. Wenn es aber feststeht, dass das Generalurteil über jedes einzelne der von ihm umfassten Individuen urteilen muss, so lässt sich erweisen, dass die allgemeinen wahren Intelligibilia ebenso ausserhalb wie innerhalb der Seele existieren. Das ist aber gerade das Gegenteil von dem, was sie in der von uns diskutierten Annahme behaupteten. Denn das Urteil trifft keine Entscheidung über die Existenz des Subjekts, wohl aber über die Existenz des Prädikats für das Subjekt oder über seine Nichtexistenz (sc. für das Subjekt), und dies ist selbstverständlich. Ist dies aber der Fall, so entspricht die Existenz des Ausserseelischen der des Seelischen. Denn jedes ausserseelische Individuum, das zu den Individuen dieses allgemeinen Urteils gehört, existiert mit dem Subjekte (sc. also ausserseelisch) genau so, wie jenes Urteil über es (sc. seelisch) entscheidet, und auf diese Weise stimmt dieses Urteil ständig für das Ausserseelische. Es stimmt also in Wahrheit genau mit dem Ausserseelischen überein. Denn wenn es für die ausserseelisch existierenden Individuen richtig ist, so kann es auch für alle anderen (sc. nicht existierenden) stimmen, und so ad infinitum. Ebenso verhält es sich mit der Existenz der ausserseelischen Individuen (sc. ohne ihre Beziehung zu einem Subjekt); ich meine nämlich: Existiert nur eine bestimmte Anzahl von ihnen, so können auch die übrigen existieren — ad infinitum. (sc. Die Teilexistenz spricht nicht gegen die Allexistenz).[1])

[1]) Zum Verständnis dieses ganzen Raisonnements hat man sich klar zu machen, welche Tendenz hierin Gersonides verfolgt. Der Disposition seines Buches entsprechend will er beweisen, dass der hylische bezw. menschliche Intellekt dadurch unsterblich werden kann, dass er sich selbst im Laufe des Lebens durch Perzeption von Intelligibilien in ein Intelligibeles verwandelt. Fraglich bleibt nur, ob eine solche Transformation aus logisch-metaphysischen Gründen möglich ist. Die Gegner dieser Transformationstheorie setzen im Anschluss an Aristoteles der Perzeptionskraft des hylischen Intellekts zweifache Schranken: Auf der einen Seite kann der hyl. Intellekt das bestimmte Einzelding nicht perzipieren, weil dies als absolute Substanz überhaupt nicht perzipierbar ist. Auf der anderen Seite kann er auch nicht die intelligibelen Substrate der Gegenstände perzipieren, da diese als Universalia (s. S. 132) nur potentiell existieren. Was nun

Wenn aber jemand sagt: Es ist doch ein Unterschied

den ersten Einwand betrifft, so glaubt ihn Gersonides insoweit entkräften zu können, als er zwischen bestimmtem und zufälligem Einzelding unterscheidet (Vergl. S. 138 und Anm. 2). Das bestimmte Einzelding ist der durch den Hinweis der Interjektion zu charakterisierende Gegenstand unmittelbarer Empfindung, das zufällige der von mehreren empfundenen Einzelgegenständen abstrahierte empirische Begriff. Wenn G. freilich glaubt, dass ein solcher Begriffsgegenstand existiert, so macht er sich keines geringeren Widerspruchs schuldig, als dass er jetzt teleologische Kategorien restlos mit wahrnehmbaren Gegenständen identifiziert, während er vorher die unmittelbare Perzeption wahrnehmbarer Gegenstände deshalb bestreitet, weil sie doch nicht als der adäquate Ausdruck teleologischer Kategorien figurieren. Inbezug auf den zweiten Einwand bemüht er sich zu beweisen, dass die Prädikationen allgemeiner Urteile keinen Universalcharakter besitzen; sie sind deshalb endlicher Natur und existieren aktuell. Die Beweisgänge bewegen sich durchaus in aristotelischen Bahnen, nur da, wo die rein logische Beweisführung versagt, nimmt Gersonides seine Zuflucht zur Metaphysik, wenn er etwa die logisch verwirkte Aktualität der Prädikate mit Hilfe des aktiven Intellekts wieder rehabilitiert (S. 154). Vergl. auch Endnote B.

Noch stärker ist seine Uebereinstimmung mit Aristoteles in der Lehre vom Urteile. Gersonides ist der Meinung, dass im allgemeinen Urteile über die Vielheit derartig prädiziert wird, dass jeder einzelne Teil der Vielheit von dem Urteile betroffen wird. Die gleiche Anschauung begegnet uns in der Metaphysik, 1023 b 29—32: „. . . denn was *καθόλου* (vom Ganzen, gleich allgemein) und *ὅλως* (ganz, gleich allgemein) ausgesagt wird, als ob es ein *ὅλον* (Ganzes) wäre, ist darum so *καθόλου* (allgemein), weil es vieles umfasst, insofern es nämlich von jedem einzelnen ausgesagt wird und alle einzelnen eins sind. So ist es z. B. derselbe Begriff, der Mensch, Pferd und Gott umfasst, weil alle lebende Wesen sind.“ Dazu bemerkt Maier a. a. O. S. 165: „In der Tat umfasst das Allgemeine dadurch, dass es die Fähigkeit hat, von vielem ausgesagt zu werden, dieses Viele in der Weise, dass dabei doch die zusammengeschlossenen Elemente selbständige Einheiten bleiben und nur in diesem Sinn ist es ein Ganzes.“ Ueber die Beziehungen zwischen ὅλος, γένος und μέρος vergleiche auch den syr. Commentar des Anonymus Vaticanus zur Εἰσαγωγή des Porphyr (cit. bei Baumstark, Aristoteles bei den Syrern, Bd. I S. 48):

ܗܟܐ ܡܢ ܕܟܠ ܚܕ ܚܕ ܗܘ ܟܠܝ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܟܠ

zwischen dem Intelligibelen eines allgemeinen Urteils und dem

ܗܝ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܬܝܠ ܐܘ ܠܐ ܐܠܐ ܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܬܝܠ ܐܘ ܠܐ

ausserseelisch Existierenden, weil es mit einem Schlage über die unendlich vielen Individuen entscheidet, während das von ihnen ausserhalb der Seele Existierende endlich ist — so erwidern wir ihm: Es urteilt überhaupt nicht von seiten seiner intelligibelen Natur über die vielen Individuen, denn das Intelligibele hat von dem Individuum als Gegenstand der Mehrheitsbildung keine Vorstellung; in Wirklichkeit begreift es (sc. das Intelligibele) das Individuum nur als zufälliges, nicht als ein bestimmtes (sc. Individuum), dagegen kommt es vor, dass im allgemeinen Urteil auf die bestimmte Mehrheit hingewiesen wird, die sich in der Zusammensetzung des Intellekts mit den Sinnen vollzieht, wie es Aristoteles im Buche der Seele [1]) erwiesen hat. Wenn es sich aber so verhält, so fällt offenbar das Intelligibele als solches kein Urteil über die unendlich vielen Einzelindividuen, wohl aber über ein Individuum allein, insofern es ein solches zufällig ist, derartiges aber existiert doch ausserhalb der Seele. Und ferner: Dieser Zweifel (sc. der soeben erwähnte Einwand) hätte wirklich etwas für sich, wenn das Urteil derartige unendlich viele Individuen beträfe, die simultan existieren. Indessen [2]) entscheidet es nach dem Vorausgeschickten über die Existenz überhaupt nicht, geschweige denn über die simultane Existenz, wohl aber entscheidet es darüber, dass mit jedem der von ihnen existierenden Individuen ein Prädikat affirmativ verbunden ist, wenn das Urteil affirmativ ist, dagegen negativ, wenn das Urteil negativ ist, dies trifft ständig für das Ausserseelische zu. Wenn es sich aber so verhält, so ist offenbar die Urteilsweise des unendlichen Urteils mit der Existenz des ausserseelisch Unendlichen (sc. der unendlich vielen Einzeldinge) verknüpft. So aber jemand sagt: Es ist doch ein Unterschied zwischen dem Intelligibelen des allgemeinen Urteils und dem ausserseelisch Existierenden — weil doch das Intelligibele eine Vorstellung von den Individuen hat, über welche es ein Gesamturteil fällt, obgleich sie nicht zusammen ausserhalb der Seele existieren — so er-

---

[1]) III, 7 u. 8. Vergl. von Kirchmann, S. 187, Anm. 280. Dass freilich auch die bestimmte Mehrheit nichts anderes als eine Einzelheit ist, hat G. übersehen. Vergl. Cohen, a. a. O. 143, 29; 144, 4 u. v. a. St.

[2]) Bei P. fehlt die Stelle von „indessen" bis „simultane Existenz."

widern wir, dass dies falsch ist, denn das Intelligibele als solches hat — nach dem Vorausgeschickten — von einer Vielheit der Individuen überhaupt keine Vorstellung.

Wenn dies aber feststeht, ich meine, dass jedes Intelligibele entweder eine Vorstellung oder eine Realität ist, und erwiesen ist, dass keines von ihnen generellen Charakter hat, dass es aber von dem zufälligen Individuum gilt, so ist offenbar die Meinung, dass die Intelligibilia Universalia sind, falsch. Auch haben wir erwiesen, dass das Intelligibele nichts anderes zu sein braucht als das Existierende, wenn auch das Allgemeine in bestimmter Art in dem generellen Urteil enthalten ist; das ist aber das Gegenteil dessen, was man aus jenem Argumente gefolgert hat. Da nun das Intelligibele nur für das zufällige Individuum gilt, so gewinnen wir das Intelligibele aus den Sinnen in Verbindung mit den Perzeptionen [1]); dies geschieht aber so, dass der Intellekt von dem sinnlich wahrnehmbaren Individuum jene von ihm begriffenen Attribute abstrahiert, um derentwillen sich die Pluralbildung vollzog.

Was jedoch die zweite der erwähnten Behauptungen betrifft, dass nämlich die Intelligibilia eine universale Natur hätten, diese aber in den ausserseelischen Individuen nur potentiell existiert, und deshalb das Intelligibele etwas anders als das Existierende sei, so ist auch dieses nicht richtig. Denn die Natur des Universalen [2]) muss in actu in jedem der einzelnen Individuen existieren, mit welchen sie vereinigt ist. Die Natur des Allgemeinen [3]) ist nämlich entweder eine Definition oder der Teil einer solchen; die Definition aber weist auf das Wesen eines Individuums als seine Substanz hin. Die Substanz aber existiert in dem Träger [4]) der Substanz aktuell, nicht potentiell, denn wäre dem nicht so, so müsste jede Sache substantiell nur in potentia sein, mithin wäre die Sache sich selbst entgegengesetzt, (sc. da sie doch zweifellos in actu existiert), denn Potentialität und Aktualität schliessen einander aus, das wäre aber gänzlich absurd. Mithin muss offen-

---

[1]) Bei Riv. u, Leipz. התשנות. Zur Sache: S. 149.

[2]) Nur P .hat richtig den Zusatz: חכולל. Zur Sache siehe Endnote B.

[3]) Hier fehlt allein bei P: חכולל, statt dessen זה המבע. S. Averroes, Met. S. 13.

[4]) P. richtig: בבעל העצמות, falsch bei O. u. Riv. בכל עצמות.

bar das Universale aktuell in jedem derartigen Individuum existieren, mit welchem diese Natur vereinigt ist. Ueberhaupt gilt Folgendes: Wie die Farbe aktuell im Träger der Farbe existiert, obgleich mit ihr noch andere Dinge an Akzidenzien und Substanz verbunden sind, so ist auch das Wesen im Träger des Wesens aktuell, obgleich mit ihm noch andere Dinge vermischt sind, denn mit den einzelnen Individuen sind ja Akzidenzien verbunden.[1]) Und ferner: Das Universale bildet doch sein[2]) Wesen, das Wesen jedoch, das eine Sache zum Träger des Wesens macht, existiert in actu, d. h. man kann deshalb von ihm sagen, dass es aktuell existiert, weil es ihr (sc. der Sache) Wesen bildet. Nun aber ist erwiesen[3]), dass eine Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft im Interesse einer bestimmten Sache ausstattet, weit mehr von dieser Eigenschaft beherrscht sein muss, als die um ihretwillen mit jener Eigenschaft qualifizierte; so wenn beispielsweise das Auge den Sokrates mit der Eigenschaft des Sehens ausrüstet, muss das Auge die Eigenschaft des Sehens weit eher besitzen als Sokrates. Wenn es sich aber so verhält, so hat das Wesen (sc. an sich) weit eher Anspruch auf den Namen aktuelle Existenz, als das Wesen[4]), das mit jenen die individuelle Existenz bedingenden akzidentellen Attributen verknüpft ist, das ist aber gerade das Gegenteil dessen, was in der Behauptung gesagt wird. Und ferner: Alles, was an Attributen und Akzidenzien in einem Individuum existiert und dieses hierdurch zu etwas Besonderem macht, existiert in ihm nur deshalb aktuell, weil es durch sein Wesen existiert, woraus sich ergibt, dass das Wesen weit eher Anspruch auf den Namen Existenz hat, als die Attribute und Akzidenzien. Dies hat bereits Aristoteles (Met. VII, 3) erwiesen, und deshalb sagt er, dass die Existenz zuerst von der Substanz prädiziert

---

[1]) Text nach O., bei Riv. und Leipz. findet sich die Lesart: ואף על פי שהוא מעורב בו עם דברים אחרים רצה לומר שכבר ימצאו באיש ואיש מהאישים מקרים ואעפ"י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ממקרים דבקים עמו. Bei P. lautet die Lesart: ועצם כן המהות הוא בבעל המהות בפועל. ואעפ"י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ממקרים ועצם כן הוא המהות הוא בבעל המהות בפועל ואעפ"י שהוא מעורב בו עם דברים אחרים ר"ל.

[2]) Riv. u. Leipz. המהות א ש ר לו.

[3]) Text nach Riv. u. Leipz. P. u. O. korrupt.

[4]) O. und P. richtig: מהמהות, Riv. u. Leipz. חמהות.

werden muss; wird sie aber den Akzidenzien beigelegt, so wird sie ihnen a posteriori wegen ihrer durch die Substanz bedingten Existenz zugesprochen. Ist dies aber der Fall, so ist erwiesen, dass das Wesen im Träger[1]) des Wesens in actu existiert.

Was nun die dritte der Behauptungen betrifft, dass alles, was von den Intelligibilien ausserseelisch existiert, kein Intellekt ist, während es im hylischen Intellekte Intellektcharakter hat und hierdurch mit dem ausserseelischen Intelligibelen[2]) nicht identisch ist — so ist im Vorhergehenden bereits das Fehlerhafte dieser Behauptung erwiesen, denn es wurde doch erhärtet, dass das von den Intelligibelen ausserseelisch Existierende insofern Intellekt ist, als es im aktiven Intellekt existiert[3]). (Metaph. Grund). Wenn es sich aber so verhält, so geht offenbar aus diesen Behauptungen nicht hervor, dass die Intelligibilia aus sich selbst entstehen, weil sie im hylischen Intellekt entstanden sind. Was nun ihre weitere Behauptung im dritten Argumente betrifft, dass nämlich diese Intelligibilia hylisch und nicht separat seien, so ergibt sich auch dieses nicht aus dem Motiv, aus welchem sie es folgern. Sie stellen nämlich hierbei zwei Argumente auf: Erstens: die Entstehung der Intelligibilia im hylischen Intellekte hängt mit einer substantiellen Veränderung zusammen, wie dies bei den hylischen Formen der Fall ist und zweitens: Bei der Pluralisierung der Träger nehmen sie an dieser Pluralisierung teil[4]). Was nun das erste Argument betrifft, so zeigt sich bei geringem Nachdenken, dass es falsch ist. Denn die Entstehung der hylischen Formen hängt mit einer bestimmten Veränderung substantiell zusammen, sie existieren deshalb nur unmittelbar nach vollzogener[5]) Veränderung. So entsteht beispielsweise die Farbe, die sich in der Potenz des Beschauers realisiert, unmittelbar nach der Affiziertheit des

---

[1]) Bei P. fehlt הבעל המהות.

[2]) P. hat folgende Lesart: והיא אשר אמרו בח שהנמצא מאלו המושכלות חוץ לנפש הוא שכל מצד מה שנמצא מהם בנפש השכל הפועל. O. u. Riv., Leipz. dagegen: חוץ לנפש אינו שכל והם בשכל החיולני שכל . . . Es ist klar, dass die Stelle in P. einfach aus dem später folgenden Texte irrtümlich heraufgenommen wurde, Beweis genug, wie wenig der Abschreiber von der Sache verstand. O. falsch המשמש statt המושכל. Zur Sache siehe S. 149.

[3]) Nach msc. Parma und Paris. [4]) P. falscher Zusatz: מתחייבות.

[5]) Riv. u. Leipz. בח כח השנוי.

Auges durch die Farbe, d. h. also, nachdem die Farbe in dem Auge eine Spur hinterlassen hat, und ebenso verhält es sich [1]) mit den übrigen hylischen Formen. Dagegen hängt das Entstehen der Intelligibilia im hylischen Intellekte nur zufällig [2]) (sc. mittelbar) mit der Veränderung zusammen, insofern sie für ihre Existenz in ihm auf jene Sache angewiesen sind, die mit der Veränderung zusammenhängt [3]), nämlich auf die sinnliche Perzeption. Deshalb scheint es, als ob manchmal das Intelligibele in ihm erst lange nach der Veränderung entstände, die der Sinn durch den wahrgenommenen Gegenstand erlitten hat. Und ferner: Geben sie zu, dass dasjenige, was in seiner Existenz mit einer Veränderung akzidentell zusammenhängt, hylisch ist, so kann dieses Hylische nur dadurch ein sich im hylischen Intellekte realisierendes Intelligibele werden, dass es der aktive Intellekt perzipiert. Nach ihrer Meinung bedarf nämlich eine derartige Perzeption [4]) für ihre (sc. der Intelligibilia) Existenz der Perzeption solcher Intelligibilia, die wiederum für ihre Existenz auf eine solche Sache angewiesen sind, die substantiell mit einer Veränderung zusammenhängt; mithin ist das Intelligibele für seine Existenz auf eine Sache angewiesen, die substantiell mit einer Veränderung zusammenhängt. Wenn es sich aber so verhielte, so wäre nach ihrer Meinung das Intelligibele [5]) vergänglich; das ist jedoch das Gegenteil ihrer Annahme.

Was aber das zweite dieser Argumente betrifft, nach welchem die Intelligibilia in die Pluralität ihrer Träger eingehen, wie bei den hylischen Formen, und aus diesem Grunde hylisch sein müssten, so werden wir erweisen, dass sich auch dies nicht nach jener Hinsicht ergibt, aus welcher sie es folgern. Sie stellen nämlich hierbei drei Argumente auf. Erstens: Sie hängen von den ausserseelischen Individuen [6]) ab. Zweitens: Wenn der eine ein bestimmtes Intelligibele lernt oder vergisst, müssten es — bei Ablehnung der Annahme — auch die anderen Menschen lernen oder vergessen. Drittens: Wäre dem nicht so, so gäbe es weder Lernen noch Vergessen.

---

[1]) P. ימצא העין, O., R. u. L.: העניין. Zur Sache s. S. 111.

[2]) O. richtig אלא בסקרה, falsch dagegen bei P., Riv. u. L.

[3]) Die Worte נמשך לנו fehlen b. P. [4]) O. u. P. השגה, R. u. L. falsch: הרגשה.

[5]) Bei P. falsch: זה השכל המושכל. [6]) Alfarabi, 87, 15. (144,17) Avicenna, a. a. O. S. 301, Averroes, a. a. O. S. 66 ff.

Wir behaupten nun, dass das erste dieser Argumente nicht richtig ist. Sie bestätigen es doch von zwei Seiten aus: Erstens: Weil sich das Richtige am Intelligibelen auf die ausserseelischen Individuen stützt und zweitens: Weil die Intelligibilia Universalia sind, die Existenz der Universalia jedoch nach ihrer individuellen Seite hin ausserseelisch ist.

Wir werden nun erweisen, dass das erste dieser Motive falsch ist. Sie behaupten nämlich folgendes: Da doch die Existenz der Intelligibilia auf jenen Individuen beruht, die ihre Unterlage bilden, die Individuen aber, auf welchen das Intelligibele des Ruben beruht, nicht mit jenen Individuen identisch sind, auf welchen das Intelligibele des Simon beruht, so ist also das Intelligibele einer Pluralisierung fähig, weshalb es hylisch sein muss. Es kann nämlich hierbei folgende Alternative Platz greifen: Entweder beruht das Intelligibele auf Vorstellungen von Individuen, die in jener Zeit existieren, oder es beruht insofern auf Vorstellungen der Individuen, als es durch jene Empfindung entsteht, welche die Sinne von ihnen haben, oder es beruht auf irgend einem zufälligen Individuum.

Nehmen wir nun an, dass es insofern auf den vorgestellten Individuen beruht, als sich die Entstehung des Intelligibelen im hylischen Intellekte durch die Empfindung vollzieht, welche die Sinne von ihnen (den vorgestellten Individuen) haben, und dass sich von dieser Seite aus die Pluralisierung (sc. der Intelligibilia) vollzöge, so ergibt sich hieraus eine Reihe von Fehlschlüssen. Erstens: Nach dieser Annahme muss doch auch das Intelligibele an der Vergänglichkeit jener Individuen partizipieren, auf welche die Entstehung des Intelligibelen zurückgeht. Wenn nämlich die Existenz des Intelligibelen notwendig auf der Existenz solcher Individuen beruht, die, von den Sinnen empfunden, seine (sc. des Intelligibelen) Entstehung [1]) im hylischen Intellekte bedingen, so muss bei deren Untergange auch jenes Intelligibele untergehen. Also müsste der Inhaber jenes Intelligibelen zunächst eine Empfindung von den Individuen haben, und erst durch jene Empfindung würde er sein Intelligibeles kennen lernen; das ist aber gänzlich absurd.

---

[1]) P., Riv. u. Leipz. חדושו, O. חורשו. Zur Sache: Alfarabi 89, 2.(146, 14).

Ferner: Entsprechend jener Annahme müsste doch das wahre Intelligibele einmal richtig, das andere Mal falsch sein. Wenn wir nämlich annehmen, dass das richtige Intelligibele auf der Existenz ausserseelischer Individuen beruht, wie sie dies in dem Argumente behaupteten, so wäre das Intelligibele bei dem Untergange der Individuen trügerisch, weil dann kein ausserseelisches Substrat vorhanden ist, auf welchem seine Existenz beruht, das ist aber das Gegenteil dessen, was wir über die Natur der Intelligibilia behaupteten, von denen doch nach meiner Meinung behauptet wurde, dass sie zu allen Zeiten richtig sind.

Ferner: Nach dieser Annahme müssten doch die Intelligibilia gleichzeitig hylisch und nichthylisch sein, das ist jedoch nicht möglich. Wenn nämlich das Intelligibele deshalb einer Pluralisierung zugänglich sein soll, weil seine Entstehung auf der Empfindung verschiedenartiger Individuen beruht, so müsste bei einer Vielheit von Menschen das Intelligibele eine numerische Einheit bilden, obgleich es bei ihnen durch die Empfindung anderer Individuen entsteht (sc. weil doch die Intelligibilia Identitätscharakter besitzen), dann aber wäre es trotz der Vielheit (sc. der perzipierenden Subjekte) eine Einheit. Was aber derartigen Charakter besitzt, ist nicht hylisch, denn das Hylische kann nicht in einer Vielheit eine Einheit bilden, und doch soll es hylisch sein, mithin ist die Annahme falsch.

Ferner: Nach dieser Annahme müssten doch einige Intelligibilia hylisch, andere nicht hylisch sein, das widerspricht aber unserer Annahme. Die Intelligibilia nämlich, die durch Empfindung vergänglicher Individuen entstehen, vermehren sich und sind hylisch, da sie in verschiedenen Menschen durch Empfindung verschiedener Individuen entstehen; die Intelligibilia jedoch, die durch Empfindung ewiger[1]) Individuen entstehen, wie in der Astrologie, bleiben unpluralisierbar und unhylisch, weil sie ausserhalb der Seele nur ein Individuum besitzen.

Aber auch aus der Annahme, dass die Existenz des Intelligibelen auf den Vorstellungen ausserseelischer Individuen in einer bestimmten Zeit beruht, ergibt sich eine Reihe von Fehlschlüssen. Erstens. Da das Intelligibele in dem einen In-

---

[1]) bei P. falsch: אנשים נצחיים, richtig bei O., Riv. und L. אישים נצחיים

dividuum anders ist als in dem anderen — nach dieser Annahme —, da sich doch das eine (sc. Intelligibele) auf Vorstellungen von Individualitäten einer bestimmten Zeit stützt, das andere auf Vorstellungen von Individualitäten aus anderer Zeit, so ergibt sich aus dieser Annahme, dass es sich mit einem und demselben [1]) Individuum (sc. inbezug auf seine Intelligibilia) genau so verhält. Ich meine nämlich: Das Intelligibele, das es durch die Existenz bestimmter ausserseelischer Individualitäten gewinnt, ist anders [2]) als jenes, das es durch die Existenz anderer ausserseelischer Individualitäten gewinnt. Wenn es sich aber so verhält, so muss der Mensch das Intelligibele, das er bereits besitzt, noch besonders erlernen, sobald die Individualitäten verschwunden sind, auf deren Existenz es beruht. Sobald sie nämlich verschwunden sind, vergeht auch das Intelligibele, das auf ihrer Existenz basiert, und obgleich es auch durch andere entstehende Individualitäten existieren kann, so ist doch dieses Intelligibele ein anderes als das erste. Ferner: Aus dieser Annahme ergibt sich doch, dass mit Rücksicht auf die ausserseelische Existenz seines Trägers das Intelligibele trügerisch ist. Denn das Intelligibele, das der Mensch in jener Zeit besitzt, in der seine Individualitäten (sc. als Grundlagen seines Intelligibelen) ausserhalb der Seele existieren, erweist sich notwendig als trügerisch, wenn sie zugrunde gehen und andere entstehen; das Intelligibele nämlich, das für die entstehenden Individualitäten richtig ist, kann nach dieser Annahme nicht mit jenem Intelligibelen identifiziert werden, das auf die vorher existierenden Individualitäten passt. Deshalb muss das erste (sc. frühere) Intelligibele in jenem Momente falsch sein, in welchem diese Individualitäten entstehen; wäre es richtig, so würde das numerisch eine Intelligibele eine Vielheit bilden, das ist aber nicht möglich.

Ferner: Das Intelligibele müsste dann doch in den meisten mathematischen Dingen falsch sein — trotz der grossen Beweiskraft, die sich in ihnen realisiert. Es ergibt sich ja bei den meisten mathematischen Dingen mit Notwendigkeit [3]), dass für

[1]) P., Riv. und Leipz. richtig איש אחר, falsch bei O. איש אחר. [2]) Der Satz von „ist anders“ an fehlt bei P. [3]) Bei P. fehlt ברהרח. Zur Sache s. Endnote B. G. ist also entschiedener Gegner des Nominalismus.

sie keine ausserseelischen Individualitäten existieren. Denn die wahre Linie existiert niemals ausserhalb der Seele so, wie sie von der Geometrie angenommen wird. Die Linie, welche die Grenze des Körpers (sc. der Fläche) bildet, kann unmöglich all jenen Punkten entsprechen[1]), die in sie (sc. die Linie) hineinfallen, sie kann auch nicht fortgesetzt geteilt noch fortgesetzt vergrössert werden, wie dies die Geometrie annimmt, die hindernden Motive sind sämtlich in der Materie zu suchen. Aber von seiten der Natur der Linie ist dies möglich; und so ist erwiesen[2]), dass ausserhalb der Seele kein Kreis existiert, der eine gerade Linie in einem Punkte berührt (sc. Tangentenproblem), und ebensowenig eine Kugel, die eine gerade Fläche in einem Punkte berührt, deshalb behaupten einige Voraristoteliker, dass die Beweise der Geometrie falsch seien. Im allgemeinen gibt es also nach dieser Annahme von dem Unmöglichen weder generell noch speziell ein Intelligibeles; dies ist jedoch falsch, denn es gibt zahlreiche wahre Intelligibilia des speziell Unmöglichen[3]); und es treten viele solcher Intelligibilia in den Wissenschaften auf, dies erhellt für jeden, der in der Physik und Mathematik Umschau hält. Ferner: Es müssten doch nach dieser Annahme die Intelligibilia gleichzeitig hylisch und nichthylisch sein; denn das Intelligibele einer Sache, das gleichzeitig existierende Menschen besitzen, ist numerisch eines, weil doch dieses Intelligibele bei ihnen (sc. bei jedem von ihnen) auf anderen Individualitäten beruht. Ein derartiges (sc. Intelligibele) aber ist nichthylisch, denn eine hylische Sache kann nicht als numerische Einheit in Vielen existieren. Dennoch sind die Intelligibilia nach dieser Annahme hylisch, mithin sind sie gleichzeitig hylisch und nichthylisch, was falsch ist. Ferner: Nach dieser Annahme müssen doch einige Intelligibilia unhylisch sein, nämlich die Intelligibilia der ewigen Dinge, wie der Himmelskörper, denn was von ihnen ausserhalb der Seele existiert, ist

[1]) O. und P. richtig: נכחות, falsch bei Riv. u. Leipz. כחות. Zur Sache: Görland, Aristoteles und die Mathematik S. 21 ff. Ferner Görland, S. 28 ff. mit Anmerkungen; ferner S. 93 ff. S. auch S. 137.

[2]) P. u. O. falsch וכוב richtig bei Riv. ובוה; bei P. sinnlos וכוב ובוה.

[3]) Diese Ablehnung: „dies ist jedoch falsch... Unmöglichen" fehlt bei Riv. u. Leipz. Zur Sache: Alfarabi, 97, 17 (160. 05). Diels, Fr. S. 528.

ständig ein und dasselbe, deshalb kann sich ihr Intelligibeles keiner Pluralisierung unterwerfen, etwas Derartiges jedoch ist unhylisch. Andererseits haben sie alle als hylisch angenommen; das ist aber ein unmöglicher Gegensatz.

Nehmen wir jedoch an, dass die Intelligibilia auf einem zufällig existierenden Individuum beruhen, nicht auf einem bestimmten, so ergibt sich hieraus nicht ihre Partizipierung an der Pluralität der Träger, weil sie sich eben auf die existierenden Individuen stützen. Denn in dieser Hinsicht gibt es keine Verschiedenheit unter den Individualitäten (sc. weil es sich um zufällige Individualitäten handelt); mithin ergibt sich aus dieser Annahme nicht, dass sie hylisch sind, wohl aber folgt hieraus das Umgekehrte, ich meine, dass sie nichthylisch sind, gerade weil sie in die Pluralität der Träger eingehen, etwas Derartiges jedoch ist nicht hylisch (sc. die Pluralität zufälliger Individualitäten im Gegensatze zu der spezifischer Individualitäten ist unhylisch). Indessen lässt sich erweisen, dass auch dieses nicht möglich ist, ich meine nämlich, dass die Existenz des Intelligibelen auf der einer zufälligen ausserseelischen Individualität beruhen soll; wäre dies nämlich der Fall, so hätten wir von vielen mathematischen Dingen keine Intelligibilia, wie vorausgeschickt wurde, denn für sie gibt es keine ausserseelischen Individuen. Ueberhaupt könnten wir dann von einem Unmöglichen (sc. physisch) weder generell noch speziell ein Intelligibeles gewinnen, das ist aber alles falsch. Ferner: Wenn die Existenz der Intelligibilia auf ausserseelischen sinnlich wahrnehmbaren Individualitäten beruht, so muss doch die Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes der des Intelligibelen voraufgehen; das ist aber falsch, denn es wurde ja im Vorhergehenden erwiesen, dass das existierende Intelligibele die Ursache für die Existenz des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes bildet, denn das sinnlich Wahrnehmbare entsteht durch die Existenz des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts, während das sinnlich Wahrnehmbare nur in uns das Intelligibele bedingt, nicht aber das Intelligibele an sich, und so ist erwiesen, dass das Intelligibele nach seiner Realisierung in uns auf die Existenz eines ausserseelischen, sinnlichen Substrats nicht angewiesen ist.

Was nun die zweite[1]) Seite betrifft, aus welcher sie folgern, dass sich die Intelligibilia auf die Individuen stützen, (sc. die

[1]) Ueberblicken wir von hier aus den Gang der Diskussion, die Gersonides seinen Gegnern widmet, so müssen wir staunen über die Fülle der Argumente, die seine dialektische Kraft zu produzieren vermag. Allerdings sind diese Argumente den Werken der verschiedensten Philosophen entnommen, ja selbst denen der Gegner, bei welchen sie freilich nur hypothetischen Charakter besitzen. Das beweist aber gerade die dialektische Selbständigkeit des Gersonides, der sich auch die entferntesten und sprödesten Motive, ja selbst jene mit oppositioneller Tendenz, unterwerfen und so zu gefügigen Instrumenten seiner Theorie herabsinken müssen. So haben wir bereits S. 148, Anm. 1 gezeigt, wie er durch Rekurs auf die Theorie des Avicenna vom zufälligen Individuum jener logischen Absurdität zu entgehen sucht, dass in dem allgemeinen Urteile auch das Prädikat Unendlichkeitscharakter trage. Vgl. Trendelenburg, Elementa logices Aristotelicae S. 2 § 6. Τὰ μὲν γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἴδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει. (categ. c. 5) Ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές. οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἀληθὴς ἔσται, ἐν ᾗ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορεῖται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον. (d interpr. c. 7.) Wir haben ferner gesehen, wie Gersonides durch Rezeption der aristotelischen Lehre vom allg. Urteile gerade das Einzelne zur Geltung bringt. Auch die Definition des Urteils, das nur über die affirmative oder negative Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zu entscheiden hat, erwies sich als aristotelisch. An anderer Stelle (An. pr. σ, 24 a 16—17 definiert freilich Aristoteles nur die πρότασις — proposition — als einen Satz, der etwas bejaht oder verneint, während die ἀπόφανσις — Urteil — (nach de interpret. 4, 17a 2—3) einen Satz bedeutet, der Wahrheit oder Falschheit enthält. Auf diesen Unterschied macht bereits Alexander von Aphrodisias aufmerksam. Für uns kommen jedoch diese Unterschiede nicht in Frage, da beide Begriffe der Materie nach ein und dasselbe und nur formaliter verschieden sind. (Vergl. Volait, Die Stellung des Alexander von Aphrodisias zur Aristotelischen Schlusslehre (Erdmann, Abh. z. Phil. S. 1 ff.). Indessen beruhigt sich Gersonides nicht bei der Abwehr oppositionell gerichteter Motive; in gründlicher Ueberlegung hält er sich selbst produzierte Einwände vor: „Es ist doch ein Unterschied zwischen dem Intelligibelen eines allgemeinen Urteils und dem ausserseelisch Existierenden — weil doch das intelligibele eine Vorstellung von den Individuen hat. . . Wenn dies aber feststeht, ich meine, dass jedes Intelligibele entweder eine Vorstellung oder eine Realität ist . . " Wiederholt war uns ein derartiger Unterschied zwischen Wirklichkeit und Vorstellung begegnet (Vergl. S. 141, Anm. 2); da nun Gersonides diesem Begriffspaare zentrale Bedeutung zu vindizieren scheint, so können wir uns seiner näheren logischen Würdigung an dieser Stelle nicht entziehen. In seinem Kommentare zum Buche de interpret. schreibt Gersonides

bestimmten), indem sie nämlich sagen, dass die Intelligibilia

---

f. 35 (cit. von Prantl. II, 396 „Scientia vel habetur per conceptum simplicem et nominatur apud Arabes formatio, vel per notitiam complexorum et nominatur apud Arabes verificatio; simplex igitur conceptus est notitia rei per dictionem simplicem significatae i. e. quidditatis unius rei etc. Als Quelle dieser Definition erscheint nun Prantl die Epitome des Averroes und zwar eine Stelle folgenden Inhalts: (f. 341 r. A. cit. von Prantl S. 385, Anm. 346): „Intentio in hoc sermone est, colligere sermones necessarias in hac arte logicae ad cognitionem regularum partium formationis et verificationis, quae fiunt in tota arte logicae . . . Dicamus itaque, quod, ex quo fuerunt omnes quaestiones, quarum cognitio appetitur in omnibus artibus speculativis, duarum specierum est, videlicet formatio et verificatio; et fuit formatio id, quod est intellectus rei per id, quod constituit substantiam suam, vel per id, quod existimatur, quod constituat substantiam suam, et erit id, de quo quaeritur ut plurimum dictione „quid"; et verificatio est intellectus rei per id, quod dicitur ipsius dispositio quaedam, et est id, de quo quaeritur ut plurimum dictione „utrum" . . . et cum dictione „an." Dazu bemerkt Steinschneider, (Alfarabi, S. 147): Die Ausdrücke formatio und verificatio sollen nach Prantl (S. 385) in der Epitome zuerst für definitio und demonstratio auftreten, ja sie sollen der späteren jüdisch-arabischen Literatur angehören, mit Hinweisung auf Levi (S. 396. A. 419), welcher sie „apud Arabes" gefunden — Beweis genug, dass sie nicht jüdischen Ursprungs sind! In der Tat kommen sie schon bei Farabi vor, welcher in seinen Fontes (oben D. 5) von der Unterscheidung des تصور (hebr. ציור Vorstellung) und تصديق (h. אמות) ausgeht. . . . Eine „Definition" selbst ist die formatio in der Tat nicht, sondern die einfache Vorstellung, welche durch die Definition klar wird, wie das Urteil durch die verificatio..." Wichtig ist besonders die Stelle, die Steinschneider aus Averroes, (Topik I Cap. 2 f., 256 col. 2 l. 18) nach der Uebersetzung des Mantinus bringt: sive ipsorum incomplexorum (quam formationem Arabes vocant)... aut verificantur in initio, sive cognitione complexorum (quam certutidinem quoque Arabes apellant), et ideo ad eorum verificationem utitur etc. et habeatur per id eius certificatio etc. . . . Noch klarer geht das Verhältnis aus Alfarabi, Hauptfragen, S. 56, hervor:

العلم ينقسم الى تصوّر مطلق كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصوّر مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأكر بعضها فى بعض ويعلم ان العالم محدث فمن التصوّر ما لا يتمّ الا بتصوّر يتقدّمه كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصوّر الى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك فى كل تصوّر بل لا بدّ من الانتهاء الى تصوّر يقف ولا يتصل بتصوّر يتقدّمه كالوجوب والوجود

Universalia sind, das Universale jedoch kraft des darauf be-

والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصوّر شيء قبلها يكون مشتملا بتصوّرها بل هذه معان ظهرة صحيحة مركوزة فى الذهن وصتى رام احد اظهار هذه المعانى بالكلام عليها فانما نلك تنبيه للذهن لا انه يروم اظهارها باشياء هى اشهر منها.

Man sieht also besonders aus den Wörtern: تصور مع تصديق, dass das Verhältnis zwischen „Form" und „Bewahrheitung" dem zwischen Urteil und Schluss entspricht, nur muss man sich hüten, das logische אמת mit dem ontologischen zu verwechseln: das logische setzt das ontologische voraus. Vergl. hierzu auch Horten, die Metaphysik des Averroes S. 80 ff.: „Denn die Wesensform des Dinges wird zuletzt erkannt; dabei ist sie aber dem realen Sein nach früher als das Zusammengesetzte. Dabei dürfen wir nicht übersehen, was wir schon ein anderes Mal betont haben, dass nämlich die Existenz dieser Dinge eine zweifache ist, eine sinnlich warnehmbare und eine begriffliche; dass ferner die begriffliche Existenz identisch ist mit der sinnlich wahrnehmbaren, insofern erstere die sinnlich wahrnehmbare in der Definition wiedergibt und die Kenntnis ihrer Wesenheit vermittelt. Aus diesem Grunde lehren wir: Der Begriff des Dinges ist das Ding selbst. Wenn man aber behauptet, die begriffliche Existenz sei in der Weise identisch mit der sinnlich wahrnehmbaren, dass das sinnlich Wahrnehmbare aus dem Begrifflichen zusammengesetzt oder per se erzeugt sei . . ., oder dass der universelle Begriff in jeder Beziehung identisch sei mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande, so ist dies unmöglich. Denn wenn wir behaupteten, der Begriff eines Dinges sei das Ding selbst in jeder Hinsicht, dann würde die Wesensform des zusammengesetzten Gegenstandes, die begrifflich gefasst wird, der zusammengefasste Gegenstand selbst sein (mit Ausschaltung der Materie)." Durch derartige Erörterungen fällt auch auf eine Stelle von Gersonides Licht: (S. 141) „Aber auch als „Wirkliches (אמות) (sc. Wahres) kann es (sc. das Intelligibele) kein Universelles sein. Denn das Wirkliche ist nur ein Urteil über die Vorstellung, und so geht die Vorstellung dem „Wirklichen" vorauf." Danach hat der Perzeptionsprozess drei Stadien zu passieren: 1) Das ontologische Ding, 2) die Vorstellung (ציור) von diesem Dinge, 3) die Zusammensetzung der Vorstellungen zur Erzeugung des Wahren, אמת, des Wirklichen. So wenig aber die Vorstellung mit dem Ding identifizierbar ist, so wenig das אמת: die Materie bildet die ewige Trennungsinstanz. Nur bei der platonischen Idealisierung der Materie ist eine Identifizierung des Begriffs mit dem Gegenstande, wenn auch nicht als Gegebenheit, so doch als Aufgegebenheit, möglich. Zur Geschichte des erwähnten Begriffspaares ist auch Avicenna (Schahrastani, S. 348) heranzuziehen: العلم اما تصوّر واما تصديق فالتصوّر هو العلم الاول وهو ان تدرك امرا سادجا من غير ان تحكم عليه بنفى او اثبات مثل

zogenen Besonderen existiert, so ist seine Absurdität ja insofern

---

تصورنا ماهية الانسان والتصديق هو ان تدرك امرا وامكنك ان تحكم عليه بنفى او اثبات مثل تصديقنا بان للكل مبدأ. Ferner Al-Gazzalis Makasid, ed. Beer, S. 4: امّا التمهيد فهو أنّ العلوم وان تشعبّت اقسامها فهى منحصرة فى قسمين التصوّر والتصديق أمّا التصوّر فهو ادراك الذوات التى يدلّ عليها بالعبارة المفردة على سبيل التفهّم والتحقّق كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجنّ والروح وامثاله وأمّا التصديق فكعلمك بانّ العلم حادث . . . Im Anschluss an De Slane: Prol. d'Ibn Hald. trad. I p. 201 und Dozy's Suppl. übersetzt Beer تصور = Apprehension und تصديق = Affirmation. Vgl. besonders die instruktive Anmerk. 4, S. 8. Vgl. auch Gosche, Ueber Gazzalis Leben und Werke, S. 278, besonders die lat. Uebersetzung: Quamvis scientiarum multi sint rami: duae tamen sunt proprietates: imaginatio et credulitas. Imaginatio est apprehensio rerum . . . Vgl. Anm. 58 (S. 307), namentlich das Citat aus Al-Jurjânî in seinem Kitâb al-tarîfât pag. 91: وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر „d. h. wenn man die Wahrheit in seinem (freien) Willen dem Berichterstatter beilegt (und von ihm ableitet)". Vgl. auch Guide II, 53, Anm. 2; Guide I, S. 39, Anm. 1. In dem Citate aus Averroes, كتاب الجدل tritt namentlich der Unterschied zwischen التصديق und البرهان hervor. Guide I, 116, Anm. 4. S. Endnote B.

Gersonides wendet sich nunmehr gegen jene Gegner der Identität zwischen Intelligibelem und Einzelding, die da behaupten, die in den Einzeldingen sich manifestierenden Universalien besässen nur potentiellen, nicht aktuellen Charakter (Vergl. S. 118 ff.). Auch hier lehnt sich Gersonides teils an Averroes, teils an Avicenna, um sie schliesslich mit eigenen Waffen zu überwinden. An Averroes erinnert der Satz: Die Natur des Allgemeinen ist nämlich entweder eine Definition oder der Teil einer solchen (dazu vergl. Averroes, Metaphys. ed. Horten S. 88). „Ein anderes Problem fragt: Welche Teile des definierten Gegenstandes werden ihrer Definition nach in die Definition jenes Dinges aufgenommen? Antwort: Es sind diejenigen Teile, die sich auf die universelle Wesensform gründen, nämlich das Genus und die spezielle, nämlich die spezifische Differenz". Auf Avicenna geht offenbar der Satz zurück: „Die Definition aber weist auf das Wesen eines Individuums als seine Substanz hin" dazu vergleiche Schahrastani, ed. Haarbrücker II, S. 229 ff.: „die Definition wird vielmehr durch die Zusammensetzung erforscht, und das geschieht dadurch, dass du auf die einzelnen Individuen zurückgehst, welche nicht geteilt werden, und bestimmst, zu

im Vorhergehenden erwiesen, als es falsch ist, dass die Intelli-

welchem von den zehn Genera (γένη-Kategorien) sie gehören . . " Die Definition ist aber die Angabe des Wesens. . . " Des weiteren (S. 154) beschäftigt sich G. mit der Widerlegung der dritten Behauptung, dass die ausserseelischen Intelligibilien keinen Intellektcharakter besässen. Er streift hierbei die Wahrnehmungstheorie Alfarabis, die etwa folgende Gestalt hat (S. 96ff):

وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى اى جهة وهل هو ان يتصور بالعقل الشيء الذى هو من خارج على ما هو عليه ؟ فقال التصور بالعقل هو ان يحس الانسان شيا من الامور التى هى خارجة النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشيء ويتصوره فى نفسه على ان الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه اذ العقل الطف الاشياء (S. S. 98, 3) فما يتصوره فيه هو اذن الطف الصور وسئل عن حصول الصورة فى الشيء على كم نوعا يكون ؟ فقال ان حصول الصورة فى الشيء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة فى الحس والاخر حصول الصورة فى العقل والثالث حصول الصورة فى الجسم فحصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشيء من شيء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذى يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهى الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذى كان يصدر واما حصول الصورة فى الحس فهو ان لا تحصل صورة الشيء فى الحس الا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة فى العقل فهو ان تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ما هى ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هى غير المعلومة والمحسوسات هى امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير المثل فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم غير موجود صفردا من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل...

Der letzte Satz über den idealen Charakter der geraden Linie ist deshalb so wichtig, weil wir ja ähnlichen Ausführungen auch bei Ger-

gibilia Universalia sind. Und ferner: Geben wir schon zu, dass die Intelligibilia Universalia sind, so brauchen sie sich trotz ihrer Berufung auf die Individualität (sc. ausserseelische) nicht zu vermehren. Denn offenbar beruhen sie nur insofern auf der Individualität, als es sich gerade um eine bestimmte[1]) handelt, von dieser Seite aus gibt es jedoch keine Pluralisierung, deshalb können also die Intelligibilia von dieser Seite aus keiner Pluralisierung zugänglich sein. Denn da sich die Relationseinheit mit einer Vielheit von Dingen akzidentell verbindet,

---

sonides, S. 159, begegnen. Nun wurde ja schon S. 137 festgestellt, dass sich in dieser idealistischen Auffassung Gersonides in Uebereinstimmung mit Aristoteles befindet (vgl. auch Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum, S. 226 ff.). Dabei ist es bei Gersonides kein leeres Nachreden; sondern mit vollem Bewusstsein weist er darauf hin, dass trotz der sophistischen Skepsis die Evidenz mathematischer Grundbegriffe ausser Zweifel steht. Ob er in seiner Ablehnung der Skepsis auch auf arab. Vorbilder zurückgeht, konnte noch nicht ermittelt werden; die Möglichkeit kann freilich nach allen Antecedentien nicht bestritten werden. Unter den Vorsokratikern, von denen Gersonides spricht, kann niemand anders als Gorgias gemeint sein. Vergleiche hierzu Diels, Fragmente, Γορίου περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. 3. Sext. adv. mathem. VII, 65 ff. Γ., besonders S. 529, 5. τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ ἀίδιον ἀγένητον καθεστὼς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ αρχὴν ἄπειρον ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἐστιν. εἰ γάρ πού ἐστιν, ἕτερόν αὐτοῦ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ [ὃν] ἐν ὧι ἐστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὂν ἐμπεριεχόμενόν τινι . . . ferner (42) Ὅτι δὲ κἂν ἦι τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπωι, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὂν οὐ φρονεῖται (530,3). . . εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τά φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπη ἄν τις αὐτὰ φρονήσει. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον. οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆι τις ἄνθρωπον ἱπτάμενον ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἅρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα . . .“ Vergl. hierzu Kinkel, a. a. O. S. 286 ff. Es kann als ausgemacht gelten, dass wir hier die Ursprungsstelle für die sog. Phantasie-Universalia bei Avicenna, Averroes und Gersonides vor uns haben (Vergl. S. 114, Anm. 1, ferner Averroes ed. Horten, S. 70).

[1]) Nach Riv. und Leipz. P. u. O. haben folgende Lesart: כי חם אמנם יסמכו אל האיש במה שהוא איזה איש חזדמן לא במה שהוא זה האיש. Da der Schluss falsch ist, so kann nur die Lesart von R., L. richtig sein. S. Endnote B.

so ergibt sich für sie (sc. die Relationseinheit) keine Pluralisierung. Nehmen wir beispielsweise die Drei als Zahleneinheit an. Wird sie nun in ihrer geringen Quantität qualifiziert (sc. durch andere Zahleneinheiten), so verbindet sie sich akzidentell mit jeder der Zahlen, die grösser ist als sie. Daraus aber ergibt sich nicht, dass sie sich selbst durch die Zahlen vergrössert, zu welchen sie in Beziehung tritt, denn die Relation, die sie substantiell kraft dieser Eigenschaft zu der Zahl gewinnt, die grösser ist als sie, hat sie nur insofern, als die Zahl grösser ist als sie, nicht insofern sie eine Vier oder Fünf ist[1]). (sc. Also ist das bereits vorhandene Plus gegenüber der

---

[1]) Wir hatten schon mehrfach Gelegenheit, bei Gersonides in seiner Verwertung und Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs idealistische Züge zu erkennen. Insbesondere schien uns seine Lehre von der unendlichen Linie, von der unendlichen Vergrösserung und Verkleinerung diesen idealistischen Auftakt erkennen zu lassen. Zugleich konstatierten wir freilich, dass sich hierbei Gersonides keineswegs von Aristoteles entfernt, vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit ihm verfährt (Vergleiche S. 137, 159). Nun wird aber gerade der aristotelische Unendlichkeitsbegriff in neuerer Zeit mehr oder weniger seines idealistischen Charakters entkleidet; es dürfte deshalb fraglich scheinen, ob wir dann auch bei Gersonides einen wirklichen Denkfortschritt zu verzeichnen haben. Wir können uns daher an dieser Stelle einer entsprechenden Untersuchung um so weniger entziehen, als die nunmehr bei Gersonides folgende Definition der Zahl den idealistischen Charakter mathematischer Grundbegriffe gänzlich aufzuheben droht. Wir stellen daher die Frage: Welche logische Bedeutung kommt dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriffe zu? Auf diese Frage antwortet Görland (Aristoteles und Kant, S. 10 ff.): „Wir besitzen nun in Aristoteles ganz unzweideutige Ausdrücke dafür, dass ein Unendliches nicht besessen werden kann; dass das Unendliche die Endlosigkeit als Prinzip, den unabschliessbaren Prozess bezeichnet, ein Werden, dessen Sein im Werden besteht. Somit ist das Unendliche kein Zahlbegriff, sondern kennzeichnet vielmehr die Methode des Zählens, den Charakter der Zeit als eines immer Anderen und Anderen. Dieser Methodensinn des Unendlichen bei Aristoteles muss uns als bedeutsamer Ausdruck für den Begriff der Erkenntnis beschäftigen.“ Den völlig entgegengesetzten Standpunkt scheint Natorp einzunehmen, wenn er in seinem Buche: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 161 ff. ausführt: „Es ist daher mit dem Begriff des mathematisch Unendlichen nicht ein dinglich existierendes „Unendliches“ gesetzt, das dem Verfahren der Zählung nur nicht erreichbar wäre. Wohl haben wir oft gesagt, das Verfahren der Zahl entwickele nur bestehende Relationen. Aber diese Relationen bestehen eben ins Unendliche fort; der Fortgang ins Unendliche

Relationseinheit die Bedingung der Relation, nicht aber bedingt die Relation das Plus. Aus diesem Grunde ist der absolute Wert der grösseren Zahl gleichgültig).

---

selbst besteht. Aber es besteht darum nicht ein Ding „Unendlich" jenseits dieses Ganges . . ." Man sollte meinen, dass hier eine gewisse Uebereinstimmung mit Aristoteles vorliege, insofern dieser Phys. 206 a erklärt: ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον φανερὸν ἐκ τούτων und ferner: λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. Indessen ist Natorp anderer Meinung; er fährt fort: „Wir nennen diese Ansicht vom mathematisch Unendlichen kurz die „methodische". Sie möchte nicht verwechselt sein mit der alten Aristotelischen Unterscheidung, die sehr vielen bis heute als massgebend gilt: der des potentiell und aktuell Unendlichen: ein Unendliches der Möglichkeit nach sei zulässig, in der Verwirklichung dagegen nicht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Aristoteles durch diese Unterscheidung sich sogar mit seiner eigenen sonstigen Fassung der Begriffe Potenz und Aktus in Widerspruch setzt. Möglich sollte allgemein nur heissen, was auch wirklich sein oder werden oder wenigstens gedacht werden kann. Das Unendliche aber kann nach Aristoteles eben nicht verwirklicht sein oder werden oder auch nur gedacht werden; also dürfte von ihm auch nicht gesagt werden, dass es der Möglichkeit nach bestehe. Die Schwierigkeit wird keineswegs behoben durch die Erinnerung, dass es sich beim mathematisch Unendlichen nie um ein vollendetes Sein, sondern um ein Werden, einen Wechsel oder Fortgang handle. In einer Aufeinanderfolge nämlich, meint Aristoteles, sei die Unendlichkeit unanstössig, indem eines immer an die Stelle des andern trete und diese Substitution immer stattfinde. Dann sei in jedem gegebenen Stadium eben nur Eines verwirklicht und ergebe sich nicht der Widersinn der vollendeten Unendlichkeit (τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι Phys. 206a 28, πεπερασμένον 29, usw.). Dieser Widersinn trete dagegen unausbleiblich ein, wenn das Unendliche auf einmal miteinander verwirklicht sein sollte. Daher lässt Aristoteles die Unendlichkeit gelten für die Zeit, und so auch für die Zahl, indem er die Zählung als sukzessive Setzung versteht; ja für das „Denken" allgemein, offenbar, indem es immer sukzessiv eines an die Stelle des andern setze (οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου 208a 20), welches Denken indes ihm für das Sein ganz und gar nichts beweist; denn nicht darum ist eine Sache so, dass wir sie so denken, sondern darum, dass sie so ist, haben wir sie so zu denken . . . Von dieser Aristotelischen Auffassung ist die unsere wesentlich verschieden. Das Unendliche, von dem wir reden, gibt es, und zwar nicht zufolge einer Sukzession. Sprachen wir von einen Fortgang, von einem Verfahren der Setzung, so ist doch nicht die zeitliche Folge hierbei von irgendwelcher Bedeutung. Dies ginge allenfalls die Psychologie an; eine Grundlegung der Logik und Mathematik kann von der Voraussetzung zeitlicher Vorgänge schon darum nicht ausgehen, weil auf den Grundlagen, welche Logik und Mathematik aufzuzeigen haben, selbst erst der Begriff der

Ferner wurde ja schon früher als falsch erwiesen, dass die Intelligibilia auf ausserseelischen Individualitäten beruhen — gemäss der entsprechenden Annahme.

Zeit sich aufzubauen hat. Worum es in Logik und Mathematik sich handelt, ist allein die Gesetzlichkeit ins Unendliche bestehender Relationen. Im Sinne der Aristotelischen Unterscheidung ist durchaus zu sagen, dass die Relationen der Zahl ins Unendliche sind, nicht werden; die Unendlichkeit der Zahlrelationen wäre also in Aristoteles' Sinn aktuelle, nicht potentielle Unendlichkeit zu nennen . . ." So einleuchtend nun auch die Charakteristik des Unterschiedes zwischen dem aristotelischen und dem modernen Unendlichkeitsbegriff ist, so scheint sie doch den eigentlichen Kern nicht völlig zu treffen. Richtig ist, dass das Unendliche des Denkens, d. h. des Urteilens, das Sein der Dinge, d. h. der wissenschaftlichen Gegenstände, erzeugt. Die Gleichung zwischen Denken und Sein muss im Sinne idealistischer Kritik unbedingt durchgeführt werden. Und insofern es wissenschaftliche Gegenstände, „Relationen" gibt, insofern gibt es auch ein Unendliches. So wenig jedoch der wissenschaftliche Gegenstand jemals völlig zum Abschluss gelangt, so wenig gibt es auch ein Unendliches: Auch so bleibt also das „Unendliche" eine Aufgabe — keine Gegebenheit. (Vergl. Natorp, a. a. O. S. 70) Von diesem Gesichtspunkte müssen wir Görland beipflichten, dass der Werdecharakter des aristotelischen Unendlichkeitsbegriffs sein Analogon in der modernen Mathematik hat: Nicht die Relationen der Zahl sind ins Unendliche (Natorp), sondern die Aufgaben der Relationsbildung, die Gesetzlichkeit der Relation. Viel wichtiger aber ist die andere Frage: Auf welche wissenschaftlichen Fakta stützt die moderne Philosophie ihre These: Das Unendlichkleine bedeutet die Realität schlechthin (Cohen)? So lange diese Frage ungelöst blieb, so lange war ein Schwanken von der idealistischen Seite zur sensualistischen hin nicht zu verhüten. Erst die durch Newton und Leibniz entdeckte Infinitesimalrechnung: Das Integral von dx = x — konnte den Realitätswert des Unendlichkleinen ausser Frage stellen. Dieser Nachweis eines wissenschaftlichen Faktums konnte naturgemäss von Aristoteles nicht erbracht werden, und daher hat auch seine scheinbar idealistische Lehre vom Unendlichen rein psychologisch dogmatischen Charakter (Vgl. dagegen Görland S. 176, Anm. 2); das kann uns aber nicht hindern, trotzdem dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriff idealistischen Charakter zu vindizieren, so wenig ja auch Democrit und Plato eine ausreichende mathematische Verifizierung ihres „Nichtseins" bieten konnten. Und da Gersonides sich in seinen Ausführungen Aristoteles völlig anschliesst, so muss auch Gersonides im Punkte des Unendlichen als idealistischer Parteigänger bezeichnet werden. (Zur Sache vergl. noch Phys. 207 b 14: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλα γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου; ferner Metaphys. θ, 6, 9. τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει; ferner 208 a 20:

Was aber das zweite jener Argumente betrifft, demzufolge bei dem indifferenten Verhalten der Intelligibilia gegenüber der Pluralität ihrer Träger sich ergeben würde, dass bei dem Erlernen oder Vergessen eines Intelligibelen von seiten eines Einzelnen auch die übrigen Menschen es erlernen oder vergessen — so behaupte ich, dass auch dieses (sc. Argument) falsch ist. Denn es ist nicht unmöglich, dass das numerisch Eine verschiedene Beziehungen zu verschiedenen Individuen hat; so ist beispielsweise die Sonne eine solche identische Einheit, und doch ist sie dem einen Menschen näher als dem anderen, und geht

---

„ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστι καὶ ἡ νόησις οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου." Wir schliessen uns deshalb den Worten Görlands (Aristoteles und die Mathematik, S. 180) an: „Sie (sc. die Mathematik) nimmt nichts Gegebenes als Objekt für ein Wissen hin. Ihr Charakter liegt in der freien Selbsttätigkeit des Denkens (νοεῖν). In diesem Gedanken liegt das Siegreiche der ganzen aristotelischen Abhandlung über das Unendliche." (Ueber den dogmatischen Charakter des Unendlichkeitsbegriffs bei Aristoteles vergl. Theodor, der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles S. 9, Z. 7 v. u.)

Lässt sich nun in der Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs dem Gersonides eine bestimmte idealistische Richtung nicht absprechen, so scheint er doch in der Formulierung des Zahlbegriffs rein sensualistische Bahnen zu wandeln. Zwar mutet seine Ansicht zunächst ganz kritisch an, wenn er das Zählen als die Bildung ewig neuer Relationseinheiten anspricht, die immer nur Durchgangsstadien von einer Relationsmehrheit zur anderen bilden. Indessen erleidet hier die Prozessbildung schon insofern eine Beeinträchtigung, als sie nach rückwärts nur bis zur Drei bezw. Zwei möglich ist. Doch würde sich Gersonides bei dieser Formulierung von den modernen Mathematikern, die über die Eins nicht zurückgehen, kaum merklich unterscheiden. (Vergl. Natorp a. a. O. S. 112 ff.). Viel bedenklicher aber ist die Tatsache, dass die Bildung der Relationsprozesse bei Gersonides nicht auf die spontane Leistung des Denkens zurückgreift, sondern auf selbständig existierende, denkfremde Zahlgrössen, die erst durch ihre tatsächlich gegebenen Verschiedenheiten den Ablauf von Relationsprozessen bedingen. Dabei ist es völlig gleichgültig, wenn G. bestreitet, dass die Intelligibilia auf ausserseelische Individuen zurückgehen; denn es handelt sich hier nicht um ein einfaches Nachbilden ausserseelischer Objekte, sondern um die Nachbildung der Beziehungseinheiten, die zwischen den ausserseelischen Objekten walten. Im übrigen finden sich ähnliche Reflexionen bei Avicenna, Metaphysik, ed. Horten S. 452 ff., Averroes, destr. destr., übers. von Horten, S. 89. Zu dem Begriffe des Unendlichen bei Maimonides vgl. Guide II, S. 3, Anm. 3 ff.

auf dem einen Horizonte unter, während sie auf dem anderen (sc. gleichzeitig) aufgeht. Mithin ist es auch offenbar nicht unmöglich, dass das Intelligibele (sc. ein und dasselbe) bei dem einen Menschen auftritt, bei dem anderen nicht, obgleich es numerisch Eines ist. Es ist deshalb nicht nötig, dass mit Rücksicht auf das numerisch eine Agens, nur eine Potentialität jener Aktualität entspricht, wie sie es in dem Argument erwähnten. Denn dies wäre richtig, wenn das Agens etwas Hylisches wäre; wird es jedoch als separat angenommen, so ergibt sich nicht etwas Derartiges, dies ist für den klar, der in unserem Buche nachliest.

Jedoch nach Avicenna muss sich diese Absurdität unbedingt ergeben, weil er nur eine einzige Potentialität annimmt, denn er behauptet ja, dass der hylische Intellekt separat und unvergänglich ist[1]). (Also ist das Separate hylisch; bei dem Hylischen jedoch entspricht der einen Aktualität nur eine Potentialität).

---

[1]) Für diese Anschauung Avicennas ist besonders Schahrastani, S. 419 von Wichtigkeit: المقالة الخامسة فى ان النفس الانسانيه جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم . . . اما البرهان على ان النفس ليس بجسم هو انا نحس من ذواتنا ادراكا معقولا مجردا عن المواد وعوارضها اعنى الكم والاين والوضع اما لان المدرك لذاته كذلك كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقا واما لان العقل جرده عن العوارض كالانسان مطلقا . . . (421) فتبين بهذه الجملة ان محل المعقولات ليس بجسم ولا قوة فى جسم فهو اذا جوهر معقول علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة فيتصرف فى البدن وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه فان من شان هذا الجوهر ان يعقل ذاته ويعقل انه عقل ذاته وليس بينه وبين ذاته علاقة . . .

Dass natürlich an dem separaten Charakter der Seele auch der hylische Intellekt partizipiert, bedarf keiner Erörterung, da doch der hyl. Intellekt einen Teil der Seele bildet. Vergl. auch S. 426: اما الاول قد بينا ان النفس الانسانية لها قوة هيولانية اى استعداد لقبول المعقولات بالفعل

S. auch S. 105 unserer Abhandlung.

Was nun das dritte der erwähnten Argumente betrifft, demzufolge es weder ein Lernen noch ein Vergessen gibt, wenn die Intelligibilia an der Pluralisierung ihrer Träger nicht partizipieren, so ist auch dieses nicht richtig. Wenn wir ihnen (sc. den Vertretern dieses Arguments) auch darin beistimmen, dass ein Separates weder entsteht noch vergeht, so ist dennoch nicht unmöglich, dass die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen und mit ihm vergehen, aber unmöglich ist, dass sie substantiell entstehen und vergehen.

Was jedoch die zweite der von uns erwähnten Prämissen betrifft, auf die die Vertreter dieser Ansicht ihre Meinung bauen, dass nämlich alles Entstehende vergeht, so wird sich im Folgenden erweisen lassen, dass auch sie falsch ist, und die Erklärung, welche Aristoteles zu dieser Prämisse gibt, nicht in allen Punkten für ihre Wahrheit entscheidet[1]).

Was aber das erste der von uns erwähnten Argumente betrifft, mit welchem sie nämlich die Möglichkeit des Begreifens[2]) des aktiven Intellektes durch den hylischen mit folgendem Schlusse bestätigen wollen: Da nach Aristoteles das Verhältnis des Intellektes zum Intelligibelen gleich dem des Sinnes zum sinnlich Wahrnehmbaren ist, und doch der Sinn das sinnlich Wahrnehmbare in actu perzipieren kann, so kann auch der Intellekt die Intelligibilia in actu perzipieren, das ist nämlich nach ihrer Behauptung in diesem Argumente der aktive Intellekt — so behaupte ich, dass sich hieraus die Möglichkeit der Perzeption des aktiven Intellekts durch den sinnlichen nicht ergibt. Der Schluss nämlich, aus welchem sie dies folgern, ist die Analogie, die Analogie entspricht aber nicht immer der Wahrheit[3]). Ferner lässt sich aus eben derselben Analogie auch gerade

---

[1]) Ueber die entsprechende Ansicht Alfarabis vgl. Dieterici, a. a. O. S. 87 (144): ومن البين ان كل ما كان له كون فانه لا محالة يكون فساد. Vgl. hierzu Guide II, S 39 u. Anm. 1 u. 2.

[2]) P. richtig: שישות, O., R., L. שיגיע. — Zur Sache: Hercz, S. 7ff.

[3]) Der Begriff der Analogie kommt bei Aristoteles schon Anal. post. I, 10 zur Geltung: Ἔστι δ' ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης, τὰ δὲ κοινά· κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπίστήμην γένει. Ἴδια μὲν οἷον γραμμὴν εἶναι τοιανδί, καὶ τὸ εὐθύ, κοινὰ δὲ οἷον τὸ ἴσα ἀπὸ

das Gegenteil ihrer Folgerung beweisen. Wir können nämlich

ἴσων ἂν ἀφέλῃ, ὅτι ἴσα τὰ λοιπά. Ἱκανὸν δ' ἕκαστον τούτων ὅσον ἐν τῷ γένει· ταὐτὸ γὰρ ποιήσει, κἂν μὴ κατὰ πάντων λάβῃ, ἀλλ' ἐπὶ μεγεθῶν μόνον, τῷ δ' ἀριθμητικῷ ἐπ' ἀριθμῶν. Dazu vgl. Alfarabi, a. a. O. S. 103 التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيا موجود لامر جزئى فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه ان كان الامران الجزئيان يعمهما المعنى الكلى الذى هو من جهة وجد الحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك الحكم فى الاولا اظهر واعرف وفى الثانى اخفى فالاول له مثل والثانى ممثل بالاول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثانى بالاول . . . Noch klarer tritt der Begriff der Analogie in Anal. post. II, 17 hervor: „Dass aber die eine Farbe der andern und die eine Figur der andern ähnlich ist, davon ist für jedes die Ursache eine andere"; „Ὁμώνυμον γὰρ τὸ ὅμοιον ἐπὶ τούτων· ἔνθα μὲν γὰρ ἴσως τὸ ἀνάλογον ἔχειν τὰς πλευρὰς καὶ ἴσας τὰς γωνίας, ἐπὶ δέ χρωμάτων τὸ τὴν αἴσθησιν μίαν εἶναι ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον. Τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν τὰ αὐτὰ καὶ τὸ μέσον ἕξει κατ' ἀναλογίαν." Besonders deutlich sieht man in dem 12. Buche der Metaphysik (1070 a ff.), welche Rolle der Analogiebegriff zu vertreten hat: Er soll die restlose Anwendung der Grundprinzipien auf alle durch die Art ihrer Existenz bedingten Verschiedenheiten der Einzeldinge ermöglichen. So besagt die Analogie einen Kompromiss zwischen der sinnlichen Gegebenheit und den scheinbar apriorischen Prinzipien. Nirgends tritt der aristotelische Dualismus deutlicher hervor als in diesem Produkte erkenntniskritischer Verlegenheit. Der Schaden, der durch diesen Ausgleich entsteht, trifft nicht nur die Apriorität der Prinzipien — wie Tatarkiewicz in seiner sonst treffenden Kritik, a. a. O. S. 36, hervorhebt — sondern ebenso sehr auch die Konstanz der Dingidentität. Wenn durch die Analogie die Anwendung des biologischen Begriffsregisters auf alle Dinge ermöglicht wird, so schwindet der Unterschied zwischen den einzelnen Bewusstseinsfunktionen, denn der Widerspruch hat sich zum Gegensatz verflüchtigt. (Vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 91 ff.) So bildet gerade die Analogie die Eingangspforte zum Pantheismus, und es ist sicher eine idealistische Leistung, wenn Gersonides den Zuverlässigkeitswert der Analogie bestreitet. Andererseits lässt sich auch verstehen, weshalb Averroes gerade die Analogie als Hilfsmittel für die logische Begründung seiner coniunctio verwertet. Gersonides wendet sich übrigens in seiner Abwehr der coniunctio keineswegs nur gegen Averroes (Vgl besonders die „Drei Abhandlungen über die Conjunction" ed. von Hercz S. 31 ff.), sondern ebenso sehr gegen Alfarabi (Vergl. Dieterici, a. a. O. S. 84 (77), gegen Avicenna (Vergl. Schahrastani, S. 331) Ibn Badja und Mai-

sagen: Wie der Sinn nicht fähig ist, das sinnlich Wahrnehmbare substantiell zu perzipieren, wohl aber eine Sache, die zu ihm ein Aehnlichkeitsverhältnis hat, wie beispielsweise das Auge nicht die Farbe selbst auf dem sichtbaren Gegenstande perzipiert, wohl aber etwas, das ihr in bestimmter Weise ähnlich ist, so hat auch der hylische Intellekt nicht die Fähigkeit, den Intellekt selbst zu perzipieren, wohl aber das ihm in bestimmter Weise Aehnliche.[1]) — Was aber das zweite der von uns er-

---

monides (Vergl. Endnote A). Zum Begriffe des היקש (قياس) vergleiche Steinschneider, Alfarabi, S. 26 ff., über die Etymologie des Wortes S. 27, Anm. 22, ferner Hebr. Uebersetzungen S. 46 und Anm. 22 und 23; S. 70 Maimuni מלות ההגיון, ed. Chamizer, a. a. O. S. 432 ff., 445 ff. Ahron b. Elia, a a. O. S. 36. Guide I, 39. Anm. 1; besonders wichtig wegen des aus dem كتاب الجدل erwähnten Citats. Ueber قيس — vergleichen s. Guide II, 85, Uebers. S. 305; dazu Friedländer, a. a. O. s. v. S. 98. Kauffmann, Attributenlehre, S. 122, Anm. 8. Goldenthal, s. v.

[1]) Die Theorie von der Verähnlichung zwischen Sehorgan und Sehgegenstand geht zweifellos auf Empedokles zurück. Vergl. Diels, Frag. 90. „So griff Süsses nach Süssem, Bittres stürmte auf Bittres los, Saures stieg auf Saures und Heisses ritt auf Heissem.“ Ferner Frag. 109; „Denn mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe (der Welt) und ihren Hass mit unserem traurigen Hasse.“ Vergl. Kinkel a. a. O. S. 184 ff. Diese Anschauung geht dann auf Plato über, der in seinem Timaeus XVI, 45 gleichfalls von einer Aehnlichkeit des von innen kommenden Feuerstromes mit dem diesen Strom treffenden Tageslichte spricht. Ebenso spricht er περὶ πολιτ. VI, 507 u. 508 davon, dass das Gesicht das sonnenähnlichste unter allen Organen der Wahrnehmung ist, weshalb von ihm selbst Strahlen ausgehen. (Vergl. Dieterici, a. a. O. S. 208 ff.) Diese Anschauung erinnert stark an das Goethesche Wort: „Wär nicht das Auge sonnenhaft . . . .“ wenn man nicht in diesen Worten eine rein idealistische Stimmung erkennen will.“ (Vergl. Simmel, Goethe, S. 42 ff.) Von Plato aus hat diese Aehnlichkeitstheorie ihren Weg über den Neuplatonismus zu den Arabern gefunden, Vergl. besonders Alfarabi a. a. O., S. 70, 16: كل مدرك متشبّه من جهة بما يدركه تشبّه التقبّل والاتّصال Vergl. unsere Schrift: S. 119, 2, wo auch die Belege aus Avicenna nach Landauer a. a. O. S. 363, mitgeteilt sind. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir in dieser Aehnlichkeitstheorie die psychologische Grundlage der Conjunktion zu erblicken haben. Und dass der Weg zwischen psychologischem und metaphysischem Pantheismus nicht lang ist, können wir aus Simmel a. a. O. ersehen, der ja

wähnten Argumente betrifft: Wenn der hylische Intellekt schon das begreifen kann, was an sich kein Intellekt ist, um wie viel mehr muss er dann das Intellektuale an sich begreifen — so vermag ich nicht einzusehen, weshalb er dazu mehr befähigt sein soll. Wenn jene nämlich sagen würden[1]): Wenn schon dasjenige im hylischen Intellekte durch seine Perzeption zum Intellekte wird, was an sich kein Intellekt ist, so muss um so eher dasjenige ein Intellekt sein, was er von Dingen begreift, die substantiell ein Intellekt sind, so wäre dies möglicherweise richtig (sc. Dinge, die an sich Intellekt sind, sind aber noch nicht mit dem aktiven Intellekt identisch), nur lässt sich dann nicht dasjenige ableiten, was sie aus dem Argumente folgerten, dass nämlich der hylische Intellekt den aktiven begreifen könne. Dass sich aber auch hieraus nicht ergibt: Wie er die Fähigkeit besitzt, die geringwertigen Formen zu begreifen, so kann er auch die wichtigeren begreifen — ist schon deshalb richtig, weil ihre Perzeption weit schwieriger ist. Denn es ist doch richtig, dass die Perzeption um so schwieriger ist, je bedeutender die Formen sind. Dies lässt sich an den hylischen Formen selbst erweisen, denn es ist klar, dass derjenige, welcher die Fähigkeit für die Erfüllung einer bestimmten Aufgabe hat, deshalb noch nicht die Fähigkeit zur Lösung einer weit wichtigeren und schwierigeren Aufgabe zu haben braucht; wer beispielsweise drei Brotlaibe tragen kann, der braucht deshalb noch nicht die Kraft zu besitzen, eine grössere Last zu tragen, das ist selbstverständ-

---

gerade aus dieser psychologischen Einheit den metaphysischen Pantheismus Goethes erschliesst. Den umgekehrten Schluss finden wir, geistvoll vertreten, bei Gersonides vor, der a. a. O. folgendermassen argumentiert: Zwischen Sehorgan und Sehgegenstand findet keine absolute Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit statt (Alfarabi: من جهة); deshalb ist also gerade die Identität ausgeschlossen. Eine ähnliche Anschauung zitiert Kaufmann, die Sinne, S. 117, Anm. 44, aus dem ס׳ חישר cod. Halberstam 53: לא ישיג דבר לדבר אחר רק בקצת שותפות ודמיון שידמה זה לזה כמו העין אשר לא תשיג האורה אלא בקשת שותפות ודמיון שיש בין העין והאור כי העין היא לבנה ובחירה ויש בה אור נוצץ ואלה חשלש כחות הם כצואים בשמש ובכל מאור וע״כ תשיג האורה מפני זה השתוף והדמיון שיש ביניהם. Vergl. auch Guide II, 237, Anm. 2. Guide I, S. 111, Anm. 2; vergl. besonders die dortselbst zitierte Stelle aus Averroes, de sensu et sensato.

[1]) Text nur bei P. und O. richtig: וזה כי הם אלו היו אומרים, bei Riv. und Leipz.: כי הם אלו אומרים.

lich. Wenn es sich aber so verhält, so ist erwiesen, dass der hylische Intellekt nicht deshalb befähigt ist, die wertvolleren Formen zu begreifen, weil er die hylischen Formen begreifen kann, denn das Begreifen jener ist deshalb so schwer, weil sie substantiell Intellekte sind; was aber eine bestimmte Sache begreifen kann, braucht deshalb noch nicht eine an Rang höhere Sache begreifen zu können. Uebrigens geben sie doch zu, dass das Begreifen des aktuellen Intellekts dem hylischen Intellekte schwieriger wird, als das Begreifen jener anderen Formen, welches ihm möglich ist, deshalb sagen sie auch, dass dem Menschen dieses Begreifen, wenn überhaupt, nur dann möglich ist, wenn der hylische Intellekt durch das Begreifen aller Intelligibilia seine Vollendung erreicht hat. Unter diesen Umständen geht die Absurdität dieses Arguments sowohl aus ihrer eigenen Behauptung, wie aus der Sache selbst hervor.

Und nun das dritte Argument. In diesem führen sie folgendes aus: Da doch der aktive Intellekt die vorstellenden Formen zu Intelligibilien[1]) in actu für den hylischen Intellekt erhebt, während sie vorher nur potentielle Intelligibilia bildeten, so muss um so eher der aktive Intellekt zum Intelligibelen des hylischen Intellekts werden, weil doch jede Sache, die eine andere mit einer bestimmten Eigenschaft ausgestattet, weit eher Anspruch auf diese Eigenschaft hat, als jene Sache, die nur um ihretwillen ihr Attribut besitzt. Ich behaupte nun, dass diese Ausführung nicht richtig ist. Denn es kann eine bestimmte Sache einen Gegenstand mit einer bestimmten Eigenschaft qualifizieren, sodass diesem jene Eigenschaft dank seiner eigenen Natur im Zusammenhang mit dem, was ihm der Urheber jener Eigenschaft zueignet, zuteil wird. Es ist aber nicht nötig, dass der Formverleiher selbst jene Eigenschaft besitzt. So wird beispielsweise durch Technik das Eisen mit der Eigenschaft des Schneidens ausgestattet, deshalb aber kann doch offenbar nicht die Technik die Eigenschaft des Schneidens besitzen, da doch diese Eigenschaft dem Eisen dank seiner eigenen Natur im Zusammenhange mit der ihm von der Technik gelieferten Form zukommt. Ebenso kommt es in der Arzneikunde vor, dass sie

[1]) Riv. u. Leipz. מושכל statt Pluralform.

den Kranken mit der Eigenschaft des Gesundseins ausstattet; man kann aber nicht aus demselben Grunde sie selbst[1]) (sc. die Arzneikunde) mit dieser Eigenschaft qualifizieren. Wenn es sich aber so verhält, könnte man sagen: Vielleicht verfügt auch die vorstellende Form über diese Eigenschaft, d. h. also, dass sie nur durch ihre eigene Natur in Verbindung mit dem, was ihr der aktive Intellekt verleiht, in dem hylischen Intellekte zu einem Intelligibelen in actu[2]) wird, dann brauchte auch der aktive Intellekt nicht die Eigenschaft zu besitzen, ein Intelligibeles für den hylischen Intellekt zu sein. Und dass man tatsächlich behaupten kann, die vorstellende Form besitze dank ihrer e i g e n e n Natur im Zusammenhange mit dem, was ihr der aktive Intellekt verleiht, diese Eigenschaft, erhellt schon daraus, dass nicht eine beliebige Sache[3]) durch eine andere beliebige affiziert wird. Andererseits ist der hylische Intellekt nicht in der Lage, etwas anderes als[4]) die sublunarischen Intelligibilia zu begreifen, diese aber begreift er erst, nachdem sie der aktive Intellekt so qualifiziert hat, dass sie Intelligibilia sein können. Es ist auch erwiesen, dass sich der aktive Intellekt jeder Einwirkung auf die vorstellende Form begibt, d. h. sie wird in keiner Weise von ihm derartig affiziert, dass sie sich in ein Intelligibeles verwandelt, nachdem sie eine vorstellende Form war; denn sie bleibt dieselbe. Wohl aber wirkt er auf den hylischen Intellekt derartig ein, dass er ihn zu einem Intelligierenden in actu erhebt, während er bislang nur ein potentiell Perzipierendes war. Unter diesen Umständen macht also der aktive Intellekt die vorstellende Form nur akzidentell zu einem Intelligibelen in actu, während sie vorher ein solches in potentia war, weil er nämlich den hylischen In-

---

[1]) Nach P., Riv., Leipz. Bei O. fehlen die Worte: ולא יתכן בה שתתואר בשהיא בריאה.

[2]) P. fügt hier noch die Worte bei: כדי שיהיה מושכל לשכל ההיולני, dies erklärt sich daraus, dass er die voraufgehenden Worte (bei O. R.): ולזה לא יחויב שיתואר בשכל הפועל weggelassen hat.

[3]) Riv. u. Leipz. falsch באיזה דבר; bezöge es sich auf צורה הדמיונית, so müsste שתתפעל stehen. Richtig deshalb bei O. u. P.: איזה דבר הוזמן.

[4]) Riv. u. Leipz. זולת אלו המושכלים, bei O. u. P.: זולתו. Bei O. fehlen die Worte: אותן אחר שחשיב אותן השכל הפועל בתואר יתכן בו שתהיינה מושכלות ועוד שהוא מבואר שהשכל . . . Zur Sache: S. S. 91 und Anm. 1 u. 2.

tellekt zu einem sie (sc. die vorstellende Form) Intelligierenden in actu erhebt, während er früher solches nur in potentia war. Nun ist aber erwiesen, dass dasjenige, welches eine andere Sache mit einer bestimmten Eigenschaft akzidentell ausrüstet, nicht die gleiche Eigenschaft zu besitzen braucht; so macht beispielsweise das Feuer einige Dinge schwarz, die anderen bitter, deshalb kann aber dem Feuer weder die Eigenschaft des Schwarzen noch des Bitteren zugesprochen werden, und das muss auch so sein, weil es sie in Wirklichkeit mit jenen Eigenschaften nur akzidentell ausstattet, denn die Eigenschaften, welche sie von ihm substantiell erhalten, sind die Wärme oder die Trockenheit, und mit jenen substantiell bestehenden Eigenschaften müsste das Feuer in Wahrheit eher ausgestattet sein (sc. als die von ihm affizierten Gegenstände). Ebenso kommt es vor, dass das Feuer manche Gegenstände akzidentell kalt macht, insofern es nämlich die Wärmeteile aus ihnen entbindet, trotzdem wird man dem Feuer nicht die Eigenschaft der Kälte vindizieren können. Wenn es sich aber so verhält, braucht offenbar der aktive Intellekt nicht deshalb den Charakter eines Intelligibelen für den hylischen Intellekt zu besitzen, weil er die vorstellende Form akzidentell zu einem Intelligibelen in actu erhebt, während sie früher nur ein solches in potentia war. Was sich aber aus diesem Schlusse, falls wir seine Rechtmässigkeit zugeben, wirklich ergibt, ist dies: Da doch der aktive Intellekt den hylischen Intellekt befähigt, die vorstellende Form in actu zu begreifen, während ihr dies vorher nur in potentia möglich war, so müsste sie doch der aktive Intellekt weit eher begreifen. Die Richtigkeit dieses Schlusses erhellt aus dem Vorhergehenden; denn der aktive Intellekt perzipiert doch offenbar alle Intelligibilia. Es geht dies auch aus der Prämisse hervor, nach welcher man kraft des erwähnten Arguments annahm, dass dasjenige, was ein anderes mit einer bestimmten Eigenschaft ausrüstet, auf diese weit eher Anspruch hat (sc. als der Eigenschaftsempfänger), dass also das Intelligibele, welches der aktive Intellekt von der vorstellenden Form gewinnt, weit eher unser Intelligibeles sein muss als die vorstellende Form. Da nämlich die vorstellende Form nur wegen des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts zum Intelligibelen

für den hylischen Intellekt qualifiziert wird, so muss auch jenes Intelligibele (sc. das im aktiv. Int.) weit eher mit dieser Eigenschaft ausgestattet sein, ich meine, dass es eher als Intelligibeles für den hylischen Intellekt in Frage kommt als die vorstellende Form[1]). Das ist ohne Zweifel richtig: Denn die vorstellende Form wird in keiner Weise ein Intelligibeles, kann doch das Besondere als solches nicht intelligibel werden, wohl aber kann dies bei der ihm entsprechenden Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts der Fall sein[2]). Dass die vorstellende Form, wenn sie überhaupt intelligibel wird, es nur deshalb werden kann, weil sich das Intelligibele von ihr in der Seele des aktiven Intellekts befindet, ist klar. Denn wäre nicht das sinnlich Existentiale von der intelligibelen Ordnung abgeleitet, so könnte es kein Intelligibeles werden, wie ja auch die Motive einer technischen Sache nur deshalb begriffen werden, weil sie aus der intelligibelen Ordnung in der Seele des Handwerkers entstehen. Erwähnt dies ja Themistius in seinem Commentare zum Traktat [mit dem Zeichen] λ in der Metaphysik[3]). Obgleich

---

[1]) Nach P. Riv. u. Leipz.; O. korrupt.

[2]) Hier bricht wieder deutlich der logisch irreduktible Charakter des aristotelischen Einzeldings durch.

[3]) Vergl. Landauer, Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum λ paraphrasis, hebr. Text, S. 29: והנה נמצא הידיעה אמנם היא לדבר אחר ר״ל הדבר הידוע והחוש לדבר אחר. והוא המוחש. וכן גם כן המחשבה והשכל ואולם הדברים המושכלים לעצמותם אמנם יושגו השגה. בעבור כי האדם כאשר הרגיש הלובן הנה כבר הרגיש בנפשו שהוא כבר הרגיש הלובן. וכאשר חבין כי הזויות מן המשולש שוות לשתי זויות נצבות הנה כבר חבין והשכיל גם כן שהוא כבר חבין. והנה נאמר גם כן כי הידוע המודע. והמושכל והשכל. בקצת הדברים דבר אחר בעינו. וזה כי החכמות אשר לא יתערב בהם החומר אמנם הם היקש ושכל מבלתי שיהיה המושכל מהם דבר אחר, ולא קצתם נבדל מקצתם בסבת היסוד או שיעור או מדה. אבל צורת המושכל והשכל ילכו יחד והשכל אחד יתחפך על עצמותו ויאמר בשניהם יחד שהוא שכל ומושכל. כי השכל אחד לא יצא מן הדבר המושכל אל זולתו ממה שאינו למטבעו אבל הוא יתחפך על עצמותו. והדבר הנמצא מהם יחד אמנם הוא אחד בלי יסוד כמו האמניות המעשיות כאשר תחלק היסוד מן האומנות לא נמצא זולת צורת האומן ומעשהו. כמו הכסא אשר אינו דבר אחר זולת אומנות הנגר, וכמו שצורת חבריאות גם כן בלתי הגוף אינו דבר זולת מלאכת הרפואה. וכאשר היה אפשר בדברים אשר להם היולי שתושג הידיעה מהם כי הצורה אשר למלאכה והמלאכה אחת בעינה. הנה הדברים אשר לא יתערב בהם ההיולי. והם אשר אין להם חלקים לעצמותם ולא קטרים. לא ימנע מונע משיהיה השכל והמושכל והמחשבה בהם דבר אחד בעינו. הנה כבר התבאר מזה המאמר למי שיכוין ההבנה כי השכל הראשון ישכיל העולם השכלי. וזה שהוא אם היה כאשר השכיל עצמותו השכיל שהוא מה שהוא. הנה כבר השכיל מעצמותו סבת כל הדברים והתחלתם. והתחלה תאמר על הצורה ותאמר על הדבר אשר בגללו ועל אשר הוא התחלת התגועה. כמו שהשכל גם כן מן האדם יאמר שהוא התחלת

nun das Intelligibele in der Seele des aktiven Intellekts unser Intelligibeles ist, brauchen wir doch nicht den aktiven Intellekt zu begreifen — so lange wir nicht alle Intelligibilia und ihre Einheitsseite begriffen haben, das gehört aber zu dem, dessen Möglichkeit noch nicht erwiesen ist. Also ergibt sich offenbar nicht aus jener Prämisse, dass der aktive Intellekt zum Intelligibelen des hylischen wird.

Wenn aber jemand sagen sollte, es sei doch aus jener Prämisse erwiesen, dass der aktive Intellekt unser Intelligibeles werden kann — denn der aktive Intellekt lässt durch die vorstellende Form den hylischen Intellekt bewegen, und deshalb müsste er weit eher ihn selbst bewegen — so erwidern wir ihm, dass diese Eigenschaft der vorstellenden Form nur dank ihrer eigenen Natur in Verbindung mit dem durch den aktiven Intellekt ihm Dargebotenen zukommt, dass also nach Voraufgeschicktem aus diesem Grunde der aktive Intellekt nicht so geartet zu sein braucht, selbst wenn wir schon zugeben, dass die vorstellende Form den hylischen Intellekt in Bewegung setzt. Ferner: der aktive Intellekt erhebt doch nur akzidentell die vorstellende Form zur Bewegerin des hylischen Intellekts, denn der aktive Intellekt wirkt doch nicht (direkt) auf die vorstellende Form ein — gemäss dem Vorausgeschickten — und deshalb braucht auch nicht der aktive Intellekt diese Eigenschaft zu besitzen. Ferner: Nicht die vorstellende Form bewegt den hylischen Intellekt — wie vorausgeschickt wurde — wohl aber der aktive Intellekt durch Vermittelung der vorstellenden Form: was aber durch Vermittelung bewegt, braucht nicht ohne Vermittelung zu bewegen; denn die Eigenwärme bewegt den mit der Hand geworfenen Stein durch die Hand; aber deshalb braucht sie ihn

---

לו על שלשה דרכים. כי הנה פעמים רבות שיהיו אלו השלשה ענינים אשר תאמר עליהם ההתחלה בקצת הדברים ילכו על דבר אחד בעינו כמו מה שימצא בנפש האדם. ואם היה האל ישכיל עצמותו על שהוא צורה לכל לדברים, הנה הוא גם ההתחלה ליושר הדברים הנמצאים וסדרם. והנה השגתו בלי ספק לדברים אשר הוא ההתחלה להם ולישרם וסדרם יהד. Ueber die bei Gersonides erwähnte Bezeichnung: תמכטיום בבאורו למאמר הנרשם באות חלמד ממה שאחר הטבע vergl. Steinschneider, Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen in der Jubelschrift für Zunz S. 24 ff. und S. 34; vergl. auch die Vorrede Landauers, a. a. O. Vergl. ferner Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, S. 175 ff., besonders Paragraph 89; vergl. Arist. Phys. II, 2, 194b; 202a.

nicht durch sich selbst, ohne Vermittelung zu bewegen, dies ist überhaupt nicht möglich [1]). Was sich jedoch aus diesem Argumente ergibt, ist, dass der aktive Intellekt weit eher die Eigenschaft besitzt, den hylischen Intellekt zu bewegen, als das Mittel, durch das er ihn (sc. den hyl. Intellekt) bewegt, nicht aber, dass (sc. tatsächlich) der aktive Intellekt den hylischen ohne Vermittelung der vorstellenden Formen bewegt. Wenn es sich aber so verhält, ist hieraus nicht erwiesen, dass ihn (sc. den akt. Intellekt) der hylische Intellekt ohne die sublunarischen Intelligibilia begreifen kann.

Und nun das vierte der erwähnten Argumente. In ihm kommt folgendes zum Ausdruck: Um sich das Intelligibele anzueignen, bewegt sich der hylische Intellekt von der Potentialität zur Aktualität hin. Was sich aber von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, bewegt sich nur zum Aktualen seiner Gattung hin. Bewegt es sich also zum Erwerb eines Intelligibelen, so ist dies das Intelligibele in actu (sc. dasselbe, das er vorher potentiell besass). Auf diese Art begreift [2]) er das Intelligibele, das der Intellekt selbst ist; denn die Intelligibilia, die er früher durch Vermittelung der vorstellenden Form erwarb, bildeten nur ein potentielles Intelligibeles, da sie doch Universalia sind, das Universale aber ausserhalb der Seele nicht aktuell, sondern potentiell [3]) existiert; er bewegt sich jedoch zuerst zu dem potentiellen Intelligibelen hin, wie sich eben viele Dinge zu den ihnen entsprechenden potentiellen Vollkommenheiten durch Vermittelung anderer Vollkommenheiten hinbewegen (sc. obgleich sie zu ihnen direkt gelangen könnten). — Diese Ausführungen sind gleichfalls falsch; denn es ist ja erwiesen, dass die Intelligibilia keine Universalia sind und nicht auf ausserseelischen Individuen beruhen, wie dies nach jener Meinung angenommen wird. Wenn nun jene Individuen, welche das Universale umfasst [4]), potentiell existieren, so braucht doch nicht ihr Intelligibeles ein Intelligibeles in potentia zu sein, wohl aber ist ihr Intelligibeles ein solches in actu, weil es nur dank seiner intellektuellen Substanz in der Seele des aktiven Intel-

---

[1]) S. Mscr. [2]) Riv. u. Leipz. חנה ישיג המושכל, bei P. u. O. fehlt ישיג.
[3]) Nach P.; bei O. Riv. u. Leipz. nicht בפועל, sondern einfach כי אם בכח.
[4]) Bei O. fälschlich יכיר statt יקיף.

lekts existiert, wie das im Vorhergehenden erwiesen wurde. Man kann ferner sagen: Es ist nicht richtig, dass alles, was sich von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, sich nur zu dem vollständigen Aktualen seiner Gattung hinbewegt. Wahr ist vielmehr nur, dass das von der Potentialität zur Aktualität sich Hinbewegende zu jenem vollkommenen Aktualen gelangt, das zu seiner Potentialität im Verhältnis steht, das ist nämlich jene Sache, um derentwillen seine ganze Bewegung stattfindet, denn wenn seiner Bewegung[1]) auf diese Art keine Vollkommenheit entspräche, wäre seine Bewegung völlig zwecklos. Würde es sich nämlich nicht zu einer Vollkommenheit um der anderen Vollkommenheit willen hinbewegen, — und[2]) es gibt keine Vollkommenheit, die nicht in der Bewegung um einer andern willen stattfindet — so wäre diese[3]) Bewegung zwecklos. Nun ergibt sich freilich nicht, dass die letzte Vollkommenheit in dieser Bewegung substantiell (sc. generell) nicht um einer andern Sache willen stattfindet[4]), das ist überaus klar, wohl aber ergibt sich, dass die Vollkommenheit in dieser Bewegung nicht wegen einer anderen Sache stattfindet (sc. diese Bewegung steht korrelativ nicht zu einer anderen im Verhältnis). Wenn es sich aber so verhält, dann ist offenbar nicht unmöglich, dass sich die betreffende Sache in dieser Bewegung zu einem vollendeten Aktus hinbewegt, und zwar ist dies der Fall, obgleich er (sc. der Aktus) an sich teils potentiell teils aktuell ist. Aus demselben Grunde gibt es viele von der Potentialität zur Aktualität sich hinbewegende Dinge, die in einem medialen Verhältnis zwischen Potentialität und Aktualität verharren. So ist es bei vielen entstehenden Dingen der Fall, die sich zum Empfange einer solchen Form veranlasst sehen, welche in bestimmter Weise bald eine Potentialität, bald eine Aktualität involviert, und zwar sind dies mit Ausnahme des Menschen alle entstehenden Dinge. Denn nur die menschliche Form ist ein vollkommener Aktus,

---

[1]) Der Text nur bei P. richtig: . . . שאם לא היה לתנועתו שלמות בזה התואר. bei O. u. Riv. findet sich die Lesart: . . . שאם לא היתה כל תנועתו שלמות.

[2]) Bei P. fehlt die Parenthese; ebenso bei Parma.

[3]) P. falsch: לזולת statt: לזאת (s. O., Parma, Riv. Leipzig).

[4]) sc. sie wäre absolut und stände nicht in korrelativem Verhältnis zu ner andern Bewegung, weil sie den Abschluss der Vollkommenheit bildet.

während die übrigen Formen ein Mediales zwischen vollkommener Potentialität und vollkommener Aktualität bilden, da sie nach der menschlichen Form hin gravitieren. Wenn es sich aber so verhält, ergibt sich nicht, dass der hylische Intellekt bei seinem Streben nach der Erlangung jener Intelligibilia, die teils potentiell teils aktuell sind, zu jenen Intelligibilien hinneigt, welche ausschliesslich aktuell sind[1]). Dass aber die Intelligibilia — gemäss ihrer Annahme — teils aktuell teils potentiell sind, ist erwiesen. Da sich doch der hylische Intellekt in ihnen substantiell[2]) von der Potentialität zur Aktualität hinbewegt, müssen sie auch in[3]) bestimmter Weise aktuell sein. Wenn es sich aber so verhält, ergibt sich aus keinem der Argumente, dass der hylische Intellekt den aktiven begreift, und deshalb wird durch keines dieser Argumente die Ansicht des Alfarâbi beseitigt[4]).

Nun zu jenem Argumente, mit welchem man den Satz bestätigt: Durch das Begreifen des aktiven Intellekts wird der hylische Intellekt ewig. Damit behaupten sie nämlich folgendes: Da dieses Intelligibele (sc. der akt. Intellekt) an sich nicht entsteht, so darf auch nicht der hylische Intellekt, wenn er es begreift, vergänglich sein, wohl aber wird er ewig, weil doch der aktive Intellekt, zu welchem er selbst geworden ist[5]), ewig ist. — Dieses Argument widerspricht ihrer Annahme, dass alles Entstehende vergeht. Denn wenn auch das Intelligibele nicht an sich durch das Begreifen seitens des hylischen Intellekts entsteht, entsteht es doch im hylischen Intellekt und muss gerade nach ihrer Annahme insofern vergehen, als es (im hylischen Intellekt) entsteht, ich meine, insofern die Form aus dem hylischen Intellekte schwindet, wenn auch nicht an sich, und das ist selbstverständlich. So nimmt Alfarâbi auf ihre Annahme

---

[1]) Nach O. u. P. Riv. u. Leipzig: שיתנועע אל המושכל אשר הוא פועל גמור

[2]) „Substantiell" — בעצם — fehlt bei P.

[3]) O. hat folgende Lesart: מתנועע בהם עצם מחכח אל הפועל ולזה יחויב שיהיו פועל מה. bei P. u. Riv. fehlt עצם. statt שיהיו lesen P. u. R.: שיהיה.

[4]) Nach Alfarabis Grundsatz: Das Entstandene kann nicht ewig werden ist die Unsterblichkeit des hylischen Intellekts bezw. die coniunctio intellectus ausgeschlossen. Vergl. S. 172, Anm. '.

[5]) Nach P. u. O. Bei Riv. Leipz. fehlt שב.

weit mehr Bedacht als sie selbst. Bei Gott! Sie müssten denn sagen, der hylische Intellekt sei mit dem aktiven identisch, nur könne er sich selbst so lange nicht begreifen, als er mit uns verknüpft ist — wie dies nämlich Averroes in einigen seiner Abhandlungen und in seinen Kommentaren zum Buche der Seele und der Metaphysik annimmt. Indessen haben wir ja früher erwiesen, was für Absurditäten sich aus solcher Annahme ergeben.

Und nun zu Avicenna, der mit Hilfe des ersten der Argumente seine Ansicht bestätigt, dass die Intelligibilia weder entstehen noch vergehen. Er sagt darin folgendes: Da doch jedes einzelne der Intelligibilia mit dem identisch ist, was von ihnen im hylischen Intellekte existiert, müssen sie separat sein; denn wären sie hylisch, so müsste ihr Intelligibeles anders als ihr Existentiales sein. Sind sie aber separat, so sind sie unbedingt erhaben über Entstehen und Vergehen. — Ich behaupte nun: Was sich aus diesem Argumente ergibt, ist der separate Charakter der Intelligibilia; was sich aber nicht ergibt, ist ihr Nichtentstehen; denn es ist nicht erwiesen, dass das Separate nicht so entstehen kann, wie die Intelligibilia im hylischen Intellekte entstehen. Ein solches Entstehen ist nämlich homonym mit jenem Entstehen, von welchem Aristoteles (M. Z, 9) erwiesen hat, dass es sich nicht an der Form an sich vollzieht. Zwar hat er dies nicht vollständig klargelegt, aber vielleicht verhält es sich so, wie es nachher erwiesen wird. Ueberhaupt müssen unsere wahren Kenntnisse der Dinge auf das Existentiale zurückgehen; wir dürfen also nicht das Existentiale leugnen, um unsere Kenntnis der Dinge zu behaupten. Wenn es sich aber so verhält, müssen die Intelligibilia separat sein (sc. trotz ihrer Beziehung zum Existentialen bezw. wegen dieser Beziehung). Dass sie nun in bestimmter Weise entstehen, ist klar, denn es ist nicht unmöglich, dass das Separate in bestimmter Weise entsteht, dies wird sich erst aus dem Folgenden erweisen lassen. Es ist auch nicht unmöglich, dass die Meinung Avicennas in seinem Satze von dem Nichtentstehen (sc. der Intelligibilia) durch folgende Alternative zu erklären ist: Entweder er meint, dass sie nicht im hylischen Intellekte entstehen, vielmehr ständig in ihm in actu sind, oder er meint, dass sie nicht an sich entstehen, wohl aber im

hylischen Intellekte. Meint er nun, dass sie nicht im hylischen Intellekte entstehen, so ist die Absurdität aus dem Vorhergehenden erwiesen. Meint er aber, dass sie nicht an sich entstehen, wohl aber im hylischen Intellekte, so muss der erworbene Intellekt vergehen, das ist aber das Gegenteil seiner Annahme. Er gibt nämlich zu, dass alles Entstehende vergeht, also müssen die Intelligibilia seitens ihrer Entstehung in ihm (sc. dem hylischen Intellekte) vergehen, also muss der erworbene Intellekt vergehen. Hierzu behaupten wir nun: Offenbar ergibt sich ja aus den übrigen Argumenten, mit welchen Avicenna seine Ansicht von dem Nichtentstehen und Nichtvergehen der Intelligibilia bestätigt, dass sie separat sind; dies geht aus unseren Bemerkungen zu jenen Argumenten hervor. Aber deshalb ergibt sich nicht hieraus, dass sie in keiner Weise entstanden sind, wie wir dies auch in jenen Argumenten anführten, sodass jede weitere Erörterung hierüber überflüssig ist [1]).

Wenn jedoch Alfarâbi die Entstehung des hylischen Intellektes behauptet, so ergibt sich dies offenbar aus dem Vorhergehenden. Wenn er aber auf Grund des ersten der von uns erwähnten Argumente den Satz erhärtet, dass der hylische Intellekt den aktiven nicht begreifen könne, indem er nämlich mit Bezug hierauf (sc. das Argument) behauptet, dass infolge dieser Annahme das Bewirkte mit dem Wirkenden identisch werde, was aber bei der zwischen Ursache und Wirkung herrschenden Kontradiktion nicht möglich sei — so behaupte ich, dass auch dies nicht richtig ist. Vollzieht nämlich die Ursache durch die Wirkung einen vollkommenen Aktus, so stiftet sie zwischen ihr (sc. der Wirkung) und sich selbst eine Aehnlichkeit. Wirkt beispielsweise das Feuer auf den zu erwärmenden Gegenstand richtig ein, so macht es diesen selbst zu Feuer, solange es nicht von der Natur der seine Wirkung empfangenden Materie daran gehindert wird. Wenn nun eine hylische Form eine andere auf ihrer Stufe hervorbringt, so müsste dies auch die separate Form können, wenn sie nicht von der Natur des ihre Wirkung Empfangenden behindert würde, denn ihre Wirkung ist weit stärker und gewaltiger.

---

[2]) In P. 722 fehlen die Worte: אבל לא יחויב מפני זה בהן שתהיינה בלתי הוות בשום צד מפני התדוש כמו שזכרנו בטענות ההן. Zur Sache: S. S. 105, 120 ff.

Und weil die separate Form, sobald sie eine andere auf ihrer Stufe hervorbringt, mit dieser Form eine numerische Einheit bildet, — denn die in ihrem Wesen miteinander übereinstimmenden separaten Dinge stehen ausserhalb aller Zählbarkeit — ist erwiesen, dass Ursache und Wirkung bei separaten Dingen eine Einheit bilden können, es müsste denn die Natur des Bewirkten dies verhindern, ich meine, dass es die Wirkung seiner Ursache nicht völlig aufnehmen kann, das geht aber aus Alfarâbis Worten nicht hervor. Und ferner: Es wäre sicher bei dem in bestimmter Weise herrschenden kontradiktorischen Verhältnisse zwischen Wirkung und Ursache die Einheitsbildung unmöglich, wenn wir annähmen, dass das Bewirkte gleichzeitig beide Seinsweisen aufnehmen könnte [1]). Nehmen wir dies aber nicht an, so ist es nicht unmöglich; denn das Bewirkte kann sich die Existenzweise des Wirkenden aneignen, nachdem es sich die Existenzweise des Bewirkten angeeignet hat; wie es auch nicht unmöglich ist, dass ein Körper warm wird, nachdem er vorher kalt war; das ist selbstverständlich. — Wenn er jedoch im Sinne des zweiten der Argumente behauptet, der hylische Intellekt könne deshalb nicht den aktiven Intellekt begreifen, weil sonst das Entstandene zum Ewigen wird — so ist auch dieses nicht richtig; denn es ergibt sich nicht aus dieser Annahme, dass das Entstandene ewig wird. Das Intelligibele nämlich, welches der hylische Intellekt durch sein Begreifen des aktiven erwirbt, entsteht zwar nicht aus sich selbst, wohl aber im hylischen Intellekte. Nehmen wir nun an, dass alles Entstehende vergeht, so schwindet das Intelligibele wohl aus dem hylischen Intellekte, wenn es auch an sich nicht untergehen kann. Dies ist aber keine Absurdität; denn es ist erwiesen, dass sein Schwinden aus dem hylischen Intellekte nicht unmöglich ist, wenn es auch an sich nicht untergehen kann. Also ist klargelegt, dass sich durch keines der Argumente die Ansichten jener als absurd erweisen, die das Begreifen des aktiven Intellektes durch den hylischen für möglich halten.

---

[1]) Hier hat Leipzig gegen Riv. u. die Hdschr. einen sinnentstellenden Fehler, indem es vor יהיה העלול — שלא setzt. Der Text ist freilich auch bei Riv., P. und O. korrupt. Die beste Lesart bietet jedoch Riva, wenn nach dem zweiten אם הנחנו ein יהיה שלא gesetzt wird. Sachlich handelt es sich darum, dass die Simultaneität durch Succession ersetzt wird.

Elfter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren über die Unsterblichkeit angeführt und den Nachweis dafür erbracht haben, dass auch nicht eine der Ansichten so richtig ist, wie sie von ihrem Vertreter formuliert und bewiesen wird, und auch keineswegs die dagegen streitenden Ansichten beseitigt werden, so müssen wir nunmehr die Sache selbst untersuchen, bis wir unter diesen Ansichten die richtige ermittelt haben. Nun dürfen wir freilich nicht übersehen, dass ja aus den von uns angeführten Argumenten hervorgeht: 1. die Intelligibilia entstehen im hylischen Intellekte, 2. der erworbene Intellekt ist separat. Ergibt sich nun auch, dass alles Entstehende vergeht, wie dies aus den Darlegungen im Buche περὶ οὐρανοῦ[1]) hervorgeht, so kann es überhaupt keine Unsterblichkeit der Seele geben, wie dies auch Alfarâbi[2]) annimmt.

---

[1]) De coelo I, 12, 8: Ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. Ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· εἰ γὰρ γενητόν, ἔσται δυνατὸν χρόνον τινὰ μὴ εἶναι. Φθαρτὸν μὲν γάρ ἐστι τὸ πρότερον μὲν ὄν, νῦν δὲ μὴ ὄν ἢ ἐνδεχόμενόν ποτε ὕστερον μὴ εἶναι· γενητὸν δὲ ὃ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἐν ᾧ χρόνῳ δυνατὸν τὸ ἀεὶ ὄν.

[2]) Philosophische Abhandlungen a. a. O. S. 19:

وافلاطون بيّن فى كتابه المعروف بفادن ان التعلّم تذكّر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى امر المساوى والمساواة وان المساواة هى التى تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها مما يكون مساوية لغيرها متى احسّ بها الانسان تذكّر المساواة التى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتى فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس والله اعلم وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ..

Die hier von Alfarâbi zurückgewiesene Interpretation des Phaedon begegnet uns bei Avicenna (Psychologie a. a. O. 10. cap.), wobei besonders die auch von Gersonides rezipierte erkenntniskritische Begründung der Unsterblichkeit auffällt. Hier sieht man deutlich, dass sich allem Aristotelismus zum Trotze ein gut Stück des reinen Platonismus in der arabisch-jüdischen Scholastik erhalten hat. Vgl. hierzu besonders folgende

Also müssen wir untersuchen, ob alles Entstandene vergehen oder nicht vergehen muss. Und wenn wir ermittelt haben, dass sich dies nicht ergibt (sc. der Untergang des Entstehenden), müssen wir untersuchen, ob dieses (sc. das hier in Frage stehende) Entstandene untergehen muss, das heisst das vom hylischen Intellekt erworbene Intelligibele, oder ob dessen Untergang nicht möglich ist, oder ob etwas Bestimmtes in ihm untergeht und etwas nicht untergeht.

Wir behaupten nun: Aus unserer in diesem Buche geführten Untersuchung über die Entstehung der Welt und ihre Anfangs-

---

Ausführungen (Landauer S. 416, a. a. O): „Also nicht jedes Urteil, das wir bei den Dingen durch die sinnliche Wahrnehmung finden, ist für Alles, was wir wahrgenommen und was wir noch nicht wahrgenommen, massgebend, sondern das, was wir noch nicht wahrgenommen haben, kann zu dem Wahrgenommenen in Widerspruch stehen. Daher kann unsere Vorstellung, dass das Ganze grösser sei als der Theil, nicht davon herrühren, dass wir bei jedem Theil und jedem Ganzen das erprobt, da das keine Sicherheit gewährt, dass nicht doch ein Ganzes und ein Theil ein entgegengesetztes Verhältnis haben. Ebenso verhält es sich mit dem Satze, dass zwei Gegensätze in einem Objekt nicht vereinigt sein können, und dass zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, unter einander gleich sind; ebenso damit, dass wir Beweise, wenn sie richtig sind, für wahr halten. Der Glaube an deren Richtigkeit kann nicht durch das Studium erfolgen, sonst müsste das ins Unendliche gehen, kann aber auch der sinnlichen Wahrnehmung nicht entnommen sein aus dem erwähnten Grunde . . . Wenn aber der Umstand, dass die vernünftige Seele eine Vorstellung von den Denkformen erhält, zu ihrer Vollkommenheit beiträgt, und wenn das durch die Verbindung mit dieser Substanz [sc. der Emanation] zu stande kömmt, die körperlichen Beschäftigungen aber . . . diese Kraft von der Verbindung mit ihr zurückhalten: so wird sie zu ihr nur dann gelangen, wenn sie sich von allen diesen Kräften trennt und sie verlässt. Nichts hindert sie an der dauernden Verbindung als der Körper. Wenn sie sich also (sc. die Seele) von dem Körper trennt, wird sie unaufhörlich mit dem Urheber ihrer Vollkommenheit verbunden und verknüpft sein. Was aber mit dem Urheber seiner Vervollkommnung verbunden und verknüpft ist, kann sicher vor dem Untergang sein, zumal wenn es, trotz der Trennung von ihm, nicht zu Grunde geht." So trifft schon auf Avicenna und Gersonides jenes Wort zu, das Cassirer (Das Erkenntnisproblem I, 100) auf Marsilius Ficinus geprägt hat: „Der Gedanke der Unsterblichkeit wird zum Vehikel für die Entdeckung der Ursprünglichkeit der Denkfunktion und für ihre scharfe Abgrenzung gegen die unmittelbare sinnliche Empfindung und Wahrnehmung". S. auch Endnote B. Alfarâbi, Hauptfragen, XII.

losigkeit erhellt ja, dass sich aus des Aristoteles Darlegung in seinem Buche περὶ οὐρανοῦ die Vergänglichkeit des Entstandenen nicht ergibt; mithin kann auf Grund dieser Darlegung die Unsterblichkeit der Seele nicht bestritten werden. Wenn es sich aber so verhält, müssen wir dieses (sc. in Frage stehende) Entstehen untersuchen, d. h. also den vom hylischen Intellekt erworbenen Intellekt (sc. den Inbegriff der erworbenen Intelligibilia), ob er also vergänglich oder nicht vergänglich ist, oder ob nur ein bestimmter Teil von ihm vergänglich ist, wie etwa die sublunarischen Intelligibilia, oder ob ein bestimmter Teil von ihnen unvergänglich ist, wie sein (sc. dem hylischen Intellekte zugehörig) Intelligibeles von den separaten Dingen, die doch an sich Intellekt sind, wie es die Früheren behaupten.

Wir behaupten nun: Erwiesenermassen ist der erworbene Intellekt jene Vollkommenheit, die durch den aktiven Intellekt im hylischen realisiert wird. Diese Vollkommenheit hat zwei Arten: die eine heisst Vorstellung, die andere Verifikation.

Was nun die Vorstellung betrifft, so hat diese gar keine grundlegende Beziehung zu[1]) ausserseelischen Gegenständen, wie dies aus ihrem Wesen ersichtlich ist, wohl aber ist sie die Kenntnis der Ordnung an sich in der Seele des aktiven Intellekts. Dagegen hat die Verifikation eine solche Beziehung zu ausserseelischen Gegenständen, wie unser Spruch: Jedes Lebewesen empfindet. Diese Beziehung aber besitzt sie akzidentell, insofern sie sich (sc. die Verifikation) aus Intellekt und sinnlicher Wahrnehmung zusammensetzt. Wenn es sich aber so verhält, ist die Vollkommenheit, die sich durch ihn[2]) (sc. den aktiven Intellekt) im (hylischen) Intellekte realisiert, einzig und allein die Vorstellung, denn sie beruht auf keinem der ausserseelischen Individuen, wie etwa die durch den Gesichtssinn realisierte Form, so wir eine Sache[3]) als süss beurteilen, weil wir sie durch den Gesichtssinn als goldgelb empfunden haben, das Goldgelbe, nicht aber das Süsse ist. (Bei der Verifikation entspricht jedem Begriffe ein sinnliches Substrat; dagegen ist jedes Urteil

---

[1]) P. 722 falsch. אבל — statt אל.

[2]) P. ממנה ORL. ממנו.

[3]) P. ממקרה — ORL ברבר — richtig. Zur Sache: S. S. 48 und Anm. 8.

über Begriffe ohne direktes sinnliches Substrat nicht mehr als Verifikation zu bezeichnen; dem Urteile selbst liegt hier das Gesetz der formalen Zweckmässigkeit zu grunde, insofern sich im Honig „goldgelb“ und „süss“ teleologisch auf assoziativer Grundlage vereinigen.) Wenn dies aber feststeht, so ist offenbar der erworbene Intellekt mit der Ordnung der sublunarischen Dinge im aktiven Intellekt identisch. (Demnach sind die unter teleologischer Norm geordneten Verstandesbegriffe als Inhalt der göttlichen Ordnung oder der Ordnung im aktiven Intellekt anzusprechen).

Dasselbe haben wir ja auch im Vorhergehenden erwiesen, dass nämlich das Intelligibele der Sublunaria in der Seele des aktiven Intellekts mit dem von uns durch den hylischen Intellekt Perzipierten identisch ist, nicht aber mit den vorstellenden Formen (sc. es muss besonders auf den prinzipiellen Unterschied zwischen ציור und צורות הדמיונות hingewiesen werden), denn der Natur der vorstellenden Formen widerspricht der Charakter des Intelligibelen, selbst wenn sie zum Erwerb der Intelligibilia behilflich sind [1]). Wenn dies aber feststeht, so ergibt sich

---

[1]) Die von Gersonides betonte Unterscheidung zwischen ציור-Form und צורה הדמיונית-vorstellender Form beruht auf der Voraussetzung, dass zwischen teleologischer Verifikation und sinnlicher Wahrnehmung keine Identität herrschen darf. Man könnte glauben, dass dies hier deshalb ausdrücklich hervorgehoben wird, weil der Unterschied zwischen beiden Erkenntnisinstanzen nur problematisch ist: Bilden doch die Sinneswahrnehmungen, soweit es sich um Farbe, Geschmack und Gehör handelt, nur Abstraktionen von teleologisch erfassten Gegenständen des naturwissenschaftlichen Problemkomplexes, deren Subsumierung unter eine höhere, d. h. an Inhalt ärmere Form, nur eine graduelle Differenz bedeutet; kann ja selbst ihre Hinausführung in die Sphäre ethischer Teleologie noch kein Ausscheiden aus dem Kreise naturwissenschaftlicher Probleme bedingen, da für Gersonides im Anschluss an Aristoteles die ethische Teleologie keinen immanenten Prozess des Erkennens, sondern einen solchen der Natur, des denkfremden, ontologischen Seins, darstellt. — Indessen dürfte diese Vermutung verfehlt sein. Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Polemik gegen Averroes. Nach S. 60, Anm. 6 unserer Abhandlung sieht Averroes in den „formae imaginatae“ die Vermittelungsinstanzen zwischen den Individuen und dem aktiven Intellekte. Diese „Vorstellungsformen“ werden von dem aktiven Intellekte „bewegt“ d. h. aktualisiert und dadurch ihm assimiliert. So fällt also bei Averroes in dem Erkenntnisprozesse das teleologische Motiv gänzlich aus, weil der aktive Intellekt nur als Urbeweger und nicht als Urzweck wirkt. Damit wird die

hieraus die Ewigkeit des erworbenen Intellekts; denn was er an Intelligibilien begreift, ist mit dem Intellekte an sich in der Seele des aktiven Intellekts identisch. Es lässt sich aber noch in vollkommenerer Weise zeigen, dass der erworbene Intellekt ewig ist. Der erworbene Intellekt ist doch unhylisch; für das Unhylische aber gibt es keinen Grund des Vergehens. Was aber keinen Grund zum Vergehen aufweist, das kann nicht vergehen, also ergibt sich aus diesem zusammengesetzten Schlusse, dass der erworbene Intellekt ewig ist. Was nun die erste dieser Prämissen anbetrifft, (sc. der erworbene Intellekt ist unhylisch), so ist sie aus dem Vorhergehenden erwiesen. Und die dritte dieser Prämissen (sc. was keine Motive der Vergänglichkeit enthält, ist unvergänglich) ist selbstverständlich. Denn die Beziehung einer Sache zu ihren Motiven ist notwendig, und deshalb gibt es nichts ohne Motive.

Was jedoch die zweite der Prämissen betrifft, nach welcher das Unhylische keine Motive seiner Vergänglichkeit enthält, so bedarf diese des Beweises. Wir behaupten nun: Sowohl in der Physik (I,9) als auch in der Metaphysik (VII,10) wurde erwiesen, dass die Dinge nur mit Bezug auf die Materie, nicht mit Bezug auf die Form untergehen; denn von der Form ressortiert die Existenz und das Gute (sc. das Zweckmässige), und sie behütet die Existenz der Sache als des Formträgers in jeder möglichen Weise; die Materie jedoch ist der Grund der Vergänglichkeit und des Bösen, da sie der Form nicht gehorcht, wie dies im 4. Buche

---

teleologische Einheit durch die physikalische ersetzt, und die Funktion des ethischen Willens ausgeschaltet. Weil aber Gersonides diesen physischen Pantheismus bestreitet, muss er mit Entschiedenheit den Unterschied zwischen Form — ציור — und vorstellender Form — צורה הדמיונית — hervorheben. Siehe auch Endnote B. Man darf freilich nicht übersehen, dass Averroes auch der causa finalis das Wort redet; polemisiert er doch wiederholt gegen Alfarâbi, der die causa finalis ausscheidet. Da aber Averroes auch die causa efficiens als berechtigt anerkennt, muss Gersonides von seinem formalen teleologischen Standpunkte aus auch gegen Averroes Front machen. (Vergl. Hercz, S. 23, Anm. 86, S. 37, Anm. 58). Die „vorst. Form" ist also die psychologische Fassung der metaphysischen Intelligibilia, die Ewigkeit des erworbenen Intellekts mithin nur eine Wiederholung der Lehre von der Priorität des ethischen Geistes. (S. Nusprobl. S. 168)

der Meteore erwiesen ist[1]), d. h. eine Sache geht dann unter, wenn die affizierten Kräfte stärker sind als die affizierenden. Wenn es sich aber so verhält, dass also die Materie den Untergang bedingt, das Unhylische aber keine Materie hat, so kann offenbar das Unhylische keine Motive seiner Vergänglichkeit aufweisen. Indessen ist auf Grund zweier von den Früheren erwähnten Argumente anzunehmen, dass der erworbene Intellekt vergänglich ist. Das eine Argument ist dies: da die Existenz des erworbenen Intellekts im hylischen Intellekte mit physischen Perzeptionen (sc. solchen, die auf Physis beruhen) zusammenhängen, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde, die physischen Perzeptionen aber alle vergänglich sind, so muss auch der erworbene Intellekt vergänglich sein; denn wenn etwas an der Existenz des erworbenen Intellekts vergänglich ist, so ist es nur von dieser Seite aus (sc. der physischen Perzeptionen); also muss der erworbene Intellekt vergänglich sein. Das zweite Argument ist dies: der Intellekt bildet die Vollendung der menschlichen Seele; geht also die Seele unter, so müssen auch ihr Besitz und ihre Vollendung untergehen.

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Arguments nicht schwierig ist. Nämlich: In Wirklichkeit verschwindet das Verursachte bei dem Wegfall der Ursache, sobald das Verursachte innerhalb jener Ursache seinen Bestand hat, und das ist nur dann der Fall, wenn jene Ursache substantiell vorherrscht. Die physischen Perzeptionen jedoch bilden für die Existenz des

[1]) Meteorologicorum lib. IV. c. I ff.: Ἐπεὶ δὲ τέτταρα διώρισται αἴτια τῶν στοιχείων, τούτων δὲ κατὰ τὰς συζυγίας καὶ τὰ στοιχεῖα τέτταρα συμβέβηκεν εἶναι, ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, τὰ δὲ δύο παθητικά, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν· . . . Πρῶτον μὲν οὖν καθόλου ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ ἡ φυσικὴ μεταβολὴ τούτων τῶν δυνάμεών ἐστιν ἔργον, καὶ ἡ αντικειμένη φθορὰ κατὰ φύσιν. Αὗται μὲν οὖν τοῖς τε φυτοῖς ὑπάρχουσι καὶ ζῴοις καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτῶν. Ἔστι δ' ἡ ἁπλῆ καὶ φυσικὴ γένεσις μεταβολὴ ὑπὸ τούτων δυνάμεων, ὅταν ἔχωσι λόγον, ἐκ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ἑκάστῃ φύσει· αὗται δ' εἰσὶν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις παθητικαί. Γενῶσι δὲ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν κρατοῦντα τῆς ὕλης· ὅταν δὲ μὴ κρατῇ, κατα μέρος μὲν μώλυσις καὶ ἀπεψία γίνεται. Τῇ δ' ἁπλῇ γενέσει ἐναντίον μάλιστα κοινὸν σῆψις· πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν φθορὰ εἰς τοῦθ' ὁδός ἐστιν, οἷον γῆρας καὶ αὔανσις.

erworbenen Intellekts nur akzidentell, nicht substantiell die Ursache, denn die substantielle Ursache seiner Existenz ist die intelligibele Ordnung in der Seele des aktiven Intellekts, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde.[1]) Und ferner: Wenn

---

[1]) Würde Gersonides für den ewigen Bestand der von den Einzelindividuen erworbenen Intelligibilia nur den metaphysischen Beweis der Emanationstheorie: Herabströmen der Intelligibilia aus dem aktiven Intellekte — besitzen, so müsste er einfach als Parteigänger des averroistischen Pantheismus angesprochen werden. Insbesondere würde der hylische Intellekt der Individuen gänzlich seiner spezifischen Funktion enthoben sein. Das Individuum würde dann nur das völlig passive Durchgangsstadium der emanierten Intelligibilia darstellen, wobei es fraglich ist, ob dann noch überhaupt die Bildung der Einzelseele als das Aggregat bestimmter Intelligibilia möglich ist. Das Unzureichende und Unzulängliche dieser Ansicht scheint Gersonides selbst zu fühlen, wenn er in den folgenden Ausführungen seinem metaphysischen Beweise einen psychologischen folgen lässt, indem er auf den Bestand der Intelligibilia — selbst bei Wegfall der sinnlichen Funktionsfähigkeit — hinweist. Aber auch bei dem psychologischen Beweise beruhigt er sich nicht. Vielmehr ergänzt er diesen durch den historischen, indem er sich auf den consensus omnium als das Analogon einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis beruft: כאלו מבע האמת בעצמו הכריחם על זה „als hätte sie die Natur der Wahrheit selbst gleichsam hierzu gezwungen". Indessen liegt in dem consensus omnium nicht nur der Ausdruck eines historisch psychologischen Faktums, sondern weit eher eine bestimmte idealistische Forderung. Gewiss hatte Gersonides die Autonomie der Vernunft, ihren überempirischen Aprioricharakter, direkt noch nicht erreicht, da er den spontanen Charakter der menschlichen Vernunft, der in den Bewusstseinsfunktionen sich manifestierenden Intelligibilienbildung, auf nichtgeometrischem Gebiete ausser Betracht lässt. Aber indirekt liegt die Autonomie zweifellos seiner Fassung des consensus-Begriffes zu Grunde. Betätigt sich doch bei Gersonides der consensus-Charakter darin, dass der eine Forscher die Ergebnisse seines Vorgängers voraussetzt; und es ist bezeichnend, dass gerade die Mathematik als Forschungstypus figuriert: אבל ישיגו שהמחבר הספר כבר ביארם [„Haben die Gelehrten späterer Zeiten die Intelligibilia früherer Zeiten vergessen], so begreifen sie doch, dass sie ja der Autor erwiesen hat (sc. und bauen auf ihnen weiter)." Damit ist ausgesprochen, dass der consensus nichts anderes als die Kontinuität des Denkens bedeutet, die sich nicht so sehr in der ewigen Existenz der Intelligibilia als vielmehr in der Existenz ihres dauernden Zusammenhanges, ihrer intelligibelen, ewig neu zu konstituierenden methodischen Einheit bewährt. So ist aus der Transzendenz der subjektiven Unsterblichkeit die Immanenz des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens geworden. — Es soll hiermit nicht behauptet

wir schon zugeben, dass die physischen Perzeptionen die Ursache für die im hylischen Intellekte vorhandene intelligibele Ordnung [1]) bilden, so sind sie wohl die Ursache für die Realisation des Wissens, nicht aber für die Existenz ihrer intelligibelen Ordnung [2]). Ja, es verhält sich gerade umgekehrt: die Existenz der intelligibelen Ordnung bewirkt ihre Existenz, denn die Existenz des Intelligibelen in der Seele des aktiven Intellekts ist die Ursache für die Existenz der vorhandenen Dinge. Mithin braucht auch die von ihnen sich realisierende Ordnung nicht unterzugehen, wenn sie (sc. die vorhandenen Dinge) untergehen; denn ihre [3]) Existenz (sc. der intelligibelen Ordnung) beruht nicht auf ihnen. Was aber an ihrem Untergange partizipieren muss, ist das Erwerben der Kenntnisse, ich meine, der hylische Intellekt kann bei Verlust der physischen Perzeptionen keine Kenntnisse mehr erwerben, das ist selbstverständlich.[4]) Dies erhellt auch aus folgendem: Nehmen wir an, es lässt jemand spontan ein Gerät entstehen, ein anderer sieht dieses Gerät, und auf Grund der Empfindung davon (sc. besser Wahrnehmung) begreift er die entsprechende Ordnung in der Seele seines Erzeugers; nachher aber kommt dieses

---

werden, dass sich Gersonides dieser idealistischen Konsequenz stets bewusst war, aber es genügt doch zur Charakteristik seines philosophischen Standpunktes, dass er zu dessen Behauptung unbedingt auf die Methode idealistischer Deduktion zurückgreifen musste. So ist auch hier jedes Hinausschreiten über Aristoteles ein Zurückgehen auf Plato.

[1]) Nach Ms. O., bei P. findet sich die Lesart: שתם סבה אל מציאות אלו המושכלות בשכל ההיולני.

[2]) Man könnte hier leicht zu der Annahme kommen, dass schon Gers. den Unterschied zwischen psychologischer Entwickelung und logischer Wertung kannte; in Wahrheit handelt es sich aber um das post rem und in re d. h. also um den Unterschied zwischen Bewusstheit der Ordnung und der Ordnung selbst. Vergl. Averroes, Metaphys. a. a. O. S. 179 ff.

[3]) P. falsch: מציאותם.

[4]) Was hier Gersonides ausführt, ist zweifellos richtig. Nur darf man nicht übersehen, dass die intelligibele Ordnung auch ohne hylische Perzeption existiert hat, und deshalb die ganze noetische Funktion des Menschen für die Wissenschaft und Kultur überflüssig ist. Hier zeigt sich wieder einmal die auf falschem Platonismus beruhende Verfehltheit einer intelligibelen Präexistenz, die im Grunde genommen eine Verwechslung des logischen Prius mit dem chronologischen bedeutet. Vergl. Averroes, a. a. O.

Gerät abhanden. Dann ist aber erwiesen, dass trotz der Abwesenheit des Geräts in dem zweiten Manne die Kenntnis (sc. des Geräts) nicht zu schwinden braucht; denn das Gerät bedingt wohl den Erwerb seiner Kenntnis, nicht aber seine ihm entsprechende intelligibele Ordnung.

Nun könnte aber jemand zweifeln und sagen: Es scheint doch, als ob die Existenz der vorstellenden Formen auch in dem Bestand der Intelligibilia eine Spur [1]) hinterliesse. Sehen wir doch, dass die Menschen bei Verlust ihres Vorstellungsbildes auch der Intelligibilia verlustig gehen; andererseits entsinnen[2]) sie sich nur dann des Intelligibelen, wenn sie sich zuerst der vorstellenden Form erinnern, welche sie zu dem Intelligibelen gelangen[3]) liess. Ist dies der Fall, dass nämlich die vorstellenden Formen auch in dem Bestand der Intelligibilia eine Spur hinterlassen, so müssen offenbar beim Schwinden der vorstellenden Formen auch die Intelligibilia zu Grunde gehen. — Auf diesen Einwand erwidern wir: Wenn wir schon zugeben, dass wir Menschen finden [4]), die bei Verlust ihrer vorstellenden Form nicht die Intelligibilia begreifen, die sie vorher perzipierten und sich des Intelligibelen erst dann entsinnen, wenn sie sich jener vorstellenden Formen erinnern, die sie zu jenem Intelligibelen gelangen [5]) liessen, so brauchen wir deshalb doch nicht zuzugeben, dass bei Verlust der vorstellenden Form auch das Intelligibele schwindet. Das Intelligibele nämlich ist ein dreifaches: Erstens: Ein solches der reinen Potentialität: Wenn es nämlich der Mensch erlernen kann, es aber tatsächlich noch nicht erlernt hat. Zweitens: Ein solches der reinen Aktualität: Das ist jenes, welches der Gelehrte dann in seiner Wissenschaft besitzt, wenn er sich mit ihr beschäftigt. Drittens: Ein solches, welches die Mitte [6]) zwischen beiden

---

[1]) Ueber den Unterschied zwischen الرسم — ὑπογραφή, descriptio und حد ὁρισμός vergl. Landauer, a. a. O. S. 412, Anm. 3, Vergl. auch Dieterici, Alfarabis philos. Abh. X. 136, 56. S. S. 56, Anm. 3 uns. Abh.

[2]) Richtig bei O. יודכרו, falsch bei Riv. und Leipzig יודכנו, bei P. fehlt die ganze Stelle bis: „Und wenn wir zugeben . . .“

[3]) O. hat die Lesart: הצורה הדמיונית אשר תביאם אל זה המושכל, bei Riv. u. P. Homoioteleuton.

[4]) O. falsch: נמצאים, richtig, P. u. Riv. נמצאם.

[5]) bei P. fehlt, אל זה המושכל.

[6]) S. S. 206, Anm. 4.

innehält, das ist jenes, welches der Gelehrte hat, so er sich nicht mit ihm beschäftigt; diesem kommt nun akzidentell eine Aehnlichkeit mit dem Vergessen zu. Da nämlich die Seele eine Einheit bildet (sc. der Bewusstseinsenge), so hat der Gelehrte von ihm (sc. dem Intelligibelen) keine Kenntnis, insofern [1]) er sich ständig mit etwas anderem beschäftigt. Wird er aber durch irgend eine Sache veranlasst, sich mit ihm (sc. dem Intelligibelen) wieder zu beschäftigen, so vermutet er, dass er bereits ein Wissen von ihm besass. Ebenso verhält es sich in unserem Falle: Sobald nämlich die vorstellende Form entschwunden ist, trifft es sich, dass nichts mehr vorhanden ist, das ihn (sc. den betr. Menschen) zur Beschäftigung mit dem Intelligibelen veranlassen könnte; sobald er sich aber ihrer [2]) (sc. der vorstellenden Form) entsinnt, findet er auch, dass er von ihm (sc. dem Intelligibelen) Kenntnis bereits besessen hat und deshalb des Lernens und Forschens enthoben ist. So verhält es sich auch mit Menschen, die ihr Vorstellungsvermögen verloren haben: Sobald sie geheilt sind, besitzen sie auch wieder Kenntnis von den Intelligibilien, die sie früher (sc. vor der Krankheit) erfasst hatten, und zwar ohne Studium und Forschung. Wären ihnen jedoch auch die Intelligibilia abhanden gekommen, so wären sie für deren Perzeption nachher auf Studium und Forschung angewiesen, das ist selbstverständlich. [3]) Ferner finden wir bei manchen Menschen, die ihr Vorstellungsvermögen verloren haben, dass sie richtig über die Intelligibilia Auskunft geben, nach welchen sie gefragt werden; dies beweist, dass die Intelligibilia bei dem Verluste ihres Vorstellungsvermögens nicht in Mitleidenschaft gezogen werden. Ueberhaupt gibt es bei dem Intelligibelen kein Verschwinden und Vergessen, wie das vorher erwiesen wurde, d. h. die Intelligibilia können überhaupt nicht untergehen. Aus diesem Grunde herrscht bei den Früheren inbezug darauf, dass die Intelligibilia in keiner Weise der Vergessenheit anheimfallen, eine solche Uebereinstimmung, als hätte sie gleichsam die Wahrheit selbst hierzu

---

[1]) Riv. בו מה ebenso P., O. כי מה, richtig wohl במה. Sachlich handelt es sich hier um eine psychologische Begründung des ante rem und post rem.

[2]) O. richtig אותה. Zur Sache: Averroes, a a. O. S. 170.

[3]) S. Phys. VII, 3; Wundt, Grundriss der Psychologie, S. 250 ff. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 297.

gezwungen. Bei Gott! Es müsste denn das Intelligibele (sc. das erworbene) ein solches nur dem Namen nach sein, d. h. es wäre von ihm keine wahre Erkenntnis — nach seinen Gründen — vorhanden, wie das bei manchen Geometriebeflissenen der Fall ist, und zwar besonders mit Bezug auf jene Figuren, die durch Vermittelung zahlreicher anderer Figuren erläutert werden. Denn jene bemühen sich nicht, in den Geist der Sache einzudringen, deren Ursachen erforscht werden sollen, wohl aber richten sie in dem Buche bei den einzelnen Figuren ihr Augenmerk auf den Text zur Stelle, ob nämlich darin schon das erklärt ist, dessen sie für die Erläuterung der Figur bedürfen. Deshalb aber vergessen sie die Intelligibilia, weil sie gar nicht in ihrem Besitze sind; wohl aber begreifen sie, dass sie der Autor des Buches bereits erwiesen hat.

Was jedoch das zweite Argument betrifft, aus welchem sich die Vergänglichkeit des erworbenen Intellekts erschliessen lässt, so ist dies irrig [1]). Die Vollkommenheit hat zwei Arten: Entweder ist sie mit dem Träger der Vollkommenheit vereinigt, wie dies bei den Vollkommenheiten der übrigen hylischen Formen der Fall ist, oder sie ist nicht mit den Trägern der Vollkommenheit vereinigt, wie dies bei dem hylischen Intellekte der Fall ist: (sc. die Intelligibilia haben mit dem hyl. Intellekte nichts gemein). Bei dem Untergange des Trägers muss aber auch die Vollkommenheit untergehen, so die Vollkommenheit mit ihm vereinigt ist. Ist sie aber nicht mit ihm vereinigt, sondern durch sich selbst existent, so ergibt sich dies nicht; das ist selbstverständlich. Wenn es sich aber so verhält, ist erwiesen, dass der erworbene Intellekt nicht unterzugehen braucht, wohl aber, dass er ewig sein muss, wie im Vorhergehenden gezeigt wurde.

Zwölfter Abschnitt.

Nachdem nun solches [2]) über den erworbenen Intellekt ausgemacht ist, müssen wir untersuchen, ob es für den Menschen noch eine grössere Glückseligkeit als diese gibt: Wie etwa einige frühere Philosophen glaubten, dass der Mensch den aktiven Intellekt begreifen könne.

---

[1]) P. u. O. richtig המעאות, sinnlos bei Riv. המבעות.

[2]) Bei Riv. fehlt: זה.

Wir behaupten nun: Wäre das möglich, so könnte es unbedingt erst eintreten, nachdem wir alle Intelligibilia begriffen haben, denn sie alle befinden sich in der Seele des aktiven Intellekts, insofern sie in ihm eine Einheit bilden, wie es im Vorausgeschickten erwiesen wurde. Und zwar müssen wir sie (sc. in ihrer Pluralität) begreifen, bevor ihre Perzeption nach ihrer Einheitsseite hin stattgefunden hat, wie wir ja auch zuerst das Wesen der Balken, der Ziegel und der Steine begreifen müssen, aus welchen das Haus besteht, bevor wir das Wesen des Hauses erkennen. Deshalb sagt auch Averroes[1]),

[1]) Zu dieser Anschauung des Averroes ist besonders jene Definition heranzuziehen, mit welcher er den hylischen Intellekt des Aristoteles interpretiert (de anima, Vened. 1450, S. 160): „definitio igitur intellectus materialis est illud, quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum (Antiqua translatio)." Danach ergibt sich von selbst, dass jene „Perzeption (sc. die coniunctio intellectus) erst stattfindet, nachdem wir alle Intelligibilia begriffen haben. Noch ausführlicher behandelt Averroes dieselbe Frage in jenem Teile des 3. Buches, der bei Jacob Mantino die Ueberschrift: Sententia Averrois de Intellectu erhält. Wir heben nur folgende Stellen hervor: (S. 179 b, 15) „Nos vero, cum affirmemus intellectum materialem esse aeternum, et intelligibilia speculativa esse genita eo modo, quo diximus; et quod intellectus materialis intelligat utrumque, videlicet formas materiales et formas abstractas: tunc perspicuum erit quod subiectus intelligibilium speculativorum et intellectus agentis hac quadem ratione erit utique idem atque unum, sive ipse materialis. In hoc nam ita se habet res sicut in ipso transparente, quod quidem recipit colores et lumen simul: lumen autem colores efficit. Cum autem verificata fuerit nobis copulatio illa, quae inter intellectum agentem et intellectum adeptum habitu existentem extat, poterimus utique invenire illum modum, quo possumus dicere intellectum agentem esse similem formae et intellectum adeptum similem materiae . . Jam ergo invenimus modum, quo possit iste intellectus copulari nobis in fine. Causa vero, ob quam non copulatur in nobis in initio, est quidem propterea, quia ex hac positione sequeretur omnino, ut intellectus, qui in nobis actu existit, esset compositus ex ipsis intelligibilibus speculativis et ex intellectu in actu, ita ut intellectus agens sit veluti forma ipsorum intelligibilium speculativorum, et ipsa intelligibilia speculativa erunt veluti materia. Et hac ratione poterimus generare ipsa intelligibilia cum voluerimus. Nam id, quo aliqua res agit aliquid suam propriam actionem, est ipsa forma: nos autem agimus nostram propriam actionem ipso intellectu agente: ergo oportet ut intellectus agens sit nobis forma. Et nullus alius modus potest reperiri, quo possit generari ipsa forma in nobis praeter hunc. Quoniam, cum ipsa intelligibilia speculativa copulentur nobis per formas

dass diese Perzeption erst stattfindet, nachdem wir alle

---

imaginarias: et intellectus agens coniungitur cum intelligibilibus speculativis; et ille intellectus, qui cognoscit ea, est idem, hoc est ipse intellectus materialis; ergo oportebit ut intellectus agens copuletur nobis per copulationem intelligibilium speculativorum. — Palam autem est, quotienscunque omnia intelligibilia speculativa extant in nobis in potentia quod ipse quoque est coniunctus nobis potentia et quotienscumque omnia intelligibilia inerint nobis actu, ipse quoque copulabitur tunc nobis actu. quod si aliqua eorum fuerint potentia, aliqua vero actu, copulabitur ipse quoque tunc nobis secundum unam partem eius, secundum vero aliam partem non: et tunc nos dicemur moveri ad copulationem. Manifestum autem est quod, cum huiusmodi motus fuerit completus, quod statim copulabitur nobis intellectus iste omni ex parte. [Constat igitur, quod eadem erit tunc proportio et ratio illius intellectus in ea re ad nos, quae est ipsius intellectus adepti ad nos]. His itaque sic concessis, oportebit ut homo intelligat omnia entia per intellectum sibi proprium et ut agat in cuncta entia actionem sibi propriam: quemadmodum intelligit omnia entia per intellectum habitu existentem, quando est copulatus cum ormis imaginariis propria intellectione. Homo ergo, ut inquit Themistius, in hoc est similis Deo, quia ipse est omnia entia quodam modo, et sciat ea etiam quoquo modo. Entia enim nihil sunt praeter eius scientiam. causa quoque entium nihil est praeter eius scientiam, quam scilicet ipse de ea habet .. (Vergl. S. 81, Anm. 1 unserer Abhandlung). Hinc poterit solvi illud dubium, quod contra hoc insurgebat, videlicet quo pacto ipsum aeternum possit intelligere novam intellectionem. Et hinc quoque patebit, cur non copulemur cum hoc intellectu ab initio, sed in fine. propterea quia, dum est forma existens in nobis potentia est coniunctus nobis potentia: et, dum est coniunctus nobis potentia, non poterimus intelligere quicquam per ipsum, nisi efficiatur forma in actu. quod quidem fit, cum actu coniungitur: et tunc intelligemus per ipsum omnia illa, quae intelligimus, et agemus per eum actionem sibi propriam. [Et hinc potest haberi quod eius intellectio nihil scientiarum speculativarum existat, sed est quid procedens processu rei naturae generatae ex disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum, ut homines adiuvent sese in hoc negocio, sicut se adiuvant in scientiis speculativis:] sed oportet ut reperiatur illa res, quae procedat processu scientiarum speculativarum et non aliarum. quoniam intelligibilia falsa non possunt copulari, seu habere copulationem, quia non sunt quid procedens processu naturali: sed sunt res, quae nullo proposito reperiuntur, ut est sextus digitus in aliquo natura mutilato et monstro.

Manifestum quoque est quod, si concedamus intellectum materialem esse generabilem et corruptibilem, tunc nullum inveniemus modum, quo intellectus agens copuletur, cum intellectu adepto vera copulatione, hoc est copulatione, quae sit similis copulationi formarum cum ipsis materiis. Et, si huiusmodi copulatio non detur, tunc nihil differet, sive referatur ad hominem, sive ad cuncta entia referatur, nisi ratione diversitatis actionis eius in ipsa. et hoc pacto eius ratio ad hominem non erit ratio et proportio ipsius formae,

Intelligibilia begriffen haben — als hätte ihn die Natur der Wahrheit hierzu gezwungen, und er sagt, dass dies, obgleich es überaus schwierig ist, vielleicht in den Genossenschaften[1]),

---

sed ratio ipsius agentis ad ipsum hominem. et si insurget illud dubium Alfarabii positum in Nicomachia. Certificare igitur possibilitatem copulationis ipsius intellectus in nobis consistit in hoc, ut declaretur quod eius ratio et proportio ad hominem est veluti ratio formae et agentis, non veluti ratio agentis tantum. Damit vergl. das Referat des Averroes über Avempace (S. 178 b). „Et Avempace videtur ambigere in hoc loco. Dicit enim in epistola, quam vocavit Expeditionis, quod possibilitas est duobus modis, naturalis et divina: idest quod intellectio istius intellectus est de possibilitate divina, non de possibilatete naturae. In epistola autem Continuationis dicit: „Et, cum Philosophus ascenderit alia ascensione considerando in intellecto inquantum intellectum, tunc intelliget substantiam abstractam." (Ant. transl.) (Vergl. hierzu Renan, Averroes et l' Averroisme, S. 112 (1852), wo auf Grund des Philosoph. antodid. (S. 151) nur die mystische Konjunktion erwähnt ist, während hier Averroes mit Recht deduziert, dass für Ibn Badja neben der mystischen auch eine rein intellektuale in Betracht kommt. Zur Frage der Konjunktion bei Averroes vergleiche auch De Animae beatitudine S. 65 ff., libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine S. 67 ff).

[1]) Parma, Paris und Oxford haben ישלם, Leipzig und Riva sinnlos: ישלים. Gemeint ist folgendes: Die restlose Perzeption aller Intelligibilia als Grundbedingung der Konjunktion ist eine sehr schwer zu lösende Aufgabe. Vielleicht gelingt ihre Bewältigung in den sogenannten Genossenschaften, deren Mitglieder sich gegenseitig in der Aneignung der Intelligibilia unterstützen. Die Quelle für diese Mitteilung ist in den „Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen" ed. Hercz S. 9 (hebr. Text) zu finden. In der Tibbon'schen Uebersetzung hat sie folgenden Wortlaut: ובזה יותר הספק אשר נאמר בו איך יהיו הכלליות צודקות ואינם נמצאות חוץ לנפש והוא הדבר אשר חייב אפלטון בעבורו מציאת הצורות — והתשובה שהכלליות דעות בכח לנמצאות חוץ לנפש בכח ומן הידיעות הראשונות שכל סוג שימצא בו מה שהוא בכח בסוג ההוא שהוא ישוב אל מה שהוא בפועל בסוג ההוא ואם המושכלות הם דעות בכח ונמצאים מתנועעות מן הכח אל הפועל הם בהכרח מתנועעות לדעות שהם בפועל — אבל זה כלו הוא רחוק למי שלא הגיע לזאת המדרגה עד שיספיק להאמין בה כמו שהוא רחוק למי שהוא רחוק בשנים מיכיו להאמין שימצא לו בשנים זולתם שלא הגיע עליהם עדיין — ואשר שאלת עליו מאמר החכם אם יש לנפש עוד פעולה אפשר שתפרד אמנם רמז למה שהחבאר טענין השכל החמרי שאין צריך בפעולתו שיהיה אחד מן הנמצאות החמרים כי כאשר נמצא בזה התואר הוא אפשר בו ההתפרדות ואינו הכרחי להיות השלמות אפשרי לא הכרחי וזה מבואר מדעתו. ומן הדומה שהגעת זה השלמות בטבע ועל הרוב אמנם הוא בקנוצים אשר יעזרו קצתם לקצתם להגיע לזאת השלמות שאם לא היה זה השלמות מגיע באלו הקבוצים בהגיעו בקבוצום ההם הנעזרים עליו היו הקבוצים ההם לבטלה א"כ מציאות זאת השלמות הוא למתייחד רחוק כבר [אלא] לעת הזקנה ואחר ההתמדה על הענין והרחקת רוב העניגים שיחשוב בהם שהם הכחריים וידמה לפי דעתם שמגיע זאת השלמות לחרבה מבגי אדם בקרבם להפרד מהמציא ות מפני שזה השלמות הוא הפך השלמות הגופני

erreicht wird, die zu einer wechselseitigen Unterstützung berufen sind. Wenn es sich aber so verhält, und ferner der Mensch nicht in der Lage ist, alle Intelligibilia zu begreifen, so kann er auch den aktiven Intellekt nicht erfassen. Und kann er nicht alle Intelligibilia (sc. die einzelnen) begreifen, so kann er sie auch nicht nach ihrer Einheitsseite hin erkennen.

Wenn dies aber feststeht, werden wir erweisen, dass der Mensch den aktiven Intellekt nicht begreifen kann, weil

---

Dazu vergleiche De animae beatitudine S. 65 a, 23: „Et ex hoc removetur dubium, cum dicitur, quomodo possunt verificari universalia in apprehensione, cum non inveniantur extra animam et hoc est, quod induxit Platonem dicere quod sint formae singulares abstractae, quae dant esse singularium speciei humanae et animalis. Responsio quidem ad hoc est, quod universalia sunt scientiae in potentia eorum sensibilium, qua sunt extra animam. Et iam diximus esse notum per se quod id, quod est in potentia in aliquo genere, necessario exit ad actum in illo genere ex aliquo illius: sed scientiae in potentia sunt intelligibilia: igitur necessario educuntur a scientiis, quae sunt in actu, quando requirunt motorem efficere ea de potentia ad actum. Difficile est autem ei, qui non pervenit ad hunc gradum, concedere hoc. itaque dubitat. sicut longe est ei, qui est in una aetate temporis, credere quod accidit sibi in futuris. Et nobis quidem in hoc videtur quod eventus ad hanc perfectionem naturaliter accidit ut plurimum ex aggregatione rerum coadiuvantium sese. igitur eventus huius perfectionis ut plurimum continget tempore senectutis, ac post multum studium in speculatione et moribus, et post elongationem superfluarum rerum, quae videntur necessariae et non sunt. et videtur quod plures debeant pervenire ad hanc perfectionem quando vicinantur segregationi huius aevi: quia haec perfectio est opposita perfectioni corporeae (vergl. Epistola S. 68). Zur Charakteristik der Beziehung zwischen den Abhandlungen, de animae beatitudine und epistola vergl. Hercz (deutscher Text) S. 44, Steinschneider, Alfarabi, S. 100. Vergl. auch die zweite Abhandlung, S. 13 (hebr. Text): ואחר שהוא כן ראוי באמת שנמצאו קצת בני אדם שיביטו אל זה השכל בהכרח והם אשר השליטו בחכמות העיוניות ... Vergl. auch das von Hercz (S. 24) erwähnte Fragment des Gerson ben Salomo: ואבן רש"ד אמר אין גוף העניין חביא אבונצר (שדבר הדבקות עם השכל הפועל נפש האדם הם דברי הבל) לזה אך כפני שידע חכמתו ומצא עצמו שלא הגיע אל זאת המעלה גזר שאין אדם יכול להגיע אליה. ולא עלה על לב זה האיש אלא שבזמן הזה לא ישיג זה לב האדם מפני רוב הפועלים המונעים בזמנים האלה ובאומות האלו להגיע אל המעלה הזאת שלא די שלא ימצאו חרוצה לעסוק בחכמה עוזרים אותו אליה אבל ישנאוהו וימאסוהו בעבורה ויאמרו שהוא כופר וכיוצא כאלו הדברים המונעים רבים. ואמר הרבה אם היה אדם מגיע לזו המעלה באומות צריך שיהיו עוזרים זה את זה אל החכמה וגם לא היו מונעים אחרים ימנעוהו משלמותו.

er die Intelligibilia in ihrer Totalität nicht perzipieren kann. Es gibt nämlich Arten von Tieren, Pflanzen und Metallen, von welchen wir gar kein Intelligibeles besitzen, und bei einigen Arten bleibt uns wiederum die Ordnung ihrer Glieder wie der bestimmte Sinn für ihre Eigenart unbekannt; denn durch ihre Winzigkeit verschliessen[1]) sie sich der sinnlichen Perzeption (Gesetz der Reizschwelle). Auch bei den Arten mit grossen Individuen können wir die Ordnung ihrer Glieder in ihrer Totalität nicht erkennen. So hat man beispielsweise vom Menschen trotz aller Forschung, welche die Altvordern seinen Gliedern, Venen, Sehnen, Nerven[2]) und seinen Muskeln widmeten, keine derartig vollkommene Kenntnis erlangen können, dass die Zahl dieser Dinge und die unter ihnen sich geltend machende Verschiedenheit inbezug auf Quantität, Qualität und Gestalt bekannt wäre, das ist für den Leser unseres Buches durchaus klar. Und ferner[3]): Der aktive Intellekt weiss genau — wie sich später zeigt —, was sich aus den Sternen in der sublunarischen Welt ergibt, während der Mensch bei der geringen Zahl[4]) seiner Prinzipien (sc. der Erkenntnis), die er hierfür von den Sinnen bezieht, solches nicht erreichen kann.[5]) Ueberhaupt vermag der Mensch nicht, die Wahrheit in dieser Ordnung zu erkennen; das geht schon aus dem Befund der Sternkunde (Astrologie) hervor; denn er enthält häufig viel Fehlerhaftes; noch weniger aber vermag er die wahre Ordnung nach ihren Ursachen zu erkennen, so dass er dann über eine vollkommene Erkenntnis verfügte. Ferner: Geben wir schon zu, dass der

---

[1]) Vergl. hierzu Wundt, Grundriss der Psychologie, 11. Aufl. S. 252; Ziehen, Leitfaden der Physiologischen Psychologie S. 37 ff.: „Durch das Vorhandensein einer Reizschwelle werden wir vor einer Ueberfülle kleiner Reize bewahrt, die unser Bewusstsein eben durch ihre übergrosse Zahl überfluten und eine Verarbeitung der wichtigeren grösseren Reize hindern würde.“ S. S. 129, Anm. 1 in unserer Abhandlung.

[2]) P. u. O.: עצבי statt עצמי — bei Riv.

[3]) Bei Riv. fehlt ועוד.

[4]) Nach O. u. P. Bei Riv. findet sich die Lesart: שישלם לאדם . . . בהתחלות אשר אצלו בזה מהחוש.

[5]) Damit spielt Gersonides offenbar auf seine Charakteristik des hylischen Intellektes an, dem nur die sukzessive, nicht aber die simultane und spontane Perzeption eigen ist; doch ist auch eine Bezugnahme auf Z. 7 möglich.

Mensch alle Intelligibilia in der Seele des aktiven Intellekts begreifen kann, so kann er trotzdem den aktiven Intellekt nicht erfassen, denn der Mensch kann nicht ihr stufenweises Fortschreiten zur Einheit erkennen; zeigt sich doch bei der sublunarischen Ordnung, dass die prima materia in ihrer Aufnahme der Formen so weit geht, bis sie bei der menschlichen Form endet; dabei gewinnt sie aber von den einzelnen Arten keine Erkenntnis.[1]) So nehmen beispielsweise die Elemente unbedingt die Stufe des Hylischen gegenüber den Metallen[2]) ein, und gleichzeitig stehen auch die einen (sc. Elemente) gegenüber den anderen (sc. unter sich) auf der Stufe des Hylischen: so steht auf hylischer Stufe die Erde gegenüber dem Wasser, das Wasser gegenüber dem Elemente der Luft, und das Luftelement steht auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem Elemente des Feuers. Die Metalle wiederum stehen auf der Stufe des Hylischen gegenüber den Pflanzen, die Pflanzen stehen auf der Stufe des Hylischen gegenüber den Tieren. Andererseits aber stehen offenbar auch unter den Formen der Metalle die einen gegenüber den anderen auf der Stufe des Hylischen, bis sie (sc. die Metalle) schliesslich zu einem Mittleren zwischen Pflanze und Mineral gelangen, das ist die Koralle. Ebenso verhält es sich mit den Pflanzen: Auch unter ihnen stehen die einen gegenüber den anderen auf der Stufe des Hylischen, bis auch hier ein Mittleres zwischen Pflanze und Tier erreicht wird, wie der Meeresschwamm und die dauerhaften Muschelarten[3]). Genau so verhält es

---

[1]) Denn der Aufstieg vom Niederen zum Höheren vollzieht sich nur von Art zu Art, nicht von den einzelnen Individuen der einen Art zu denen der anderen. Vergl. hierzu: De anima II, 4: „Nun kann das Lebende sich das Ewige und Göttliche nicht in stetiger Weise aneignen, denn alles Vergängliche kann nicht als immer dasselbe und der Zahl nach Eine beharren; deshalb macht es sich desselben zu eigen, so weit es vermag; das eine mehr, das andere weniger, und es bleibt deshalb nicht dasselbe, sondern nur ungefähr dasselbe, d. h. es bleibt nicht Eines der Zahl nach, aber Eines der Art nach." Dazu bemerkt von Kirchmann: „d. h. die lebenden Geschöpfe erreichen die ewige Dauer nicht als Einzelne, sondern als Gattung. Die Einzelnen sterben, aber indem sie ihre Gattung erzeugt haben, bleibt die Gattung das Ewige."

[2]) Nach O., bei P. korrupt. Zur Sache vgl. Galen, Bd. XV. ed. Kühn, S. 226—228. Averroes, Metaphys. S 197—200.

[3]) P. u. Riv. richtig: חקיסים, O.: חקודמים.

sich mit dem Tiere, bis hier schliesslich das genus humanum erreicht wird.[1])

Was wir hier annehmen, scheint sich nun aus folgendem zu ergeben: Die prima materia schreitet nämlich innerhalb der Formen vom Nichtsein zum Sein vor; deshalb bilden alle diese Formen ein Mediales: Ein Nichtsein auf der einen Seite, ein Sein auf der anderen; ich meine[2]), sie bilden ein Sein mit Rücksicht auf die ihnen voraufgehenden Formen (sc. deren Ziel sie sind), sie bilden ein Nichtsein mit Rücksicht auf die ihnen folgenden Formen (die das Ziel des Medialen sind), wie ja auch die Teile der Bewegung ein Aktuales bilden mit Rücksicht auf die abgelaufene Bewegung, ein Potentiales mit Rücksicht auf die künftige Bewegung (Phys. VIII, 5, 257 b). Deshalb muss also jede dieser Formen auf der Stufe des Hylischen gegenüber der folgenden stehen, bis sie schliesslich bei der menschlichen Form landen. Nun[3]) können aber nicht zwei Formen auf ein und derselben Stufe stehen; denn wäre das möglich, so müsste entweder jede einzelne das Ziel der von der prima materia aufzunehmenden Formen sein, oder es müsste jede eine Form medialen Charakters bilden, oder es müsste die eine das Ziel, die andere das Mediale sein. Dass nun jede von ihnen die Schlussform bildet, ist falsch; wäre dies nämlich der Fall, so müssten diese Zielformen entweder zu ein und derselben Bewegung oder zu verschiedenen Bewegungen gehören. Nehmen wir an, dass die Ziele nur ein und derselben Bewegung angehören, so ist das falsch; denn ein und dieselbe Bewegung hat nur ein Ziel, das aber ist selbstverständlich. Nehmen wir an, dass die Ziele verschiedenen Bewegungen angehören, ich meine[4]), dass die Formen, welche die prima materia bis zu ihrer Ankunft bei dem einen Ziele annimmt, nicht mit jenen Formen identisch sind, die sie bis zur Erreichung des anderen Zieles annimmt, so würde sich ergeben, dass keine der Formen der einen Bewegung eine solche der anderen Bewegung annehmen kann.

---

[1]) Zur Sache siehe S. 121 und Anm.; ferner de anima II, 2, 3, 4.

[2]) Nach O. u. Riv., bei P. korrupt. Zur Sache: Averroes, a. a. O.

[3]) Bei O. u. P.: ועוד.

[4]) Nach P. u. O., Riv.: korrupt; es fehlen die Worte: die nicht mit jenen Formen identisch sind . . .

Mithin müsste es nach dieser Annahme zwei Materien geben: Die eine, fähig zur Aufnahme der Formen innerhalb der einen Bewegung, die andere, fähig zur Aufnahme der Formen der anderen Bewegung. Träfe dies zu, so müsste jede einzelne dieser ersten Materien die Trägerin einer bestimmten Form sein, hierdurch aber hätte die eine von ihnen eine bestimmte Natur zur Aufnahme bestimmter Formen, und die andere eine bestimmte Natur zur Aufnahme bestimmter Formen, das ist aber nicht möglich, wie es im 1. Buche der Physik[1]) erwiesen wurde. Und ferner: Wäre dem so, so gäbe es keine Form, zu welcher alle entstehenden und vergehenden Dinge ein potentielles Verhältnis haben, denn unbedingt wäre sie eine der Formen, die zu einer bestimmten Bewegung gehören, dann aber könnten die Dinge, die als Formträger einer anderen Bewegung figurieren, kein potentielles Verhältnis zu ihr haben. Das ist aber falsch, haben doch alle Dinge zu den Formen der Elemente ein potentielles Verhältnis, wie in der Physik[2]) erwiesen wurde, denn inbezug auf die Elemente hat jedes einzelne von ihnen (sc. den Dingen) ein potentielles Verhältnis zu ihnen, die zusammengesetzten Körper aber (sc. als die höheren Formen) lösen sich in sie auf. Im übrigen ist im 1. Buche der Physik[3]) erwiesen, dass die prima materia nur eine sein kann.

Nehmen wir aber an, dass die beiden Formen ein Mediales bilden, so erhellt aus dem Vorausgeschickten, dass wir sie nicht als ein Mediales für zwei verschiedene Bewegungen annehmen können. Wenn es sich aber so verhält, müssen sie ein Mediales für ein und dieselbe Bewegung bilden — wenn solches überhaupt möglich ist, und so muss die prima materia die eine dieser Formen vor der anderen aufnehmen. Steht die Sache aber so, dann muss nach unserer Behauptung die spätere Form wertvoller als die andere sein, denn jeder Teil innerhalb ein und derselben Bewegung ist nur um des folgenden Teiles willen vorhanden, bis das Ziel erreicht ist. Z. B. trinkt man eine verdauungbringende Arznei wegen der durch sie zu bewirkenden Abführung, und die abführende Arznei nimmt man,

---

[1]) Physik I, 3, (186 a).
[2]) Physik I, 5, (188 b). Zur Zusammensetzung: I, 7 (190 b); 1045, 3.
[3]) 3, 186 a; 4, 187 b; 6, 189 b. Zur Sache: Averroes, S. 199.

um den krankheitserregenden Saft [1]) zu beseitigen, und die Beseitigung des krankheitserregenden Saftes [2]) geschieht um der Gesundheit willen. Wenn es sich aber so verhält, ist jeder einzelne Teil der Mittelursachen in bestimmter Weise die Vollendung [3]) des ihm voraufgegangenen Teiles, und da die Vollendung wertvoller ist als das, was der Vollendung voraufgeht, so muss auch die unter den Formen zuletzt entstehende wertvoller als die andere sein. Mithin können wir offenbar nicht annehmen, dass die eine von ihnen eine Vollendung, die andere ein Mediales bilde. Denn wenn dieses möglich wäre, so könnte es sich nur um ein und dieselbe Bewegung handeln; dann aber müsste die Endform (sc. in actu) wertvoller als das Mediale sein (sc. also der hyl. Intellekt wertvoller als der aktive.[4])

---

[1]) Bei P. u. Riv. steht fälschlich שתייה vor סם המבשל.

[2]) Nach O. u. P. Bei Riva falsch: המליחה für המחליאה ferner: O. u. P. והוצאת הליחה המחליאה. Bei Riv. falsch . . . והנה המחליאה בעבור.

[3]) Nach O. u. P. Bei Riv. korrupt. Zur Sache: Averroes, S. 198.

[4]) In den voraufgehenden Erörterungen bemüht sich Gersonides, vom allgemeinen kosmologischen Gesichtspunkte aus die Unhaltbarkeit der Konjunktion zu erweisen. Aus diesem Grunde wird die Frage der Vereinigung zwischen hylischem und aktivem Intellekte auf eine solche der Vereinigung zwischen Stoff und Form, zwischen Potentialität und Aktualität, zwischen Entelechie und Energie zurückgeführt. Dabei darf man freilich nicht übersehen, dass der gemeinschaftliche Nenner all dieser Fragen ein psychologisches Problem ist. Metaphysisch sind ja diese Fragen insofern gelöst, als in der Gottheit bezw. in dem aus ihr emanierten aktiven Intellekte jene Gegensätze ausgelöscht und in die „Form der Formen" verwoben sind. Zwar bildet bei Aristoteles und seinen Nachfolgern, nicht zuletzt bei Gersonides, die Materie in ihrem Ewigkeitscharakter eine prinzipielle Einspruchsinstanz gegen jene Vereinigung (vergl. insbesondere Physik A, 9, 192a ff., dazu Natorp, Platos Ideenlehre, S. 396), indessen zeigt sich bei genauer Untersuchung, dass schon Aristoteles im Laufe seiner physikalischen Reflexionen den ontologischen Charakter der Materie manchmal preisgibt, um ihn in den eines Denkprinzips zu verwandeln. Die Wertstufe dieses Prinzips stände dann auf dem gleichen Niveau der Korrelation gegenüber der Form, wie die Beharrung und Erhaltung gegenüber der Bewegung bezw. für die Bewegung (vergl. Natorp a. a. O. ferner S. 156: „Allgemein aber muss, jener logischen Voraussetzung zufolge, das Werden und Geschehen als blosser Stellenwechsel irgendwelcher in ihrem Grundbestand unveränderlicher Bestimmtheiten gedacht werden, welches nun auch diese sein mögen.") Ferner Tatarkiewicz, a. a. O

Es lässt sich auch in anderer Weise zeigen, dass die Formen auf dem Wege stufenmässiger Ordnung von dem Status der mangelhaften Existenz zu dem der vollkommenen schreiten

---

S. 54 (112), Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 200 ff., 204) dabei ist es für diese Frage einerlei, ob Aristoteles den Beharrungscharakter der Materie auf ein Ding und nicht auf ein Gesetz zurückführt (Natorp), oder ob er diesen Korrelativitätscharakter nicht ständig berücksichtigt (Tatarkiewicz): Die Hauptsache ist und bleibt, dass Aristoteles im Effekt den Funktionswert der Materie erkennt und verwertet, mag er auch im Prinzip der Ontologie Rechnung tragen. Kann demnach die „Ewigkeit der Materie" keine durchgreifende Instanz gegen die Konjunktion bedeuten, so wird diese Vereinigung durch die aristotelische Identität zwischen dem ersten Beweger, dem obersten Zweck und der sittlichen Vollendung metaphysisch direkt begründet und sicher gestellt. Bleibt noch die Frage: Ist jene Vereinigung psychologisch möglich? Bei einem Denker wie Aristoteles, dessen Metaphysik, die „Kuppel" aller Phänomene, dem νοῦς den Charakter einer Zentralinstanz des Seins vindiziert, ist anzunehmen, dass auch die Psychologie an jener metaphysischen Identität partizipiert, die durch die Vereinigung zwischen Bewegung und Zweck vollzogen wird. Tatsächlich findet sich in der Nikomachischen Ethik, K 7—9 eine vollständige Begründung der Konjunktion. Es ist ein Verdienst Erwin Rohdes (Psyche, S. 308 Anm.), diesen literarischen Bestand ins rechte Licht gesetzt zu haben: δοκεῖ ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ. εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι. Der σοφός bedarf keiner σύνεργοι (wie der σώφρων und der ἀνδρεῖος), er ist der sich selbst αὐταρκέστατος. Die Thätigkeit des νοῦς ist die werthvollste, als θεωρητική, und παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεται τέλους. Ein ausreichend langes Leben in der theoretischen Thätigkeit des νοῦς ist τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου ja dies ist nicht mehr ein ἀνθρώπινος βίος sondern κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον ein θεῖος βίος, wie der νοῦς θεῖόν τι ἐν ἀνθρώπῳ ὑπάρχει. So soll man nicht ἀνθρώπινα φρονεῖν, sondern ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (schon im Leben unsterblich sein) καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶ ἐν αὐτῷ (p. 1177 b, 31 ff.) Diese τελεία εὐδαιμονία, als eine θεωρητικὴ ἐνέργεια bringt die Denkenden den Göttern nahe, deren Leben nicht πράττειν (auch nicht tugendhaftes), nicht ποιεῖν, sondern reine θεωρία ist, wie auch das Leben der Menschen (ihres allein unter allen ζῷα) sein kann, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης (θεωρητικῆς) ἐνεργείας ὑπάρχει (p. 1178 b, 732). — Nirgends auch nur der Schatten eines Gedankens daran, dass die εὐδαιμονία des θεωρητικὸς βίος erst in einem Jenseits τελεία werden können, anderswo als im Leben überhaupt denkbar sei. Nur μῆκος βίου τέλειον wird zur Bedingung der τελεία εὐδαιμονία gemacht (1177 b, 25), aber nichts was ausserhalb und jenseits des Lebens läge. Der θεωρητικὸς βίος findet hier auf Erden seine volle abschliessende Entwicklung." So ein-

müssen. Denn die Natur ist wohl imstande, jeder einzelnen eventuellen Mischung der Elemente eine Form zu verleihen, deshalb gibt es für die entstehenden und vergehenden

fach sich nun die Lösung dieses Problems für Aristoteles in der an seiner Metaphysik orientierten Psychologie ergibt, so schwierig gestaltet sie sich in der reinen d. h. metaphysikfreien Psychologie. Es kann als ausgemachte Tatsache gelten, dass Aristoteles ein logisch einwandfreies Verhältnis zwischen aktivem und passivem Intellekt nicht zu ermitteln vermochte: „In der Seele des Menschen ist über den Lebenskräften des Organismus noch ein Geisteswesen lebendig, von übernatürlicher Art und Herkunft, der „Geist", das was „in uns denkt und meint." Dieser denkende Geist ist nicht an den Leib und dessen Leben gebunden. Er ist nicht mit dem menschlichen Organismus, den sein Hinzutreten vollendet, entstanden. Ungeworden, unerschaffen war er von je; „von aussen" tritt er bei der Bildung des Menschen in diesen ein. Er bleibt, auch im Leibe wohnend, unvermischt mit dem Leibe und seinen Kräften, unbeeinflusst von ihm; er führt, in sich verschlossen, ein Sonderdasein, von der „Seele", von der er doch ein „Theil" genannt wird, als ein ganz Anderes wie durch eine Kluft getrennt . . . Er ergreift in unfehlbar richtiger, intellektueller Anschauung das „Unvermittelte", die ersten und höchsten, nicht aus höheren Obersätzen abzuleitenden unmittelbar gewissen Begriffe und Grundsätze, aus denen alles Wissen und alle Philosophie sich herleitet" (Rohde). Nach diesen Darlegungen, die sich bis ins letzte Detail auf Belege aus Aristoteles stützen, erhellt ohne Weiteres, dass von einer Vereinigung zwischen aktivem und passivem Intellekte auch nicht im entferntesten die Rede sein kann. Wie ist der krasse Widerspruch zwischen dieser Auffassung und jener in der Nikomachischen Ethik zu erklären? Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Klarstellung des aristotelischen Systems unerlässlich. Schon an einer anderen Stelle (Nusproblem S. 152) wurde der Begriff der Philosophie als das Bestreben gekennzeichnet, zwischen Denken und Sinnlichkeit das richtige logische Verhältnis zu gewinnen. Die Frage lautet: Herrscht zwischen diesen beiden Erkenntnisinstanzen das Prinzip der Relation oder der Korrelation? Die Relation bedingt die gegenseitige Ueber- und Unterordnung, also in letzter Linie die Identität der Substanzen, die Korrelation aber die absolute Unabhängigkeit und Gleichberechtigung der Disjunktionsglieder, ihre ewige Trennung zum Zwecke der ewigen Vereinigung, also in letzter Linie die Kontinuität der Funktionen. Das substantiale Sein der Identität setzt also den Operationsgegenstand als gegeben voraus, das funktionale Sein der Kontinuität hat den Gegenstand in den unendlichen Schritten des Denkprozesses zu erzeugen. Er ist alse nicht der Ausgangspunkt des Denkens, sondern sein Ziel, seine Aufgabe, sein ureigenstes Gebilde. Daher stammt dieser Gegenstand nicht aus dem sinnlichen Sein der Wahrnehmung, der Empfindung, sondern aus dem Sein des spontanen Denkens, des Ursprungs alles wissenschaftlichen Seins, aus dem Nichtsein. Wie verhält sich nun Aristoteles zu diesem Probleme? Zunächst

Dinge ebenso viel Formen wie Mischungen. Da nun die

---

hat es den Anschein, als ob er sich völlig auf dem Boden der Korrelation bewege. Die zwei Grundpfeiler seines Systems, Stoff und Form, haben beide Ewigkeitscharakter, ein Ausgleich im Sinne eines letzten Abschlusses scheint unmöglich zu sein. Und dennoch wird er bei Aristoteles zum Ereignis: Bald verschlingt der Stoff die Form, bald die Form den Stoff, bald muss also das Denken vor der Sinnlichkeit kapitulieren, bald tritt auch das Umgekehrte ein. Die sämtlichen Bücher der Physik bilden ein einziges Dokument für den Ersatz der Korrelation durch die Relation, der Funktion durch die Substanz, der Kontinuität durch die Identität. Gegen diese Feststellung kann nicht geltend gemacht werden, dass Aristoteles niemals vom statischen Sein, sondern von der fluktuierenden Bewegung spricht, die sich in dem Fortschreiten der prima materia von Form zu Form bekundet. Denn diese Art der Bewegung und des Werdens steht der Bewegung der Kontinuität diametral entgegen. Die Bewegung der Kontinuität ist der Urakt und Ursprung des Denkens, der erst in der Erzeugung der Zahl jene Realität begründet, für deren Explikation die Kategorie der Zeit und des Raumes in Anspruch genommen werden. Daher charakterisiert sich die Bewegung der Kontinuität als Antizipation, insofern erst in der Bewegung die Elemente entstehen; die Bewegung des empirischen Geschehens erweist sich dagegen als Sukzession, insofern sie sich an bereits gegebenen Elementen, am Substrate, vollzieht. Nun ist zwar die prima materia als formlos und unbestimmt gedacht, und man ist versucht, etwa an das μὴ ὄν Platos oder an die infinitesimalen Elemente eines Newton und Leibniz zu denken. Gegen eine solche Interpretation spricht jedoch die Tatsache, dass die prima materia unbedingt ein vom Denken völlig unabhängiges Dasein hat, mag man sich unter ihr denken, was man will. Das beweist ja auch ihre zahlenmässige Bestimmung als prima materia. Mit einem Worte: Alle die durch die Kontinuitätsbewegung zu erzeugenden Kategorien der Sinnlichkeit, Zahl, Zeit und Raum sind in der „Materie" bereits konkretisiert. Nun wurde freilich konstatiert, dass an manchen Stellen der Begriff der Materie sehr stark an die „Erhaltung für die Bewegung", also an die Identität in ihrer korrelativen Spannung gegenüber der Kontinuität erinnert. Indessen hat schon Natorp a. a. O. bemerkt, dass selbst in den betreffenden Fällen diese Auffassung der Kontinuität nur ontologische und keine erkenntniskritische Begründung hat, mag sich auch der Effekt in kritischen Gleisen bewegen. Die wichtigste Instanz gegen diese Interpretation bildet jedoch ein Begriff, der bei Aristoteles zentrale Bedeutung erlangt: Der Begriff der Privation, das „Mittlere" zwischen Stoff und Form. In dem ersten Buche der Physik, cap. 5, 188 b führt Aristoteles folgendes aus: „Vor Allem demnach müssen wir annehmen, dass von allem Seienden Nichts weder das nächste Beste bewirkt noch vom nächsten Besten eine Einwirkung erfährt, und dass

Mischungen auf dem Wege stufenmässiger Ordnung vom Dicken zum

nicht Jedwedes aus Jedwedem entsteht, ausser man nimmt dies nur je nach Vorkommnis; denn wie sollte das Weisse aus dem Gebildeten werden . . . sondern Weiss wird aus Nicht-Weiss . . . oder aus einem der Mitteldinge zwischen Weiss und Schwarz . . . Wenn demnach dies wahr ist, so dürfen aus den Gegensätzen und ihren Mittel-Dingen alles Entstehende entstehen und alles Vergehende vergehen; die Mitteldinge aber bestehen selbst aus den Gegensätzen, wie z. B. die Farben aus Weiss und Schwarz; folglich dürfte alles von Natur aus Entstehende entweder ein Gegensatz oder aus Gegensätzen sein." Ferner cap. 7, 191 a ff.: „Das zu Grunde liegende Substanzielle aber ist durch einen Analogieschluss verständlich, denn wie sich zur Natur das Erz oder zum Stuhle das Holz oder wie sich zu einem Anderen von dem, was Gestaltung hat, der Stoff und das Ungeformte vor der Annahme einer Gestaltung verhält, so verhält sich dieses zu Grunde liegende Substanzielle zu dem Wesen und zu dem bestimmten Etwas und zu dem Seienden; Ein Prinzip demnach ist dieses (allerdings nicht in dem Sinne Eines, wie das bestimmte Individuum), ein zweites aber ist dasjenige, durch welches die begriffliche Form entsteht, und endlich kommt noch das diesem Gegensätzliche, nämlich das Entblösstsein, hinzu." Ohne vorerst auf weitere Untersuchungen einzugehen, stellen wir die Gleichung fest: Gegensatz-Mittelding-Nichtsein-στέρησις.

Wenden wir uns nunmehr an die Metaphysik, so erhalten wir folgende Aufschlüsse: (1022 b) „Στέρησις (Privation, Beraubung, Mangel) heisst es in einer Weise, wenn ein Ding etwas nicht hat, was naturgemäss gehabt werden kann, wenn es auch selbst keine Natur danach hat, um es zu haben; so sagt man von der Pflanze, dass ihr die Augen mangeln. In anderer Weise heisst es so, wenn ein Ding nicht hat, was es für sich selbst oder nach seiner Gattung haben sollte . . . . Man redet aber auch von so vielen Beraubungen, als es Verneinungen mittelst eines vorgesetzten Ungibt. Denn ungleich heisst etwas, insofern es keine Gleichheit hat, obwohl es sie haben könnte; unsichtbar, was überhaupt keine Farbe hat oder doch nur in geringem Masse . . . Ferner von dem, was etwas gar nicht hat; denn blind heisst nicht der Einäugige, sondern wer auf beiden Augen nicht sehen kann. Daher ist nicht jeder gut oder schlecht, oder gerecht oder ungerecht, sondern wohl auch das Mittlere." Sonach ergibt sich auch hier die Gleichung: Mittleres-Privation. Wichtig sind besonders folgende Stellen: (1055 a) „Da sich aber das Unterschiedene mehr und minder voneinander unterscheiden kann, so gibt es auch einen grössten Unterschied, und diesen nenne ich konträren Gegensatz. Dass er die grösste Unterschiedenheit ist, zeigt die Induktion. Denn was sich der Gattung nach unterscheidet, hat keinen Uebergang ineinander, sondern steht dafür zu weit voneinander ab und lässt sich nicht miteinander vergleichen . . . . Das Grösste in jeder Gattung ist aber vollkommen. Denn das Grösste ist das, was nicht übertroffen werden kann, vollkommen das, ausserhalb dessen man nichts antreffen kann, was zu

Dünnen fortschreiten, und das dem Dünnen näher Stehende weit

ihm gehörte. Denn die vollkommene oder vollendete Unterschiedenheit ist an ihrem Ende angekommen . . . Daher ist nichts jenseits des Endes, und das Vollendete bedarf keines Zuwachses. Hieraus sieht man also, dass die Kontrarietät die vollkommene Unterschiedenheit ist . . . Sodann ist das Konträre das, was innerhalb derselben Gattung den grössten Unterschied aufweist. Der erste konträre Gegensatz ist der von Habitus und Privation, aber nicht von jeder Privation . . . sondern nur von der vollkommenen." Schon in diesen Darlegungen zeigt sich deutlich, dass die konträren Gegensätze durch Uebergänge und Mitteldinge entstehen, da ja das Konträre innerhalb der Gattungs-Differenzen auftritt. Wie eng aber das Konträre mit der Privation liiert ist, bekunden folgende Ausführungen: (1055 b) „Wenn nun die Erzeugungen bei der Materie durch einen Uebergang aus dem Konträren stattfinden, durch einen Austritt entweder aus der Form und dem Habitus der Form oder aus einer Privation der Form und Gestalt, so ist klar, dass jede Kontrarietät eine Privation ist, dagegen vielleicht nicht jede Privation eine Kontrarietät. Der Grund liegt darin, dass die Privation einem Subjekte in vielfacher Weise zukommen kann. Denn nur das ist konträr, von dem als Aeusserstem die Veränderungen ihren Ausgang nehmen." Aus den letzten Darlegungen geht hervor, dass die Privation gegenüber dem Konträren den Oberbegriff bildet, da sie ja auch in gewissem Sinne von der Kontradiktion gilt, die kein Mittleres hat (1055 b). Dagegen wird 1032 b direkt die Aequipollenz beider Begriffe ausgesprochen: „Form aber nenne ich das wesentliche Sein eines Dinges und die erste Substanz. Denn auch das Konträre hat gewissermassen dieselbe Form. Denn die Substanz der Privation ist die konträre Substanz, so z. B. die Gesundheit die Substanz der Krankheit." Ferner (1033 a): „Einem Menschen aber, der genest, wird nicht die Bezeichnung von dem gegeben, woraus oder wovon er genest. Der Grund davon ist, dass alles aus der Privation und dem Subjekte wird, das wir die Materie nennen; es wird z. B. sowohl der Mensch als der Kranke gesund. Man sagt aber vielmehr, dass etwas aus der Privation wird, z. B. dass einer aus einem Kranken ein Gesunder wird." Man sieht also, für den kosmologischen Prozess wird die Privation so eng mit dem Konträren verbunden, dass sie direkt miteinander identifiziert werden — ein Verfahren, das uns ja öfters bei Aristoteles begegnet. Einer entsprechenden Charakteristik begegnen wir bei Tatarkiewicz a. a. O. S. 63, Anm.: „Ein Bürge der Einheit von Stoff und Form ist der Begriff der στέρησις. Er ist eingeführt worden, um die Vermittlung zwischen beiden abzugeben. Er ist einerseits eine Form, er vertritt nämlich einen der Gegensätze, in denen sich das Werden vollzieht (1032 b, 3), und zwar denjenigen, der in dem Werdeprozesse überwunden und durch den anderen ersetzt wird. Andererseits ist er Materie, weil er, wie der Name schon sagt, die (relative) Bestimmungslosigkeit, den Mangel der Gestaltung bedeutet, die aber noch zu erfolgen hat." Eine ähnliche Auffassung bietet auch Cohen (Charakteristik der Ethik Mai-

eher den Weg der Form beschreitet als das dem Dicken näher

---

munis, S. 95 ff.), wenn er die Privation mit der Relation d. h. doch mit dem Gegensatze zusammenstellt, während der echten Negation der Widerspruch konform ist. Damit aber bestätigt sich unsere Annahme, dass Aristoteles im Grunde genommen die Materie niemals als das Prinzip der Korrelation gegenüber der Formbewegung betrachten kann: Das Prinzip der Korrelation kann nur durch den Widerspruch, dessen positiver Bedeutung die Kontinuität der Einheitsaufgabe entspricht, begründet werden, niemals aber durch den bei Aristoteles alles umspannenden Begriff des Gegensatzes, der nicht das Werden durch das Sein, sondern das Sein durch das Werden bedingt sein lässt. Dadurch aber fällt die Schranke zwischen Stoff und Form: Der Pantheismus der Identität siegt auf der ganzen Linie. Vielleicht hat dies auch Aristoteles und mit ihm gewiss Averroes beabsichtigt. Vielleicht aber haben beide noch mehr erreicht als sie gewollt. Der Pantheismus bedeutet immerhin in seiner Identität die völlige Deckung und Spiegelung des einen Grundbegriffs durch den andern. Trifft dieses Kriterium auch für den kosmologischen Pantheismus des Aristoteles zu? Die Frage muss verneint werden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass bei diesem Pantheismus die Materie über die Form siegt, dass also der Materialismus und nicht der Pantheismus das Ende der kosmologischen Entwickelung bedeutet. Bleibt doch die Materie auch nach ihrer Absorption der Form in ihrer vollen Integrität bestehen, während die Form, zum Objekte der Materie herabgesunken, ihrer weiteren Ziel- und Gestaltungskraft beraubt ist. Das ist denn auch der Punkt, wo die Kritik des Gersonides an der Konjunktion einsetzt. Von drei Gesichtspunkten aus greift er die Konjunktion an: vom psychologischen, logischen und kosmologischen d. h. metaphysischen — und jedesmal bleibt er der Ueberlegene. Psychologisch ist seine Widerlegung, wenn er die Unmöglichkeit eines restlosen Ausgleichs zwischen Verifikation und Vorstellung klarlegt; logisch ist sein Angriff, wenn er die völlige Perzeption der durch die unendliche Sinnlichkeit bedingten unendlichen Totalität der Einzeldinge für problematisch erklärt; kosmologisch ist seine Ablehnung, wenn er im Hinblick auf den aus der kosmologischen Entwicklung resultierenden Materialismus den aktiven Intellekt als eine inferiore Instanz gegenüber dem hylischen erweist. Damit hat aber Gersonides im Prinzip nicht nur den Materialismus, sondern ebensosehr auch den Pantheismus überwunden, wenn auch — was nicht bestritten werden soll — seine Ueberspannung der ethischen Teleologie auf nichtpolemischem Gebiete sehr häufig den Fehler der Gegner nicht vermeidet. Da aber der Gedanke der Unsterblichkeit, also der ewigen Divergenz zwischen hylischem und aktivem Intellekte, bei ihm zentrale Bedeutung erhält, so muss Gersonides als Vertreter des Idealismus angesprochen werden, so gewiss auch der transzendente Charakter des aktiven Intellekts bei Aristoteles den idealistischen Urheber seiner Formulierung nicht verleugnet.

Stehende, so muss uns das gleiche Verhältnis unter ihren Formen begegnen, denn das Verhältnis von Materie zu Materie entspricht dem von Form zu Form. Wie also alle Mischungen mit der stufenmässigen Ordnung zusammenhängen, die sich auf dem Wege vom mangelhaften zum vollkommenen Sein geltend macht, so müssen auch alle Formen der stufenweisen Entwickelung vom mangelhaften zum vollkommenen Sein hin entsprechen.[1])

Wenn aber der Mensch offenbar nicht einmal die Ordnung der Mischungen vollkommen begreifen kann, so kann er noch weniger die Ordnung der Formen[2]) vollständig erkennen. Wohl aber begreift er manches (sc. an Formen) in weit von einander abstehenden Stufen: Wie etwa das Mineral auf der Stufe des Hylischen gegenüber der unvollkommenen Pflanze, die unvollkommene Pflanze auf der Stufe des Hylischen gegenüber dem unvollkommenen Tiere, das unvollkommene Tier auf der Stufe des Hylischen gegenüber der gebückten Gestalt, die gebückte Gestalt auf der hylischen Stufe gegenüber der fliegenden, und die fliegende auf der Stufe des Hylischen gegenüber der gehenden. Wenn es sich aber so verhält, können wir offenbar das Einheitsprinzip der Intelligibilia niemals mit Vollkommenheit erkennen. Denn da wir ihre Entwicklungsstufen (sc. im einzelnen) nicht kennen, können wir auch das ihnen zugrunde liegende Einheitsziel nicht ermitteln, mithin können wir auch den aktiven Intellekt (sc. als das wahre Einheitsziel) nicht begreifen. Bei Gott! Es müsste denn jemand behaupten, wir begriffen ihn insofern in bestimmter Weise, als wir die Intelligibilia erfassen, weil sie doch sämtlich in der Seele des aktiven Intellekts enthalten sind — und dies sei dann unsere

---

[1]) Zur Kontroverse über die prima materia und der damit zusammenhängenden Frage, ob jedem Mischungsprodukte eine Form entspricht, vgl. Horten, die Metaphysik Avicennas IV, 2 (S. 263 ff., 271 ff.) Zur Frage des qualitativen Gegensatzes zwischen Verdichtung und Verdünnung s. Aristoteles, Physik VIII, 7, 260b; dazu Jürgen Bona Meyer, a. a. O. S. 406. Vergl. auch Kinkel, a. a. O. 174 und 196. „Aber diese und ähnliche Vorzüge werden wieder aufgehoben, wenn wir hören, der Geist sei das dünnste und reinste aller Dinge“ (Anaxagoras). Zur Literatur s. S. 51, Anm. 1. Siehe auch Horten, die Metaphysik des Averroes, S. 200. Gabirol, fons vitae V, dazu Guttmann, bes. S. 237 ff.

[2]) Nach O. u. P. Zur Sache: Schmiedl, Studien, S. 150, 282.

Vereinigung mit dem aktiven Intellekte. Gerade derartiges hat die früheren Philosophen irregeleitet und zu dem Ausspruche veranlasst: Der Mensch kann den aktiven Intellekt begreifen. Glaube aber nicht, dass von dieser Kontroverse nur die Philosophie betroffen wird, vielmehr trifft man sie auch bei unseren früheren Thoragelehrten s. A. an. Im Midrasch sagen sie in Anlehnung an das Bibelwort: Und Gott sah das Licht, dass es gut war: Es sagt R. Juda bar Simon: Gott hatte das Licht für sich bestimmt. Er sagte: Niemand darf sich ausser mir des Lichtes bedienen. Das stimmt mit dem überein, was geschrieben steht: „Und das Licht wohnt bei ihm." Er gleicht einem Könige, der bei dem Anblicke eines schönen Gegenstandes spricht: Dies ist für mich. Die Rabbinen aber sagen: Er verlieh ihm Lichtglanz (sc. am Firmamente), um ihn dereinst den Frommen zu geben, das stimmt mit dem Verse überein: Ein Licht ist für den Frommen gesät. Offenbar verstanden sie unter „Licht" die separaten Intellekte, denn des sinnlich wahrnehmbaren Lichtes bedienen sich ja diejenigen, die es wahrnehmen. R. Juda bar Simon aber meinte (sc. als Antipode), dass der Mensch die separaten Intellekte nicht begreifen kann; seine Gegner aber glauben, der Mensch hätte nur dank dem, was sie ihm zuströmen lassen (sc. die separaten Intellekte), eine schwache und unregelmässige Perzeption, als wäre das Begreifen des Lichtes nur blitzartig, deshalb sagen sie: „Er lässt es ihm zublitzen". Wenn sie aber sagen: Das Zuströmen (sc. des Lichtes an den Menschen) findet statt, um es dereinst den Frommen zu verleihen, so wollen sie damit sagen, dass wir nur deshalb zuerst eine schwache[1]) Perzeption von ihnen haben, damit wir sie dereinst völlig begreifen und uns mit ihnen vereinigen. (sc. Die reine Erkenntnis ist a posteriori nicht möglich).

Dreizehnter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen ist, dass unsere vollendete Glückseligkeit[2]) durch den Erwerb der sublunarischen Intelligibilia be-

---

[1]) Nach P. u. Riv. Bei O. fehlt בחלושה. Zur Sache: Genesis. r. III, 6.

[2]) Vergl. hierzu Aristoteles, Metaphysik XII, 7; dazu Endnote A; ferner Averroes, de beatitudine animae; über die Glückseligkeitstheorie der plotinischen Ethik vergl. Brandis, Handbuch der Geschichte

dingt ist, müssen wir einige von den Zweifeln zu lösen trachten, die sich aus unserer Annahme ergeben.

Erstens. Es lässt sich vermuten, dass die Glückseligkeit nichtig und absurd sein muss. Da nämlich die Intelligibilia, die der hylische Intellekt erwirbt, mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch sind, so entsteht doch durch unseren Erwerb der Intelligibilia nichts Neues; eine Tätigkeit jedoch, durch welche nichts Neues entsteht, ist eitel.

Ferner: Es lässt sich annehmen, dass nach unserer Meinung (sc. von der Glückseligkeit) mehrere Vollkommenheiten für ein und dieselbe Sache existieren müssen. Da nämlich der vom Menschen beabsichtigte Endzweck in dem Erwerb der Intelligibilia besteht, die Intelligibilia jedoch eine Vielheit bilden, so gäbe es für den einen Menschen viele Endzwecke, was unmöglich ist; denn die Vollendung des numerisch Einen bildet unbedingt eine numerische Einheit, weil die Vollkommenheit die Vollkommenheit der Form ist; ein numerisch Eines aber kann nur eine Vollkommenheit besitzen, das ist selbstverständlich.

Ferner: Es lässt sich ja annehmen, dass unser Streben nach dem Erwerb vieler Kenntnisse eitel ist. Da nämlich der von uns erstrebte Endzweck die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Intellekts ist, die Ewigkeit des Intellekts jedoch schon durch den Erwerb eines einzigen Intelligibelen gesichert ist, so ist das Streben nach dem Besitze vieler Intelligibilia nutzlos[1]), und die Glückseligkeitsstufe dessen, der nur eines der besonders unvollkommenen Intelligibilia erworben hat, ist gleich der Stufe dessen, der soviel Grosses an Weisheit angehäuft hat, dass er die Gründe aller Dinge kennt — wenn dies überhaupt möglich ist. Das ist aber offenbar absurd. Denn die Denker fühlen ständig den Trieb, ihr Wissen zu mehren; ein natürlicher Trieb ist aber niemals zwecklos[2]) (De anima II, 4).

Wir behaupten nun, dass die Lösung des ersten Einwands nicht schwierig ist. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass die

---

der Griechisch-Römischen Philosophie III, 2 S. 370 ff; vergl. S. 340 ff. Siehe auch Endnote A. Bacher, Bibelexegese Maimunis, S. 96.

[1]) Nach P. u. Riv. Bei O. korrupt.

[2]) Nach dem allgem. teleolog. Prinzipe des Aristoteles.

von uns erworbenen Intelligibilia mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch sind, so ergibt sich dennoch nicht, dass es zwecklos für uns sei, sie zu erwerben. Obgleich nämlich die Intelligibilia nicht an sich entstehen, so entstehen sie doch für den hylischen Intellekt. Und ferner: Die von uns erworbenen Intelligibilia sind nicht mit denen in der Seele des aktiven Intellekts identisch, denn in der Seele des aktiven Intellekts existieren sie insofern, als sie in ihm alle eine Einheit bilden, dagegen können sie nicht so im hylischen Intellekt existieren — wie vorausgeschickt wurde. [1])

Der zweite Zweifel jedoch wird gelöst, wenn es sich erweisen lässt, dass der erworbene Intellekt eine numerische Einheit bildet, dies ist aber schon bei geringem Nachdenken evident. Wie und was die menschlichen Kenntnisse auch sein mögen: Stets werden die einen den anderen gegenüber einen Fortschritt an Form und Vollendung bedeuten; denn es lässt sich bei ein und derselben Wissenschaft erweisen, dass unter ihren einzelnen Teilen die einen gegenüber den anderen auf der Stufe der Vollkommenheit und der Form stehen, auch sind unter den vielen Wissenschaften die einen eine Vollendung für die anderen. Wenn es sich aber so verhält, ist erwiesen, dass der erworbene Intellekt nur einer ist. Von dieser Seite aus partizipieren auch die Intelligibilia in bestimmter Weise an der Pluralisierung ihrer Träger. Denn obgleich Ruben und Simon ein und dasselbe Intelligibele haben, so ist es doch in beiden ein Verschiedenes, weil auch die Formen der Einheit in ihnen verschieden sind, so dass beispielsweise die Einheit des erworbenen Intellekts in Ruben eine andere als die (Einheit des erworbenen Intellekts) in Simon ist. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in der qualitativen und quantitativen Verschiedenheit, mit welcher sie die Intelligibilia erwerben: Wenn jemand mehrere jener Intelligibilia erwirbt, welche eine Wissenschaft befasst, so ist die Einheit seiner Intelligibilia eine andere als

---

[1]) Gersonides übersieht also, dass nach dem Tode, d. h. beim Fortfall der Hyle, jede zahlenmässige, zeitliche und räumliche Determination, mithin auch die Pluralisierung des Intelligibelen, eine Kontradiktion bedeutet; von diesem Denkfehler werden auch seine folgenden Ausführungen betroffen. Ueber den gleichen Fehler bei Maimuni s. Nuspr. S. 164. S. 194, 4.

die Einheit dessen, der weit weniger von ihnen besitzt. Denn wenn jemand die Intelligibilia einer solchen Wissenschaft erwirbt, die sich von jener unterscheidet, deren Intelligibilia ein anderer erwirbt, so ist auch sein erworbener Intellekt verschieden von dem des anderen: Auf diese Weise gibt es sehr viele Stufen von Glückseligkeit. Wessen intelligibele Einheit der des aktiven Intellekts näher steht, dessen Glückseligkeit ist um so grösser, und seine Freude [1]) und Befriedigung über das von ihm Begriffene besonders stark. In dieser Hinsicht gibt es ja solche Verschiedenheiten, dass die Freude und Befriedigung, die der eine über den Besitz der von ihm begriffenen Intelligibilia empfindet, in gar keinem Verhältnis zu jener Freude und Befriedigung steht, die den anderen über das von ihm Begriffene erfüllt. Damit [2]) ist aber der dritte Zweifel gelöst. Wir dürfen jedoch nicht übersehen, dass sich jeder einzelne Glückliche erst nach dem Tode innig über das von ihm Begriffene freut. Wir können uns mit Bezug auf das von uns im Leben an Intelligibilien Begriffene ungefähr eine Vorstellung von dieser Annehmlichkeit machen; denn das geringe Mass an Annehmlichkeit, das die animalische Seele niederhält, um den Intellekt in seiner Wirksamkeit hervortreten zu lassen, lässt sich gar nicht mit den anderen Annehmlichkeiten vergleichen und hat zu ihnen überhaupt kein Verhältnis. Um wie viel eher muss dies mit der Annehmlichkeit nach dem Tode der Fall sein; denn dann erst hat sich unsere Perzeption der von uns im Leben erworbenen Intelligibilien vervollständigt, und wir begreifen alle Dinge in unserem Intellekt simultan, [3]) da ja nach dem Tode dasjenige geschwunden ist, was uns im Leben seitens der Materie

---

[1]) P. hat hier fälschlich: לשמחה statt לשמירה. Z. S. Mischne Torah I,5 (8,4).

[2]) Nach P. u. O. Bei Riva fehlt die Stelle von וכבר נשער bis וכבאן.

[3]) Da für Gersonides der Begriff der Zeit restlos in den der Sukzession — wie bei Aristoteles — aufgeht, so bedeutet der Begriff der Simultanität der Denkoperation nichts anderes als den autonomen Ursprungscharakter des Denkens im Gegensatze zu den aus dieser Autonomie entspringenden Kategorien der Sinnlichkeit. S. Endnote B. Andererseits verkennt Gersonides auch nicht die Unvollständigkeit eines der Sinnlichkeit beraubten Denkens (S. S. 218). Ueber die gleiche Auffassung Platos s. Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 278 ff., über die Brunos, Cassirer, a. a. O. S. 354.

daran (sc. an dem totalen Begreifen) hinderlich war. Denn da die Seele eine Einheit bildet, so muss das Begreifen des Intellekts so lange unterbleiben, als man sich mit einer der übrigen in ihrer Aktion verharrenden seelischen Kräfte befasst. Ja, sogar in der Zeit, da der Intellekt ausschliesslich in seiner Aktualität hervortritt, selbst dann kann er nur jene Intelligibilia simultan perzipieren, auf welche gerade seine Aufmerksamkeit gerichtet ist, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde. Jedoch nach dem Tode begreift er simultan[1]) jene Intelligibilia, die er zu Lebzeiten begriffen hat. Dagegen[2]) müssen wir bedenken, dass er nach dem Tode nicht ein einziges Intelligibele begreifen kann, das er nicht schon zu Lebzeiten perzipiert hätte (sc. das jenseitige Denken ist nur spontan), denn er verfügt nicht über Organe, mit welchen das Intelligibele begriffen wird, nämlich über die Sinne und die mit ihnen zusammenhängenden Kräfte, wie die Phantasie (Vorstellung) und das Gedächtnis. So lässt sich auch hieraus erweisen, dass die auf der Perzeption mangelhafter Intelligibilia beruhende Annehmlichkeit in keinem Verhältnis zu jener steht, die auf der Perzeption wertvoller Intelligibilia beruht, denn die in unserem Leben sich geltend machende Annehmlichkeit ist von jener (sc. nach dem Tode) weit verschieden. Auch sehnen wir uns nach ihrer Perzeption ganz besonders stark, so dass wir viel lieber ein wenig von den wertvollen Dingen perzipieren möchten, als viel von den übrigen; deshalb stimmen auch unsere Weisen s. A. darin überein, dass es für die Frommen im Garten Eden verschiedene Stufen gibt. Sie sprechen nämlich im Midrasch[3]) von sieben Klassen der Frommen. Die Zahl „sieben" soll aber doch die Pluralität als solche bedeuten, nicht die genaue Anzahl. Solches findet sich häufig in den Worten der Propheten und Weisen; sie sagen: „Siebenmal fällt der Fromme und erhebt sich wieder." „Sieben Greuel in seinem Herzen"[4]). Sie stimmen aber gleich-

---

[1]) Der simultane Charakter der Zeit bleibt also der Transzendenz vorbehalten. Die diesseitige Zeitform wäre nur konsekutiv. Zur Sache Endnote B.

[2]) Dieser Satz: אבל ראוי bis כי אין fehlt bei P.

[3]) Jalkut Sch. XX.

[4]) Nach O, Paris und Parma. Z. S. Prov. 24, 26; 26, 25.

falls darin überein, dass die Glückseligkeit, mag sie klein oder gross sein, nur durch den Besitz der Intelligibilia erreicht werden kann; deshalb sagen sie: Ganz Israel hat Anteil am künftigen Leben[1]). Sie meinen nämlich: Obgleich sie durch die Thora in so ausgezeichneter Weise zum Erwerb der Intelligibilia angeleitet werden, können doch viele von ihnen nur ein kleines oder grösseres Mass von Intelligibilien erwerben. Es steht also ihr Ausdruck „Ganz (כל) Israel" auf der Stufe von den „Meisten in Israel," denn die allgemeinen Behauptungen in der talmudischen Wissenschaft haben derartigen Sprachgebrauch. Sie haben dies ausdrücklich erklärt, wenn sie sagen: Aus allgemeinen Regeln dürfe man nichts ableiten (sc. für den Einzelnen), selbst dann nicht, wenn bei ihnen das Wort „ausser" steht[2]) (sc. so dass die Ausnahme die Regel bestätigt).

Vierzehnter Abschnitt.

Wenn aber jemand glaubt, dass nach der Religion die menschliche Glückseligkeit eine andere sein müsse, als die von uns erwähnte, und zwar auf Grund dessen, was ihn der einfache Wortsinn mancher Aussprüche über den Garten „Eden" und das „Gehinnom" in den Midraschwerken, in den Agadoth und den Propheten zu glauben veranlasst, so möge er in Wahrheit wissen, dass wir uns nur dann den Resultaten der Spekulation ergeben, wenn wir sehen, dass sie mit der Ansicht unserer Thora übereinstimmen. Denn ein Anlehnen an die Spekulation ist nicht erlaubt, so diese der Thora widerstreitet. Sollte dies aber der Fall sein, so müsste die mangelnde Uebereinstimmung der Knappheit unserer Darstellung auf Rechnung gesetzt werden. Also muss der Gläubige offenbar solches mit seinem Glauben in Uebereinstimmung bringen, denn auch wir verfahren so, wenn

---

[1]) Das Wort „ganz" soll darauf hinweisen, dass sich nicht jeder in Israel einen Teil von Intelligibilien erworben hat.

[2]) Durch die Determination würde doch das Allgemeine seinen unbestimmten Charakter verlieren. (Erub. 27 a). Die Unsterblichkeit ist also durch die Erfüllung einer intellektualen Aufgabe bedingt, deren Lösung mit dem Fortschritte der Wissenschaft, d. h. einer sich dauernd steigernden Intelligibilienbildung immer mehr verwirklicht wird. Mithin kann auch der nichtjüdische Forscher unsterblich werden. Vergl. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 383 ff.

uns nämlich die Religon zu einer anderen Annahme als zu jener zu zwingen scheint, die wir logisch erschlossen haben. Dies muss von allen Gläubigen akzeptiert werden, denn sobald ein Tor zum Streite gegen den Glauben offen bleibt, insofern es dem Menschen als Widerspruch gegen die Spekulation erscheint, geht die Religion zu Grunde, und ihr Nutzen ist für den Gläubigen illusorisch. Die Gläubigen werden dann von derselben zerfetzenden Verwirrung betroffen, die sich bei Abwesenheit der Religion einstellen muss, und daraus würde ein Schaden entstehen, der nicht verborgen bliebe. Was wir an dieser Stelle sagen, soll für das Verständnis unserer Worte in den Klarlegungen der übrigen Probleme unseres Buches gelten, ich meine nämlich: Wenn es einem der Gläubigen scheint, dass sie (sc. meine Worte) solches enthalten, dessen Gegenteil seitens der Religion als wahr erkannt werden muss, so soll er durch Preisgabe der Spekulation den Zusammenhang mit der Religion wahren, das aber hierbei in Betracht kommende Gegensätzliche (sc. in unseren Worten) möge er unserer gedrängten Darstellung zugute halten [1]).

---

[1]) Diese Ausführungen stehen scheinbar in direktem Gegensatze zu seiner Einleitung (S. 10): „Wenn nun die Thora gemäss ihrem einfachen Wortsinne hiergegen protestiert, so müssen ihre Worte so erklärt werden, dass sie mit der Spekulation übereinstimmen.“ In Wahrheit aber bezieht er sich am Schlusse seiner Darstellung offenbar nur auf solche Leser, die ihn wegen der „gedrängten Darstellung“ nicht verstanden haben.

Endnoten.

Endnote A.

Zur Theorie der Emanation.

Allgemein wird als aristotelische Voraussetzung der Emanationstheorie die Stelle aus Metaphysik λ 7, 14 angesehen „Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, Ἐνεργεῖ δὲ ἔχων (Vergl. Enneades, ed. H. F. Müller, III, 8, 8: τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ τὴν ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν, καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἑνουμένων τοῖς θεωροῦσι, καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων· ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἓν ἄμφω, οὐκ οἰκειώσει ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταὐτὸν, τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι . . . " ferner V, 3, 5: εἰ τοῦτο δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· ferner VI, 7, 40 ff.[1]) Dazu Barth, die Stoa, S. 212; desgl. der Spruch des Seich al-Jaunani (mitgeteilt von Schahrastâni II, S. 337 (Haarbr. II, S. 197): والفاعل الاول لا يحتاج فى ابداع الاشياء الى روية وفكرة وذلك انه ينال العلل بلا قياس بل يبدع الاشياء ويعلم عللها قبل والروية والفكر والعلل والبرهان والعلم والقنوع وسائر ما اشبه ذلك انها كانت اجزاء وهو الذى ابدعها وكيف يستعين بها وهى لم تكن بعد, dazu Horovitz, die Psychologie Gabirols, S. 83, Anm. 16. Ferner Alfarâbi, ed. Dieterici, S. 43 ff, 46[2]); Alfarâbi, ספר ההתחלות, ed. Philipowski im ספר האסיף,

---

[1]) Vergl. dagegen Brandis, III, 2 S. 337: „Er (sc. Plotin) verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation." [2]) S. S. 128, Anm.

Leipzig, 1849, S. 4 u. 5, ferner: fontes quaestionum in Schmölders, Documenta Philosophiae Arabum c. 6, 7, 8; dazu Animadversiones, S. 94 ff. Ferner Avicenna, Psychologie, ed. Landauer, ZDMG, Bd. 29, S. 364: والعقل بالفعل ليس الّا صور المعقولات اذا اعتّدة فى ذات العقل بالقّوة وبه اخرجته الى الفعل ولذلك قيل انّ العقل بالفعل عاقل ومعقول معا. Ferner Avicenna, Metaphysik bei Schahrastâni, كتاب الملل والنحل, S. 376 (Haarbr. S. 255): المسئلة السبعة فى ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول وانه يعقل ذاته والشياء وصفاته الا يجابية والسلبية لا توجب كثرة فى ذاته وكيفية صدور الافعال عنه قال العقل يقال على كل مجرّد من المادة واذا كان مجرّداً بذاته فهو عقل لذاته وواجب الوجود مجرّد بذاته عن المادة فهو عقل لذاته وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجرّدة فهو عاقل لذاته وكونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب ان يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار. Dazu vergleiche Munk, Guide S. 301, Anm. 4, ferner Maim. יסודי התורה II, 10, Ibn Esra, Pent. Comm. zu II, 34, 6, dazu Kaufmann, die Spuren Al-Batlajusis S. 33, Anm. 2, ferner Kaufmann, Attributenlehre, S. 457, Anm. 145. Ob freilich angesichts der angeführten Quellen gerade Avicenna als Gewährsmann für Maimonides in Frage kommt – wie Munk meint –, dürfte zweifelhaft sein. Siehe auch Carra de Vaux (Avicenne, S. 219 mit Anm.), der die Dreizahl der Intellekte als das Eigentümliche der Farabischen Psychologie, die Vierzahl als das der Psychologie Avicennas bezeichnet. (Vergl. hierzu Steinschneider, Hebr Uebersetzungen, Tl. I, S. 287, II, S. 998, Schmiedl, die philos. Bedeutung der Vierzahl, Monatsschrift 1856 S. 55 ff., Studien, S. 284, Anm. 2, T. J. de Boer, Archiv für Geschichte der Philos. Bd. XIII, S. 165 und Anm. 51). Ferner: Averroes, destructio destructionis, Venedig 1552, fol. 23 (zit. von Munk, Mélanges: S. 360): „car l'intelligent et l' intelligible sont identiques dans l'intelligence humaine . . .“ ferner Maimo-

nides I, 68: وهو قولهم ان العقل والعاقل والمعقول وان هذه الثلثة معانى فيه تعالى هى معنى واحد لا تكثير فيه. Es ist ferner zu berücksichtigen λ 9, 22: Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.) Mithin bilden νοῦς, νόησις und νοητόν also intellectus, intelligens und intelligibele eine Identität: Denken ist gleich Sein, nicht das Denken als Inbegriff der Bewusstseinsfunktionen, die funktionale Einheit des Denkens, — μία τις ἰδέα —, sondern das überindividuelle psychologische Denken, das generische — intelligens gleich intellectus — ist mit der Totalität aller Intelligibilien, also den in eine transzendente Sphäre gehobenen Einzeldingen identisch. Folglich ist deus gleich der entmaterialisierten natura. Es entsteht nun das Doppelproblem: 1. Auf welche Weise wird durch die Materie die Auflösung des deus in die ihn konstituierenden Einzelindividuen und Einzelsubstanzen vollzogen? (Emanation) 2. Auf welche Weise vollzieht sich die Rückbildung der Einzeldinge zum deus? (Remanation) (Vergl. die von Steinschneider, Hebr. Uebers. I, S. 243 zitierte Bemerkung Hanebergs (die Theologie des Aristoteles, Abh. der philosoph-philolog. Klasse der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1862, Bd. 1, S. 4 ff.): „Die Selbstverinnerlichung wird als eine intellektuelle Himmelfahrt dargestellt" — ein Bild, das freilich den Abhandlungen der lauteren Brüder entstammt (vergl. Dieterici, die Naturanschauung der Araber, S. 23, und 52). Man sieht sofort, dass es sich um das ἓν καὶ πολλά — Problem in seiner Doppelbedeutung handelt: Abstieg zur Vielheit und Aufstieg zur Einheit. (Vergl. hierzu Schahrastâni ed. Haarbrücker II. S. 236. Danach hat auch Avicenna in der Emanation das ἓν καὶ πολλά — Problem erblickt). (Ueber das gleiche Problem in den Veden s. Oldenberg, Buddha, S. 36 ff., Deussen, System des Vedânta S. 240 ff.) Bei Plato konnte die Lösung nicht schwer fallen, da Einheit und Vielheit zwei Arten von Bewusstseinsfunktionen bilden, die also beide in der korrelativen Einheit des Denkens, in der κοινωνία τῶν ἰδέων, ihren Ausgleich, ihre Begründung finden. (Vergl. Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 315: „Denn wie das Dasein zum

Problem werden musste, um zum Prinzip zu führen, so muss nun wiederum das Prinzip zum Problem werden, um zum Dasein zurückzuführen." Ferner 316 ff., besonders S. 360 ff.) Anders jedoch verhält es sich mit Aristoteles, bei dem das in dem Begriffe der Materie enthaltene Vielheitsproblem jenseits des Denkens steht. Hier handelt es sich um die Frage: Welches ist die gemeinsame Seinsgrundlage dieser beiden heterogenen Begriffe? (Vergl. hierzu Cassirer, a. a. O. S. 45 ff., ferner Görland, Aristoteles und Kant, S. 144ff.). Bei der Dualität der Prinzipien musste Aristoteles die Lösung verfehlen (vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 149), obgleich er bald das Denken an die Materie, bald die Materie an das Denken preisgab. Schliesslich glaubte er die Lösung in einer rein mechanischen Komposition gefunden zu haben, indem er den obersten Zweck als Inbegriff des Denkens zum ersten Beweger als dem Vertreter der Materie erhob. Danach ergab sich die Gleichung: νοῦς = πρότερον τῇ φύσει = τὸ πρῶτον κινοῦν (vergl. Cohen a. a. O. S. 305 ff., 322; ferner 208: „Indem vielmehr die Materie als Möglichkeit gedacht wurde, rückte sie als Potentialität unter die Potenz und Compotenz der Bewegung.") Der Grundfehler der aristotelischen Denkart springt hiernach unmittelbar in die Augen: Aristoteles hat an Stelle der Einheit der Methode die Einheit der Identität gesetzt, Teleologie ist ihm gleich Kausalität: deus sive natura (vergl. Hartmann, Philosophische Grundfragen der Biologie S. 98 „Die Aristotelische Biologie ist konstitutive Teleologie, sie konstatiert nicht bloss Zweckmässigkeit, sondern sie erklärt und begründet durch den Zweck als durch einen den Prozess bestimmenden Faktor. Aber die missliche Konsequenz dieses Verfahrens kann nicht ausbleiben: es muss dann auch eine Vernunft stabiliert werden, die diese Zwecke setzt und zwar natürlich eine göttliche, vollkommene . . . So läuft die konstitutive Teleologie auf den Theismus hinaus . . . . . Das Aristotelische System führt nicht nur die lebende, sondern auch die unbelebte Natur auf Zwecke zurück." Vergl. auch Kinkel, Geschichte der Philosophie Tl. I, S. 198 ff.) Die Antinomien dieser Identitätsphilo-

sophie haben jedoch bereits die mittelalterlichen Philosophen empfunden. So hat Alfarâbi in dem aktiven Intellekt zuweilen nur den Verursacher und Beweger erblickt, während andere Aristoteliker in ihm auch die Form und den Zweck erkennen. (S. More II, 11, More hamore S. 92, Hercz, a. a. O. S. 37 Anm. 58). Wenn nun Materie und Denken, Vielheit und Einheit, Bewegung und Zweck eine Einheit bilden sollen — wie dies ja Aristoteles kraft der Identität fordert —, so musste die Vielheit ebenso leicht auf die Einheit, wie die Einheit auf die Vielheit bei aller Anerkennung ihrer Sonderpositionen zurückzuführen sein. Die Reziprozität der Glieder in dieser umkehrbaren Reduktion bildet die Probe für die Einheit des Seins als die Einheit des Denkens. Es liegt in der Natur der Identität und damit auch der aristotelischen Philosophie, dass die Probe misslingen musste. Bilden Einheit und Vielheit, Substanz und Bewegung, Beharrung und Veränderung Kategorien von absoluter Identität, so muss entweder die Vielheit fallen, oder die Einheit. Gegen die Eliminierung der Vielheit und Veränderung protestierte in Aristoteles der Sensualist, gegen die Ausscheidung der Einheit und Substanz der Idealist. Die platonische Erkenntnis, dass zwischen beiden Begriffen das Verhältnis der funktionalen Korrelation waltet, blieb ihm verschlossen. (Vergl. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 319). So war also noch immer die Frage offen: Wie entsteht das Werden, die Vielheit, aus der in ewiger, absoluter Identität verharrenden Substanzeinheit? Wie lässt sich bei aller Identität die Verschiedenheit der kategorialen Positionen behaupten und begründen? Hier greift nun als erlösendes Mittel die in das Emanationsproblem ausmündende Sphärentheorie ein, deren Anfänge wahrscheinlich auf chaldäische Astrologie zurückgehen. (Vgl. Carra de Vaux, Avicenne, S. 224, Brandt, die mandäische Religion, S. 29 und 187, Cumont, ed. Gehrich, die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, XV, 84 und Anm. 41, ferner 238: „Eine einzige Schule, die neuplatonische, beherrscht alle Geister — womit natürlich nicht gesagt sein kann, dass diese Gedanken erst durch den Neu-

platonismus ihren Eingang in die römische Welt gefunden haben"; vergl. ferner Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 12, 19, 106, 329, Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur S. 99, 161ff., 165: „Das orientalische Bild der Seelenreise ist schon in vorchristlicher Zeit in griechisches Glauben und Denken übergegangen". Vergleiche ferner Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 2. Aufl. S. 79, 90 ff., 179. „Die Vereinigung mit dem Gotte ist das Ziel der ganzen Aktion". Ueber Seelenreise, Seelenabstieg, Seelenaufstieg S. 180ff. u. 185. Ueber babylonischen Einfluss im 4. Jahrh. S. 186, 190. Der Gedanke der Auffahrt ist für Dieterich griechischen Ursprungs — gegen Bousset — S. 204. Ueber Seelenaufstieg und verwandte Fragen vergleiche auch Anz, Zur Frage nach dem Ursprunge des Gnosticismus bei Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen, 1897, XV, 4, S. 21, 23, 27, 46, 50, 77. Vergl. besonders Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 16, Anm. 4. „Die Emanationslehre und dieser Gebrauch von ἀπόρροιαι ist rein ägyptisch. Hiermit hat sich eine astrologische Anschauung und Sprechweise verbunden, die den Sternen selbst ἀπόρροιαι, Einwirkungen, zuschreibt und die Gesamtheit der wirkenden Sterne zugleich in einem Gott repräsentiert... die ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι erinnern an dritten Gebrauch; allerlei Segnungen und gute Gaben gelten dem Aegypter als Ausflüsse aus dem Körper der Götter").

Ihre eigentliche philosophische Verifizierung hat diese Theorie erst durch die Araber gefunden. Bevor jedoch diese These begründet und die Frage der Vermittelung zwischen Aristoteles und den arabischen Scholastikern untersucht wird, muss vor allen Dingen über des Aristoteles Stellung zur Sphärentheorie Klarheit gewonnen werden.

Bei Aristoteles gestaltet sich der Ausbau dieser Theorie folgendermassen: In Metaphysik λ, 8 werden die verschiedenen Umschwünge der Himmelskörper fixiert. Die Ursache der Umschwünge liegt in der einen an sich unbewegbaren und ewigen Substanz, die das absolut Gute ist. (Vergl. hierzu Prantl, de coelo, S. 147, dazu Anm. 37, ferner S. 153, dazu Anm. 43. Dabei ist besonders wichtig, dass der Fixsternenhimmel als letzte Sphäre des Göttlichen wirklich und unmittelbar durch eine einzige Bewegung teilhaftig ist). Aus de coelo 4, 3

aber geht hervor (vergl. Prantl a. a. O. Anm. 11) „dass die Gegensätze der Raumbewegung als das Formgebende und Bestimmende für den Stoff der vergänglichen Dinge überhaupt wirken, indem das an sich unbestimmte Stoffliche gerade dadurch eine Wesenheit (οὐσία) wird, dass es an einem bestimmten Orte auftritt (nach unten — Erde, nach oben — Feuer), und so kommt diese „Unabhängigkeit" (ἀπολελυμένα), welche die Form an sich gegenüber dem Stoffe in Anspruch nimmt, auch den ursprünglich ersten durch sie allein gebildeten Wesen zu". (Prantl). Wodurch aber werden die Sphären bewegt? Darauf gibt Aristoteles in λ, 7 die Antwort: κινεῖ δὲ ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ, durch diesen Ausweg bleibt Gott der actus purus, während freilich die Intellekte als die Seelen, die treibenden Kräfte der Sphären, der Himmelskörper substantielle Wesen, Untergötter sind, deren Ursprung völlig im Dunklen verharrt. So bleibt trotz aller Mystik das alte Problem noch ungelöst: Wie entsteht aus dem Einen das Viele, aus dem Sein das Werden? Sollte nun doch dieses Problem einer Lösung entgegengeführt werden, so gab es nur zwei Wege: Entweder völlige Preisgabe des aristotelischen Dualismus, oder eine organische Ableitung der separaten Intellekte aus der Gottheit. Diesen Weg schlug die Stoa ein (vergl. Barth, a. a. O. S. 214ff., ferner Plotin (vergl. Lasswitz a. a. O. S. 266ff., wo der plotinische λόγος zu dem stoischen πνεῦμα in Parallele gebracht wird, ferner Falter, Philon und Plotin, S. 54, Anm. 4, ferner Munk, Mélanges, S. 236, Anm.). Bei Plotin muss freilich eine derartig pantheistisch gestimmte Theorie um so mehr verwundern, als er in erkenntniskritischer Hinsicht durchaus platonische Bahnen wandelt. (Vergl. Falter, a. a. O. S. 61ff., S. 66 ff.). Gerade der von uns am Eingange, dieser Abhandlung erwähnte Satz von der Identität zwischen Denker, Denken und Gedachtem spricht bei Plotin gegen den Pantheismus, insofern es sich nicht um die psychologische Form des Denkens handelt, sondern um die apriorischen Grundsetzungen des wissenschaftlichen νοῦς. Auch Zeller ist der Meinung, dass im allgemeinen Plotin nicht als Vertreter der Emanationstheorie angesehen werden kann. So führt er in seiner Philosophie der Griechen, 4. Aufl. 1903, 3^2, S. 86, Anm. 1 aus:

„Streng genommen passt dieser Name, (sc. Emanation) wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet." Auch die von Munk a. a. O. zitierte Stelle (Ennead. IV, 4, 13) lässt eine Deutung im Sinne apriorischer Geltung der Denkfunktionen zu. Ob freilich auch bei Philo eine derartige Interpretation möglich ist, bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Im allgemeinen gilt Philo als der klassische Repräsentant der Emanationstheorie. (Vergl. besonders Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie III, 2 S. 288) „So finden wir bei Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er grössere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoffe, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauungen derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise auf das entschiedenste; die göttlichen Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben." (Dagegen L. Cohn in den „Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum und Pädagogik 1898, S. 531 ff.; Wendland, die Hellenisch-Römische Kultur, S. 117, der mit seinen Ausführungen aufs neue beweist, wie wenig Philologie ohne Philosophie zur Interpretation philosophischer Schriften geeignet ist. Ferner Zeller, Griech. Phil. III b, 3. Aufl. S. 360 ff., Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, III, 3. Aufl. S. 252 ff., Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen S. 14, 17 ff., 168 ff., Barth a. a. O. S. 207 ff., 226 ff., Treitel, die alex. Lehre von den Mittelwesen . . . in Cohens Festschrift: Judaica S. 178 ff),

Ihre eigentliche Ausbildung und Durchführung erhielt die Emanationstheorie durch Proklus. (Vergl. hierzu Brandis a. a. O. S. 421: „Er hatte die Hauptrichtung der neueren Durchführung plotinischer Lehren in sich vereinigt, hatte in das theurgische Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphische, chaldäisch-ägyptische Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, ebenso sich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus . . . In der Grundlegung seiner Triadenlehre . . . hält sich Proklus noch grossenteils an plotinische Prinzipien. Er geht davon aus, dass jede Vielheit eine Einheit voraussetze und an ihr Teil habe, zwar so, dass die Kraftfülle der Einheit unverändert dieselbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt sei, so dass jedes höhere Wesen durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren sich unterscheide und zu ihm zurückstrebe. Danach unterscheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Ursache, seines Heraustretens aus derselben und seiner Rückkehr zu ihr . . . In der unermüdlichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Jamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigten . . . und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schliesst sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden . . .“ Dazu vergl. auch Munk a. a. O. S. 238 und Anm. ferner 239ff.) Man sieht also deutlich, dass von einer platonischen Interpretation des νοῦς, wie sie bei Philo und besonders bei Plotin berechtigt war, keine Rede mehr sein kann. Der νοῦς ist bei Proklus zu einer metaphysischen Wesenheit

erstarrt, der Inbegriff von Denkfunktionen kann ihm nicht supponiert werden. Dann aber kann auch der Begriff der Materie kein logisches Heimatsrecht mehr finden, er muss bei der allgemein zugestandenen Superiorität des νοῦς entweder selbst ein Teil des νοῦς sein, oder eine selbständige Hypostase gegenüber dem göttlichen Intellekte bilden. Im ersten Falle erhalten wir die pantheistische Devise: Denken gleich Ausdehnung, im anderen Falle eine Vernichtung der Erkenntnis, sofern nur bei der Einheit der Erkenntnis Erkenntnis möglich ist. Es ist deshalb für den erkenntniskritischen Wert dieser Theorie völlig belanglos, ob die Materie im Geiste beschlossen ist, oder jenseits des Geistes eine selbständige Position behauptet: In jedem Falle bedeutet diese Theorie eine Preisgabe des wissenschaftlichen Idealismus.

Bevor wir jedoch die emanistische Ausgestaltung der aristotelischen Sphärentheorie weiter verfolgen, müssen wir noch auf eine andere Lösung zurückgreifen, die Aristoteles zur Bewältigung des Vielheitsproblems direkt oder indirekt verwendet. Wenn nämlich in dem göttlichen νοῦς intelligens, intellectus und intelligibele eine absolute Einheit bilden, so muss in dem Widerpart dieses νοῦς, in dem menschlichen νοῦς, diese Einheit nach dem aristotelischen Prinzip der Seinsgegensätze in eine Dreiheit zerfallen. Diese Dreiheit darf aber zeitlich nicht vor der Einheit des göttlichen νοῦς existieren, da dieser sonst kein Actus purus wäre. Daraus ergibt sich aber, dass jene intuitiv erfasste Einheit des göttlichen Nus die Ursache der aussergöttlichen Dinge bildet, die vollständig in der erwähnten Dreiheit enthalten sind. So ist also der göttliche Intellekt, das göttliche Bewusstsein die Ursache der Welt, der Vielheit, (Vergl. dazu Rolfes, Aristoteles Metaphysik S. 193, Anm. 27), und die Vermittelung bildet der menschliche νοῦς. Diese Schlussfolgerung, der wir häufig bei den arabischen und jüdischen Philosophen begegnen — bei Gersonides a. v. O. —, wird freilich nicht direkt von Aristoteles vollzogen, aber sie ist derartig in seiner Denkrichtung beschlossen, dass man sie ruhig als aristotelisch ansprechen darf. In diesem Sinne führt Schahrastâni S. 313, gestützt auf des Themistius Commentar zur Metaphysik, folgende Ansicht als aristo-

telisch an: قال الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شى فهو يعقل العالم العقلى دفعة واحدة من غير احتياج الى انتقال وتردد من معقول الى معقول وانه ليس يعقل الاشياء على انها امور خارجة عنه فيعقلها منه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس كونه عاقلاً وعقلاً بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً بل الامر بالعكس اى عقله للاشياء جعلها موجودة

Dazu Haarbrücker, S. 162: „Er sagt: das Erste denkt sein Wesen, dann denkt es von seinem Wesen aus jedes Ding, so dass es die denkende Welt (Vernunftwelt) mit einem Male denkt, ohne Ortsveränderung und Zurückgehen von einem Gedachten zum Anderen nötig zu haben, und es denkt die Dinge nicht unter der Form, dass es ausserhalb seiner seiende Gegenstände sind, so dass es sie daher dächte, wie unsere Lage bei den durch die Sinne wahrnehmbaren Dingen ist, sondern es denkt sie von seinem Wesen aus, und es ist nicht ein Denkendes und Denken deswegen, weil die gedachten Dinge existieren, so dass ihre Existenz es als Denken gesetzt hätte, sondern die Sache ist umgekehrt, nemlich sein Denken der Dinge setzt sie als existierende.“ Bedenkt man nun, dass der Gewährsmann Schahrastânis, Themistius, der plotinischen Schule angehörte (vergl. Brandis, a. a. O. S. 416), so kann kaum ein Zweifel darüber walten, dass wir es hier mit plotinischen Anschauungen zu tun haben. Berücksichtigt man ferner, dass Themistius ganz besonders stark platonische Bahnen wandelt, (vergl. Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum λ Paraphrasis, ed. Landauer, S. 8ff., hebr. S. 6 ff. Vergl. auch Tatarkiewicz a. a. O. S. 18), so liegt der Schluss nicht fern, dass es sich hier um die Apriorität des Bewusstseins, nicht um die Priorität der psychischen Funktionen handelt. Ob freilich Themistius mit dieser Interpretation der Gleichung: Denken-Denker-Existenz dem Geiste aristotelischer Philosophie entsprochen hat, muss fraglich bleiben. Wichtiger aber ist noch die andere Frage, ob diese Gleichung, die zur Substanz der jüdisch-arabischen Philosophie gehört, in ihrer platonischen oder in ihrer aristotelischen Formulie-

rung zum bestimmenden Faktor erhoben wurde. Die Lösung dieser Frage erfordert die Untersuchung eines jeden einzelnen der in Betracht kommenden Systeme. Soviel aber darf schon jetzt behauptet werden, dass Avicenna, der nach Schahrastânis Mitteilung (S. 312: ونحن اخترنا فی نقل مذهبه شرح ثامسطيوس الذی اعتمده مقدم المتاخرين ورئيسهم ابو علی بن سينا) ganz besonders stark von Themistius beeinflusst wurde, weit mehr unter platonischer Direktive stand, als bisher zugestanden wurde. Und noch ein anderes ergibt sich aus Schahrastânis Mitteilung: Die im aristotelischen Geiste interpretierte Theorie Plotins, das Denken erzeugt stufenmässig das Sein — wird gewöhnlich als die Grundsubstanz der Emanationslehre angesehen. Es zeigt sich nun, dass diese Theorie durch ein Zurückgehen auf die Kommentatoren desAristoteles ihren Eingang bei den Arabern fand, nicht aber — wie gewöhnlich angenommen wird — durch die Beschäftigung mit Schriften rein mystischen Charakters.

Die plotinische Interpretation jener aristotelischen Gleichung zeigt sich besonders klar in den von Schahrastâni mitgeteilten Weisheitssprüchen des Schaich Al-Jaunâni (S. 334, Haarbrücker S. 192 ff.). Da aber nach Erdmanns Erklärung (bei Haarb. S. 429, Anm. zu S. 192) an der Identität dieses Weisen mit Plotin nicht gezweifelt werden kann, so darf auch die erwähnte Identität der im Namen des Themistius angeführten Worte mit den Ausführungen Plotins nicht weiter fraglich sein. (Vergl. besonders S. 336: ابدع الاشياء بانّه فقط وبانه يعلمها ويحفظها ويدبّرها . . . . . Vergl. auch Horovitz a. a. O. Anm. 10.)
In der arabischen Philosophie begegnen wir dieser Anschauung schon bei der Mûtazila. So erzählt Schahrastâni, S. 48, HTl. I, S. 70 von Mu'ammar Ibn 'Abbad (Ueber ihn vergl. Steiner, die Mûtaziliten, S. 59, T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam S. 54, Horovitz a. a. O. S. 95, Anm. 34): لعمری لما كان الرجل يميل الی الفلسفة ومن مذهبهم انه ليس علم البارئ تعالی علماً انفعالياً ای تابعاً للمعلوم بل علمه علم فعلی فهو من حيث هو فاعل علم وعلمه هو الذی اوجب الفعل وانما يتعلق بالوجود

حال حدوثه لا محالة ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه وانه على وعقل وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد فقال ابن عباد لا يقال يعلم نفسه لانه يودي الى تمايز بين العلم والمعلوم ولا يعلم غيره لانه يودي الى ان يكون علمه من غيره يحصل

„Bei meinem Leben, da der Mann zu den Philosophen hielt, deren Lehre es ist, dass das Wissen des Schöpfers kein bewirktes (passives), d. i. kein dem Gewussten nachkommendes Wissen ist, sondern ein schaffendes Wissen ist, so dass er insofern schaffend auch wissend und sein Wissen das ist, was das Schaffen notwendig macht und nur unzweifelhaft mit der Existenz zusammenhängt, was den Zustand ihres Entstehens betrifft, und es unmöglich ist, einen Zusammenhang desselben mit dem Nichtexistierenden, in Beziehung auf das Fortbestehen seiner Nichtexistenz, anzunehmen, und dass Wissen und Vernunft und sein Vernunft-, Vernünftig- und durch die Vernunft-Erkanntsein ein und dieselbe Sache ist; so hat (wohl) Jbn 'Abbâd gesagt: es wird nicht behauptet, dass er sich selbst wisse, denn das würde zur Trennung des Wissenden und Gewussten führen, und dass er nicht das, was er nicht ist, wisse, denn das würde dazu führen, dass sein Wissen von dem, was er nicht ist, herkomme, um da zu sein!“ Die soweit angeführten Stellen aus Al Jaunâni und Mu'ammar zeigen grosse Aehnlichkeit. In beiden Zitaten sind Wissen oder Denken und Sein — ganz im Sinne platonischer Begriffsbildung — Begriffe korrelater Geltung. Besonders klar tritt dies bei Mu'ammar hervor: Er ist wissend, insofern er schaffend ist, schaffend, insofern er wissend ist. Von einer denkfreien oder denkfremden Position der Gottheit kann also keine Rede sein. Wo aber Denken und Sein eine derartige Korrelation eingehen, da kann der göttliche Nus keine Hypostase sinnenfreier Denkrelationen bilden, wie bei Aristoteles, sondern er bildet nichts anderes als die κοινωνία τῶν ἰδέων, den Inbegriff der Bewusstseinsfunktionen. Diese Korrelation sucht man bei Aristoteles vergebens, — schon die Ewigkeit der denkfremden Materie spricht dagegen. Auf alle Fälle wird man deshalb die plotinische Identität zwischen Denken und Sein niemals mit der aristotelischen verwechseln dürfen. (Horovitz a. a. O. will

die zuletzt mitgeteilte Ansicht Mu'ammars nicht mehr für rein plotinisch halten. Die ursprünglichere Ansicht Mu'ammars werde vorher mitgeteilt; sie ginge dahin, „dass man Gott nicht ein Wissen seiner selbst zuschreiben könne, weil dies dazu führen würde, dass das Wissende und Gewusste Eines sei, und dass es ebenso absurd sei, dass er die Dinge ausser sich wisse." (Bei Schahrastâni, ed. Haarbrücker S. 70, mitgeteilt im Namen des Dsch'afar ibn 'Harb). Horovitz bemerkt weiter: „Dasselbe wird von Mu'ammar (Mewakif, ed. Soerensen pag. 341) berichtet. Dass diese Ansicht, wie auch die Begründung streng Plotinisch ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden, und es ist bloss bemerkenswert, dass wir bei Muammar die Lehre Plotins noch in ihrer ganzen ursprünglichen Form antreffen, was später nicht mehr der Fall ist. So wenig wurde diese Lehre später verstanden, dass Sahr. die Richtigkeit der Ueberlieferung anzweifelt mit dem Bemerken, es sei nicht denkbar, dass ein Vernünftiger dergleichen behaupten könne, worauf er dann die angebliche Ansicht Mu'ammars durch die Behauptung der Philosophen von der Einheit des Denkenden und Gedachten zu widerlegen sucht." Dem sonst so gründlichen Gelehrten scheint hier ein Missverständnis unterlaufen zu sein. Nicht deshalb wird von Schahrastani die Lehre Ibn Harbs bekämpft, weil sie nicht mehr verstanden wurde, sondern weil sie, wie Schahrastâni weiter hinzufügt, tatsächlich nicht plotinisch ist. Gerade weil nach Plotins Anschauung bei Gott Denkendes und Gewusstes identisch ist, weil er nach derselben Anschauung die Dinge ausser sich (a priori, nicht a posteriori) wissen muss, gerade deshalb durfte dieses Theorem nicht als Beweismaterial gegen das göttliche „Wissen seiner selbst" verwendet werden. Und wenn dies nach Ibn Harbs Mitteilung dennoch geschieht, so musste entschieden eine derartige Konjekturalkritik eintreten, wie sie von den erwähnten Philosophen versucht worden ist). Auf die Anschauung der Mu'ammarîja scheint auch Saadjah anzuspielen, denn er führt in seinem الامانات والاعتقادات (ed. Landauer S. 154) folgendes aus: وهو ان قائل هذا ليس معه دليل على ان علم الخالق بالاشياء هو سبب كونها

Auch Murtada nimmt auf diese Anschauung Bezug, wenn er im Sinne der liberalen Theologen schreibt (vergl. Horten, die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam S. 125, Anm. 1). „ . . . Gott wollte es, bedeutet: er befahl es, oder tat es, indem er es erkannte." Besonders ausführlich finden wir diese Theorien bei Al-Batlajûsi, Pforte 6, vertreten. (ed. Kaufmann S. 45 ff): ומפני שהיה הבורא ית׳ הוא הנמצא המציאות האמתי והיה מציאות זולתו נמצא ממציאותו ונמשך אחריו ואין במציאות אלא הוא וברואיו היה הנמצא בפנים אלו כאלו הוא נמצא אחד והידוע כאלו הוא ידוע אחד והיה כאשר ידע עצמו ידע כל מציאות נמשך למציאותו . . . ומפני שהיה הבורא ית׳ הוא תכלית השלמות היה בלתי צריך שישכיל זולתו והיה כאשר השכיל עצמו כבר השכיל זולתו . . . וכאשר היה מן השקר שיתואר בידיעתו דבר נוסף על עצמותו היה עצמותו הוא הידיעה בעינה ואחר שלא יכשר שיתואר שיהיה צריך אל זולתו אבל כל דבר צריך אליו התאמת שהיודע והמדע והידוע דבר אחד בהפך מה שנשכילהו בנפשותינו ואחר שהתקיים זה בראיות אשר הם ראיות לו הנה כאשר ידע עצמו הנה כבר ידע כל דבר . . . וכאשר היה אצלם שכל נפשט מן החומר לא יעלם ממנו דבר כי המונע מהשגת הדברים אמנם הוא החומר ומזה אמרם שהמשכיל והשכל והמושכל ממנו דבר אחד וכן היודע והמדע והידוע דבר אחד ועצמותו אצלם שכל ומדע ואיך ידומה על מי שעצמותו מדע ושכל שהוא יעלם ממנו דבר ומזה אמרם כי הכוונה בידיעת הקרוב מן האל בתארים ואמרם בגדר הפילוסופים כי ענינם ההתדמות לאלהים ית׳ בשיעור יכולת האדם הנה התאמת בזה שהוא ית׳ היודע במוחלט ושידיעתו היא הידיעה במוחלט ומזה מאמר אפלטון בספר טימאוס כשדבר בעולמים העליונים וזכר גדולתם אחר כן אמר וזה אינו לנו בעולמינו זה אבל אלו נעלה בעולמים העליונים . . . עד שנגיע בעולם השכלים אשר לא יעלם ממנו נעלם ולא יסתר ממנו צורה וממנו הצורות ואינו בזמן ולא במקום ולא תנועה ולא איכות ולא היולי. (Der Text bedarf an vielen Stellen noch einer besonderen Untersuchung). Schon ein oberflächlicher Blick auf diese Asführungen lässt erkennen, dass hier jenem Platonismus das Wort geredet wird, der uns bei Plotin begegnet. Hier wie dort wird durch das Denken das Sein gesetzt (s. Ennead. V, 1, 7). γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῇ γεννῆσαι. Besonders nach Ennéad. V, 9, 5. Εἰ δὲ μὴ ἐπακτὸν τὸ φρονεῖν ἔχει, εἰ τι νοεῖ, παρ' αὑτοῦ νοεῖ, καὶ εἰ τι ἔχει, παρ' αὑτοῦ ἔχει. εἰ δὲ παρ' αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ, αυτός ἐστιν ἃ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αὖ . . . τί οὖν ἐνεργεῖ καὶ τί νοεῖ, ἵνα ἐκεῖνα αὐτὸν ἃ νοεῖ θώμεθα; ἢ δῆλον, ὅτι νοῦς ὢν ὄντως νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑφιστησιν. Vergl. auch Falter a. a. O. S. 69 ff.). Was aber be-

sonders hervorgehoben werden muss, ist die Tatsache, dass hier das Abstraktiv — שכל — عقل durch die verbale Bezeichnung — מדע — علم — näher charakterisiert wird. In dieser Divergenz der Charakteristik tritt der prinzipielle Unterschied zwischen Plato und Aristoteles hervor: Bei Plotin bezw. Plato bedeutet die Identität zwischen Geist und Perzipiertem nicht ein Sein, sondern — gemäss dem verbalen Charakter des Denkens — einen Prozess, eine Aufgabe, ein ewiges Sollen, bei Aristoteles jedoch eine Gegebenheit, die in einzelne, definitiv abgeschlossene Akte zerfällt. Diese Auflösung der Perzeption in Einzelakte rechtfertigt sich bei Aristoteles durch die Reflexion auf den Substanzcharakter des Einzeldinges, dessen logisches Korrelat der Begriff bildet. Bei Aristoteles ist deshalb das „Intellektuierte" in einem gewissen Sinne die Ursache des Intelligibelen, ja sogar des Intelligierenden, bei Plato aber ist es gerade umgekehrt: Das Intellektuierte ist das Erzeugnis des Intelligierenden, nicht des psychologisch bestimmten Einzelsubjekts, sondern der logisch begründeten Einheit des Bewusstseins, der Idee. Bei Aristoteles muss deshalb der göttliche Nus als Vertreter jener Einheit zwischen intelligens, intellectus, intelligibele eine makroskopische Erweiterung des Einzelsubjekts sein, bei Plato der Inbegriff aller logischen Funktionen. Dieser prinzipielle Unterschied spricht sich mit aller Klarheit in einem Satze aus, den wir deshalb bei Aristoteles nirgends finden, der nur auf Umwegen erschlossen werden kann: Weil Gott Alles weiss, deshalb ist er Begründer des Seins, das Denken setzt das Sein. Das Emanationsproblem konnte deshalb nur platonischem Boden erwachsen, es bedeutet stets eine Superiorität des Noetischen gegenüber dem Physischen.

Gleichwohl kann die Emanation nicht mit dem Platonismus identifiziert werden. Freilich ist ihr Denken gleich Sein, aber nicht im Sinne Platos, sondern im Sinne des Parmenides: Das Zwischenglied der Erkenntnis der Wissenschaft ist ausgeschaltet; dann aber tritt an Stelle des Idealismus der Panpsychismus, der allerdings mit dem Pantheismus nicht direkt identifiziert werden darf. Diese Aus-

schaltung der Erkenntnis muss aber für alle Philosophen eintreten, die an der aristotelischen Interpretation der platonischen Idee ihre Orientierung fanden. Die Idee ist dann wirklich nichts anderes als eine von der Seinsfülle des Einzeldings entleerte Abstraktion, die in dem Einzelding ihre substantiale Ursache erblicken muss. Und wenn nun dennoch diese psychologisch fundierte „Idee" die Ursache der Seinsfülle bilden soll, so kann sie dies nur durch metaphysische Konstruktionen erreichen.

Indessen lässt sich noch ein Ausweg finden, der sicher dem nüchternen Rationalismus des Aristoteles weit mehr entspricht, als jene pantheistische Spielerei der Neuplatoniker und Neupythagoräer.

Aristoteles ist der Philosoph des Begriffs, nicht in dem Sinne einer richtigen philosophischen Begründung, wohl aber in seiner Ueberwertung dieses logischen Gebildes. Was ist aber der Begriff? Er gehört in die kritische Kategorie des Zweckes (vergl. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis 295, 302 ff., 504). Dann aber ist auch das Einzelding nur ein Zweckgebilde, und die letzte Abstraktion aller Zweckgebilde ist als oberster Zweck das Gute schlechthin, während die Fülle des Seins eine abgestufte Folge von Zweckerscheinungen bildet, deren unterste Basis, d. h. die unendliche Vielheit der Einzeldinge, im umgekehrten Wertverhältnisse zur obersten Spitze, dem Nus, steht. Nun erfolgt aber die Bildung der Einzeldinge durch die Vermischung des Nus mit der Materie. Dann kann auch die letzte teleologische Einheit nur durch die gänzliche Ausschaltung der Materie erreicht werden: Der Nus ist „jenseits des Seins," und der homo noumenon bedeutet den Ausschluss des homo phaenomenon. Was ist dann aber der Sinn jener aristotelischen Formel von der Identität des Denkenden, des Intelligibelen und des Intellektuierten? Man könnte vielleicht an Plato denken, nach welchem in der fraglichen Identität die völlige Auflösung des psychologischen Denkens in transzendentales zu erblicken wäre. Gegen diese Vermutung lässt sich einwenden, dass der Nus für Aristoteles keineswegs den Inbegriff der Ideen, die Einheit der wissenschaftlichen Methoden bedeutet, dass er vielmehr im günstigsten Sinne nur die Spontaneität des teleo-

logischen Denkens gegenüber dem passiven Charakter der Sinnlichkeit vertreten soll. Demnach würde die erwähnte Identität nichts anderes besagen, als dass bei dem göttlichen Intellekte jener Abstraktionsprozess, kraft dessen aus jedem Einzelding das es konstituierende Zweckmotiv gewonnen wird, überflüssig ist, da ja der Nus den einheitlichen Vollbesitz aller Intelligibilia darstellt. Wichtig aber bleibt die andere Frage: Perzipiert der Nus auch die Intelligibilia als „intellektuierte" Einzelintelligibilia? Offenbar kann er dies nur, wenn die Individualisierung des obersten Zweckes in die Einzelintelligibilia sein ureigenstes Werk ist, müsste doch sein aktiver Charakter hinfällig werden, wenn die Zerstückelung der Intelligibilia in Einzelintelligibilia von einer aussernoetischen Instanz bedingt wäre, die den obersten Zweck in Einzelzwecke spaltet. So taucht wiederum das alte Problem auf: Wie entsteht aus der Einheit die Vielheit? Die Lösung ist jedoch für Aristoteles nach seiner Identitätsteorie insofern einfach, als offenbar für den göttlichen Intellekt das psychologische Problem des Einzeldings nicht existiert, da das Einzelne nur eine Funktion der Materie ist, die dank ihrer Attributenleere zu einem inhaltsarmen Begriff für Aristoteles herabsinkt. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass jene Relation, nach welcher das Einzelding die Substanz ist, für das noetische Identitätsproblem nicht weiter in Betracht kommt.

Auf alle Fälle ergibt sich aber auch aus dieser Interpretation der noetischen Identität die Verschiedenheit zwischen Plato und Aristoteles. Pür Plato ist auch die Materie ein Denkprinzip, und deshalb kann jene Vereinigung zwischen psychologischem Einzelding und der obersten Idee nur eine Aufgabe, niemals eine Wirklichkeit bedeuten, nur die Methode darf das Gemeinsame aller Denkrichtungen sein. Für Aristoteles ist diese Vereinigung gegeben, weil ihr die Sonderung zwischen Psychologie und Logik nicht voraufgeht. Und dennoch muss auch in dieser Auffassung ein gut Teil platonischer Denkart anerkannt werden. Gewiss ist es unplatonisch, das Sinnliche des Denkprozesses auszuschalten. Aber immerhin bildet das Denken, wenn auch nur das teleologische, eine Priorität

gegenber dem Sinnlichen und verhindert die Bildung jener pantheistischen Identität: Denken ist gleich Ausdehnung.

Immerhin darf auch bei dieser Interpretation der aristotelischen Nusidentität nicht übersehen werden, dass Aristoteles den Unterschied zwischen formaler und ethischer Zweckmässigkeit preisgibt, ein Verfahren, das sehr stark an den Pantheismus erinnert. Wird doch auch hier einerseits der Mensch ebenso sehr zu einem biologischen Substrate degradiert, wie andererseits das biologische Gebilde zu einem ethischen Subjekte erhoben wird. Und die auch an anderer Stelle bereits konstatierte Materialisierung und Empirisierung der Teleologie, oder genauer, der ethischen Teleologie bedingt eine Ausschaltung der Kausalität, damit aber auch der Logik als der Grundlage des Seins, nicht zuletzt des ethischen Seins. (Vergl. meine Abhandlung: „Die philosophische Begründung des Judentums" in Cohens Festschrift Judaica" S. 75ff.). Noch bedenklicher aber wird diese Identitätsphilosophie, wenn sie nicht nur von Gott, sondern auch von dem Menschen gelten, wenn sie mithin nicht nur eine metaphysische, sondern auch eine psychologische Realität involvieren soll. Dass dann im Sinne der averroistischen Konjunktion jeder Einzelne prinzipiell zur Gottheit erhoben wird, darf kaum bezweifelt werden. (S. Steinscheider, H. U. Teil I S. 189, Munk, Mél. 448, dazu Steinschneider a. a. O. S. 191 Anm. 610, Alfarâbi, S. 93ff.) Wir können es deshalb verstehen, dass Abraham ibn Esra mit aller Entschiedenheit gegen Maimonides Front macht, der die erwähnte Identitätstheorie auch auf den Menschen angewandt wissen will. (Vergl. Mischne Torah, ed. Leipzig, S. 3ff., More I, 68, Guide, S. 301 ff.; dazu Steinschneider, Hebr. Uebers. Tl. I S. 206, wo Schemtobs Polemik gegen diese Identität bei Maimonides erwähnt ist). Ueber diesen Streit selbst berichtet Palquera a. a. O. S. 35, Senior Sachs im כרם חמד, Bd. 8, S. 201. Indessen ist die Aufregung gegen Maimonides, wie dies auch später Abr. ibn Esra einzusehen schien, nicht ganz berechtigt. Für Maimonides ist diese Identität bei Gott a priori (vergl. Senior Sachs z. St.), bei dem Menschen a posteriori. Bei Gott folgt sie aus seinem Wesen, aus seinem Begriffe, bei dem Menschen aber

wird sie von aussen, d. h. durch den Prozess der Erfahrung gewonnen. Da aber dieser Prozess nicht kontinuierlich wirkt (השכל הפועל לפעמים יהיה לו מונע ולא יפעל), so ist die noetische Identität aus dem Bereiche des ewigen Seins eliminiert, um den Charakter eines Sollens, einer Aufgabe zu erhalten. Demnach spricht sich in der noetischen Identität des Menschen die Parole aus: Verwandle ständig jedes psychische Einzelfaktum in den ihm konformen teleologischen Begriff zurück und setze das Ergebnis mit der sich über der formalen Zweckmässigkeit erhebenden ethischen Wertfolge so lange in Beziehung, bis die letzte ethische Einheit erreicht ist. Damit ist aber aus der noetischen Identität des Menschen eine Maxime entstanden, die sich in ihrer praktischen Bedeutung für den Erkenntnisprozess nur insofern von der idealischen Richtung unterscheidet, als in dieser die teleologische Wertung in die kausale einmündet, während sie bei Aristoteles und seinen Schülern in die ethische umbiegt. Freilich ist es gerade Kant, der durch seinen „Primat der praktischen Vernunft" die Ethik über die Logik stellt, aber diese Superiorität der Ethik tritt erst dann in Kraft, wenn die Resorption der formalen Zweckmässigkeit in die kausale Ordnung restlos gelungen ist. Da aber diese Reduktion schon deshalb nie völlig geleistet werden kann, weil die kritische Kategorie des Zweckes den gleichen unendlichen Ursprungscharakter trägt wie die naive Kategorie der Kausalität, weil also beide Kategorien den Wert unendlicher Aufgaben prästieren, so kann jene Resorption der Kausalität durch die Ethik niemals endgiltig vollzogen werden, sie bleibt Aufgabe und immerdar Aufgabe: Gott allein ist vollkommen, d. h. dem Menschen ist jene Vollkommenheit versagt, die Verwirklichung besteht nur in der Annäherung. Von diesem Gesichtspunkte aus bildet der Protest des Gersonides gegen die averroistische coniunctio intellectus eine Reaktion platonischen Geistes gegen pantheistische Tendenzen. Und nicht minder muss auch seine Begründung der Unsterblichkeit mit dem Hinweise auf die unausführbare Erledigung des unendlichen Erfahrungsprozesses in der sublunarischen Welt als ein Zeichen idealistischer Denkart gewertet werden. Ganz anders aber verfährt Maimonides.

Zwar hat auch er von der Unmöglichkeit einer a priori zu erfüllenden restlosen Identität zwischen psychischer Erfahrung und metaphysischem Sein gesprochen. Zwar vindiziert auch er nur Gott allein die Vollkommenheit, während für den Menschen nur die ewige „Annäherung", die Selbstvervollkommnung השתלמות Geltung hat. (Vergl. Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 118ff.) Und dennoch finden wir bei ihm in einem Punkte eine solche Verwandtschaft mit der averroistischen Konjunktion, dass wir von Schmölders Mitteilung (Essai, 135, Anm. 1) gar nicht überrascht sind: „Maimonide . . . fidèle disciple d'Aboû Roshd". (Vergl. dagegen Munk im Journal asiatique 1842, S. 31 Anm., ferner Dictionnaire des sciences philosophiques, Bd. 4, S., 21 ff., dazu Prantl, Gesch. der Logik Bd. 2, S. 394, Anm. 406. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 49. Anm. 35, S. 50. Anm. Günsz a. a. O. S. 27). Die Tatsache, dass für Maimonides jene erwähnte Identität zwischen intelligens, intellectus und intelligibele auch bei dem Menschen möglich ist, bildet das genaue Pendant zu der averroistischen Konjunktion, die sich gerade auf diese Identität beruft. (Vergl. destruct. destruct. fol. 23 ff.). Dagegen besagt die Beschränkung dieser Identität auf das a posteriori gar nichts, da ja gerade die coniunctio intellectus diese Identität als einen Prozess a posteriori betont. Bestätigt wird diese Uebereinstimmung mit Averroes durch des Maimonides Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Nach dem More, I, 70 und Jesode ha-Tora IV, 8 und 9 fällt der hylische Intellekt der Vergänglichkeit anheim, nach More, III, 8 bleiben jedoch die „Artformen" — צורות מינים — ewig bestehen. Nach More II, 27 wird indes nur den Seelen der Elitemenschen (vergl. Munk, guide, I S. 328, Anm. 4 und II, S. 205, Anm. 2), die Unsterblichkeit zugebilligt. Da nun die „Artformen" d. h. die Intelligibilia, die Substanz des erworbenen Intellekts — שכל הנקנה — bilden (vergl. Munk z. St., ferner Scheyer a. a. O. S. 30ff., besonders S. 55ff., S. 66ff.), so ergibt sich der Schluss: Der שכל הנקנה als die Totalität aller Intelligibilia ist gleich der Seele der Elitemenschen. Also sind die Elitemenschen, und nur die Elitemenschen, unsterblich, weil offenbar die von ihnen erworbenen Intelligibilia dank ihrer Totalität eine Identität mit dem שכל הפועל — dem

aktiven Intellekte eingehen —. Indessen sagt Maimonides dies nicht ausdrücklich, und es müssen deshalb innere und äussere Beweisinstanzen ermittelt werden. Zunächst die inneren: Gesetzt, der Schluss auf die Identität wäre verfrüht: Unzweifelhaft könnte dann der Unterschied zwischen dem „erworbenen" Intellekte des Elitemenschen und dem eines Durchschnittsmenschen nur ein gradueller sein. Wo aber beginnt dann die Reife für die Unsterblichkeit, und wo hört sie auf? Diese Frage ist von so prinzipieller Bedeutung, dass sie Maimonides unbedingt gestellt haben müsste, wenn er bei dem Elitemenschen nicht an den Erwerb aller Intelligibilia gedacht hätte. Um so eher konnte er daran denken, als er ja die noetische Identität bei dem Menschen bereits im Sinne des Averroes als möglich und wirklich zugegeben hatte. Wenn nun Maimonides trotzdem auf diese Frage nicht näher eingeht, so liegt die Erklärung nur darin, dass er die prinzipielle Möglichkeit der coniunctio bei dem Elitemenschen angesichts der unendlichen Totalität ihrer Intelligibilia nicht bestreitet. Noch wichtiger als diese innere Beweisinstanz, ist die äussere literarische. Betrachten wir die in erster Reihe für unsere Frage massgebenden Abhandlungen des Averroes über die Konjunktion des aktiven Intellekts mit dem Menschen, so fallen uns folgende Uebereinstimmungen mit Maimonides auf: Die Frage der coniunctio hängt für Averroes aufs engste mit dem Probleme zusammen, ob das Entstandene ewig sein kann (vergl. Steinschneider, Alfarâbi S. 99ff., 108. Hercz, a. a. O. S. 27 und Anm. 40 und S. 35) — eine Ansicht, die bekanntlich von Alfarâbi bestritten wird. Um jedoch die Richtigkeit dieser Meinung zu beweisen, beruft sich Averroes a. a. O. auf die bekannte Identität zwischen rezipierendem, separatem Intellekte und dem Intelligibelen. Er bezieht sich ferner auf den von Aristoteles (Metaphys. IX, 8) stabilierten Satz: τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Er beruft sich endlich auf Alexander von Aphrodisias a. a. O. (S. 175b): „Et intellectus qui est in potentia, quum fuerit completus aut augmentatus, tunc intelligent agentem, quum quemadmodum potentia ambulandi, quam homo habet in nativitate, venit ad actum post tempus, quando perficitur illud, per quod fit ambulatio, ita intellectus,

quum fuerit perfectus, intelliget ea, quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens." Auf Grund dieser Voraussetzungen gelangt dann Averroes zu dem Schlusse, dass zwar nicht die gesamte Menschheit, aber doch eine bestimmte Menschenklasse (S. 39 a. a. O.) den separaten Intellekt genau betrachten kann, während er S. 44 ff. diese Fähigkeit für bestimmte Genossenschaften reserviert. In der zweiten Abhandlung S. 53 führt Averroes aus: „demzufolge ist es aber zulässig anzunehmen, dass es in Wahrheit einen Teil der Menschen gibt, der notwendigerweise diesen Intellekt beschauen kann, und zwar sind es diejenigen Menschen, die sich durch spekulative Wissenschaften vervollkommnet haben (אשר השלימו בחכמות העיוניות) . . ." Vergl. auch die dritte Abhandlung S. 62 ff.)

Vergleichen wir hiermit die Ausführungen des Maimonides, so stossen wir auf folgende Uebereinstimmungen. In Guide I, Seite 311 führt er aus: „Il est clair aussi que, si l'on dit que l'intelligent et l'intelligibile ne forment q'un en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais à tout intellect . . . (فقط بل فى حق كل عقل وفيما ايضا العاقل والعقل والمعقول شى واحد متى كان لنا عقل بالفعل) mais ce n'est que par intervalles que nous passons de la puissance à l'acte . . ." (Vergl. S. 328 dazu Anm. 4). Auf S. 20 verwendet er in der 23. Proposition das oben erwähnte Zitat des Aristoteles: „Tout ce qui est en puissance, de manière à avoir dans son essence même une certaine possibilité, peut, à un certain moment, ne pas exister en acte" (vergl. Anm. 3). Im Kapitel 27 (S. 205 ff.) fügt er direkt der Frage, ob die erschaffene Welt ewig sein könne, die Behauptung an: „De même les âmes des hommes d'élite, selon notre opinion, bien que créées, ne cessent jamais d'exister." Hierbei ist besonders charakteristisch die averroistische Identität zwischen Begreifen und Existieren. (Dazu vergleiche auch Mischna Torah, S. 8: וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עמהן . . . כך עטרה שאמרו חכמים כאן הוא הידיעה. ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה, שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בנוף האפל השפל).

Diese letzte Bemerkung könnte nun insofern befremden, als die Perzeption der Gottheit erst nach dem Tode möglich ist. Man hat jedoch hierbei zu berücksichtigen, dass sie prin-

zipiell schon vor dem Tode möglich war, dass sie nach dem Tode erst vervollständigt wird. Auch so wäre eine Identität mit der Gottheit — wenn auch auf mythologischem Umwege — möglich. Indessen muss man bedenken, dass weder Averroes noch Maimonides den aktiven Intellekt mit der Gottheit identifizieren; vielmehr stellt er bei beiden Denkern ceteris paribus (s. Scheyer, S. 81ff.) ein Emanationserzeugnis dar. (Vergl. Hercz a. a. O. S. XIV, Scheyer a. a. O. S. 32). Beide Denker lehnen also die Identität zwischen aktivem Intellekt und der Gottheit ab, obgleich sie ihr philosophischer Gewährsmann, Alexander von Aphrodisias, annimmt (Vergl. Scheyer, S. 87, Anm. 43). Vergleiche auch die folgende Stelle: כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף, אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה, והשיגה הדעות הנפרדות . . .

Ueberblicken wir nun die erwähnten Uebereinstimmungen zwischen Averroes und Maimonides, so kann kein Zweifel herrschen, dass beide die coniunctio intellectus lehren. (Gegen diese Schlussfolgerung kann Weils Argumentation (a. a. O. S. 50, Anm. 1) nicht weiter ins Gewicht fallen. (Vergl. Cusari, ed. Cassel S. 25, Anm. 4. Ferner Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 10, Anm. 2.) Schwierig bleibt es nur, die Priorität festzustellen, da beide als Zeitgenossen von dem Streben beseelt waren, die Religion mit der zeitgenössischen arabischen Philosophie einerseits und mit Alexander von Aphrodisias andererseits in Einklang zu bringen. Jedenfalls ist die Möglichkeit einer Beeinflussung des Averroes durch Maimonides nicht a limine von der Hand zu weisen und dies um so weniger, als die sogenannte Unsterblichkeitslehre des Maimonides mit der landläufigen Auffassung dieses Problems gar nichts gemein hat. Wahrscheinlich ist jedoch, dass für beide Denker die arabische Form der Emanationstheorie bestimmenden Einfluss gewann. Sowohl Averroes als auch Maimonides sehen in dem intellectus agens den Formgeber, der die eigentliche Loslösung der Formen von der Materie vollzieht. Dabei verschlägt es gar nichts, ob ich den Mond aus dem aktiven Intellekt emanieren lasse — wie Averroes in Metaphysik, ed. Horten S. 194 u. v. a. St. annimmt —, oder den aktiven

Intellekt als „eine von dem Beweger des Mondes verschiedene und von demselben emanierende Intelligenz“ ansehe, wie dies bei Maimonides II, 4 geschieht. Unbedingt musste bei einer derartigen Funktion des aktiven Intellekts die noetische Identität auch beim Menschen zum Durchbruch kommen, da dem göttlichen Formgeber keine Instanz Paroli zu bieten vermag. Dass freilich bei der konsequenten Durchführung dieses Panpsychismus die Willensfreiheit beseitigt wird, bedarf keiner Begründung. Diese Schwierigkeit hat auch am allerletzten Maimonides übersehen. Die Lösung freilich, die er More II, 4, I, 55 bietet, vermag ebensowenig zu befriedigen, wie die Scheyers, S. 85 ff. Vergleiche besonders Guide II, S. 51 ff. ferner S. 57, dazu Anm. 3, Guide 1, S. 37, Anm. 1; Mélanges, 332, 448 u. a. St. Fragen wir nun, welcher Vertreter der Emanationstheorie auf die beiden genannten Denker den grössten Einfluss gewann, so kann dies kein anderer als Avicenna sein. (Vergl. Munk, Journal Asiatique 1842, S. 31, Anm. 1: „R. Joseph Caspi . . . fait l'observation suivante: המורה ז״ל לא ראה דברי אבן רשד כי היו בזמן אחד זה במצרים וזה באנדלוס ומה שיזכור המורה היא מאבן סינא.“

Siehe dagegen Neumark, a. a. O. S. 287, Anm. 1. Freilich gab es schon längst vor Avicenna Anhänger dieser Theorie unter den arabischen Philosophen. Erwähnenswert sind nach dieser Richtung die „Lauteren Brüder“ (vgl. hinzu: Dieterici, die Logik und Psychologie der Araber, Vorwort, S. VII, S. 26 ff, S. 83; Anthropologie der Araber, S. 64 ff, S. 99 ff; die Lehre von der Weltseele, S. 24 ff, 38 ff; Naturanschauung der Araber, S. 7), ferner Al Kindi (vgl. Flügel, Z. D. M. G. Bd. I, S. 7), Munk, Mélanges, S. 341. T. J. de Boer in Steins Archiv, XIII, S. 153 ff und Geschichte der Philosophie im Islam, S. 92; Alfarâbi, Ringsteine, ed. Horten, S. 37, Staatsleitung, ed. Brönnle, S. 7; fontes quaestionum bei Schmölders, documenta, S. 43 ff, philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici (Uebers.) S. 72 und 92 ff. ספר השכל והמושכלות, ed. Rosenstein, S. 5 ff, ספר ההתחלות, ed, Philipowski, S. 23. Wichtig sind besonders folgende Stellen aus fontes (Dieterici, S. 58 ff):

(c. 5) وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الاشياء الثلثة كلها فيه واحد... (c. 6) وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبانه مبداء لنظام الخير فى الوجود على ما يجب ان يكون عليه فانن علمه علّة لوجود الشىء الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زمانى وهو علّة لوجود جميع الاشياء وبمعنى انه يعطيها الوجود الابدى... (c. 7) واول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل فى المبدع الاول الكثيرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول . . . (c. 10) وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذى يجب ان يظهر منه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذى يجب ان يظهر منه.

Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, dass für Alfarâbi das Gute als oberster Zweck auch oberste Ursache ist, während er an anderen Stellen Gott nur als oberste Ursache gelten lassen will. Dieser Widerspruch, auf welchen schon Averroes hinwies (vergl. Hercz a. a. O. Gerson ben Salomo a. a. O. S. 82 b, Steinschneider, Alfarâbi S. 99. Ahron ben Elia S. 190), muss als unbestreitbare Tatsache hingenommen werden. Er bildet aber doch das erste Zeichen einer Auflehnung gegen den Aristotelismus. (Vergl. Steinschneider, Alfarabi, S. 8). Bei Avicenna findet der Neuplatonismus eine noch grössere Berücksichtigung als bei Alfarâbi: Das kausale Motiv wird von dem teleologischen gänzlich verschlungen. Schon in seinem Jugendwerke (vergl. Landauer, a. a. O. S. 336), kommt der ganze Emanationsapparat zur Geltung). (Vergl. unsere Ausführungen S. 87 ff.). Grosse Uebereinstimmung mit den Ansichten Alfarâbis begegnet uns namentlich in dem كتاب النجاة (فصل فى ترتيب وجود العقول والنفوس الاسماوية والاجرام العلوية) S. 75 ff. wo besonders ein Satz auf S. 76 hervorgehoben werden soll: وعلى ما اظنبنا فى بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتتبع لوجوده لا ان وجوده لا جل وجود شي اخر غيره وهو فاعل الكل بمعني انه الموجود الذي يفيض

عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون من الاول انما هو على سبيل اللزوم اذا صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيره لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشى اخر.

Dazu vergleiche Schahrastâni 380—88, Haarbrücker, S. 261—373, ferner Guide S. 51 ff., besonders Anm. 4.

Viel wichtiger als diese Uebereinstimmung mit Alfarâbi sind Avicennas Ausführungen über die Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven. Es kann kaum bezweifelt werden, dass wir in dieser Ansicht die gemeinsame Quelle für die entsprechenden Ansichten bei Averroes (Vgl. besonders Horten, Metaphysik des Averroes, S. 185 ff.) und Maimonides zu erblicken haben. Zwar begegnet uns in dem Buche: le livre des theorèmes et des avertissements, ed. Forget, Leyden 1892, eine Ansicht Avicennas, die eher das Gegenteil zu besagen scheint: „(S. 179) ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشى باتصالها بالعقل الفعل... und Carra de Vaux a. a. O. S. 223, glaubte tatsächlich, aus solchen Stellen die Ablehnung der Konjunktion bei Avicenna deduzieren zu müssen. Indessen will bei Avicenna eine solche Stelle ebensowenig bedeuten wie bei Alfarâbi, der auf der einen Seite die ganze Theorie von der Unitas intellectus als eitles „Altweibergeschwätz“ bezeichnet, während er in seiner Lehre von dem Intellekte (ed. Dieterici, S. 72) die Möglichkeit einer solchen Vereinigung direkt behauptet. Vollends bei Avicenna, dessen „aristotelische Enzyklopädie neben seinen mystischen Schriften ganz unvermittelt steht“ (Goldziher), kann ein derartiges „philosophisches Doppelspiel“ gar nicht weiter befremden. Schon in der Psychologie, ed. Landauer findet sich S. 364 folgende Stelle: وقد تستعدّ القوّة النطقيّة فى بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلّىّ بما ينزّهها عن الفزع عند التعرّف الى القياس والرويّة لم يكفيها مؤونتها بالالهام والوحى

وتسمّى خاصيّتها هذه تقديسا وتسمّى بحسبه روحا مقدّسا ولن يحظى بهذه الرتبة الاّ الانبياء والرسل عليهم السلام والصلوة.

Noch ausführlicher aber ist die Stelle bei Schahrastâni, S. 428 (Haarbrücker, S. 331): واما الخامس فالمعجزات والكرامات قال خصائص المعجزات والكرامات ثلث خاصّية فى قوة النفس وجوهرها ليؤثر فى هيولى العالم بازالة صورة وايجاد صورة وذلك ان الهيولى منقاده لتاثير النفوس الشريفة المفارقة مطيعة لقواها السارية فى العالم وقد تبلغ نفس انفسانية (siehe hierzu Haarbrücker, S. 432, Anm.) فى الشرف الى حدّ يناسب تلك النفوس فتفعل فعلها وتقوى على ما قويت هى فتزيل جبلاً عن مكانه وتذيب جوهراً فيستحيل ماء ويجمد جسماً سائلاً فيستحيل حجراً ونسبة هذه النفس الى تلك النفوس كنسبة السراج الى الشمس وكما ان الشمس تؤثر فى الاشياء تسخيناً بالاضاءة كذلك السراج يوثر بقدره... والخاصيّة الثانية ان تصفوا النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّل حتى يفيض عليها العلوم فانا قد ذكرن حال القوة القدسية التى تحصل لبعض النفوس حتى تستغنى فى اكثر احواله عن التفكّر والتعلّم والشريف البالغ منه يكاد زيتها يضئ ولولم تمسسه نار نور على نور...

Zum Ganzen vergleiche auch Mehren, La philosophie D' Avicenne, Lauvain, 1882, S. 31 ff; dazu Goldziher, die islamische und die jüdische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 2. Aufl.) S. 319 und 334. Dass übrigens auch Ibn Bâddscha († 1138) nicht ohne Einfluss auf die Ausbildung und Verbreitung der coniunctio war, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. (Vergl. Munk, a. a. O. Mélanges, S. 386, 388, 403, 440 ff, Guide I, 434, Anm. 4. Renan, S. 140 ff, Goldziher, a. a. O. S. 325. Ueber die Verbreitung des اتصال bei den Juden vergl. auch Steinschneider, die Arabische Literatur der Juden, Vorwort, S. 8).

Auch Ghazâli († 1111), der Bekämpfer der Philosophen, huldigte, wie schon mehrfach erwiesen wurde, der Emanations-

theorie und den in ihr beschlossenen philosophischen Konsequenzen. (Vergl. besonders Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 338 ff, Malter, a. a. O. S. X ff; massgebend für beide Forscher ist Narbonis Zeugnis in seinem Kommentare zu den כוונות, msc. Berlin, 521, fol. 4; vergl. auch Malter, a. a. O. S. 19, Anm. 34; dazu Schmölders, Essai, S. 235 ff., documenta, S. 93; Munk, Mélanges, S. 370: „On s'est étonné avec raison de voir Al-Gazâli reproduire fidèlement la doctrine des philosophes qu'il attaque avec tant d'ardeur dans sa Destruction.") Es erübrigt sich noch, auf den geschichtlichen Ursprung des Emanationsproblems in seiner arabisch-jüdischen Form näher einzugehen. Ausführlich behandeln diese Frage Goldziher, a. a. O. S. 308 ff, 310, 316, 331 ff, Haneberg, a. a. O., Guttmann, Die Religionsphilosophie Gabirols, S. 160, Anm. 3, Ibn Dauds, S. 142 ff, Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, S. 72 ff, 77 ff, 152, Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon S. 12, Horovitz, a. a. O. S, 84 ff, T. J. de Boer a. a. O. S. 28 ff., Neumark, a. a. O. S. 151 ff. u. A. Danach kommen als Quellen und Vermittelungsinstanzen hauptsächlich in Frage: 1) Das Buch vom Apfel (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. I, S. 267 ff., Wenrich, a. a. O. S. 138. 2) Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (Hier sind neben den Untersuchungen Hanebergs die von Steinschneider, I, S. 241 und die von Horovitz, a. a. O. ebenso die Goldzihers a. a. O. heranzuziehen). 3) Das Buch „de causis" (ed. von Bardenhewer 1882), „ein Auszug aus der στοιχείωσις θεολογίκη des Proclus, und endlich eine grosse Anzahl pseudepigraphischer Schriften, zumeist neuplatonischen Inhalts, die den Namen des Empedokles trugen" (Horovitz) (Vergl. Steinschneider, S. 232 und 259 ff, Schreiner, Z. D. M. G., Bd. 53, S. 526). 4) Das Werk الحد اتق „die Baumgärten des spanischen Philologen und Philosophen Bataliusi, das bereits von Ghazâli ausgeschrieben worden . . ." (Vergleiche Steinschneider, Alfarâbi, S. 115 ff, Kaufmann a. a. O.). Wichtig ist die von Steinschneider zitierte Stelle aus Schaar hacheschek, msc. Reggios, Bl. 83. Vergleiche auch Alfarabi, S. 249 und 254, zu Anm. 50.

Wenden wir uns zu den Vertretern der jüdischen Philosophie, so müssen wir feststellen, dass sich kaum einer von ihnen dem Einflusse der Emanationstheorie entziehen konnte. Am stärksten tritt sie wohl zuerst bei Gabirol hervor. (Vergl. besonders fons vitae III, 2, 15, Königskrone, ed. Sachs, S. 14, Vers 326 (1845), Falkera, More ha-More, S. 122, Munk, Mélanges, S. 227 ff., 235 ff., Seyerlen, Avicebrons fons vitae, Theol. Jahrbücher, Bd. XV, S. 542 ff., Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 101, Anm. 9, Joel in Frankels Monatsschrift 1857, S. 386 ff., 158, S. 59 ff., 1859, S. 24 ff., Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen, S. 87 ff., S. 144, Anm. 102. Bacher, die Bibelexegese Moses Maimunis, S. 67 ff. Cassel, Kusari S. 24, Anm. 3, 357, Anm. 1. Sollte freilich Kaufmann mit seiner Meinung von der Abhängigkeit Gabirols von Bachja im Rechte bleiben (vergl. die Theologie des Bachja, S. 194 ff.), so müssten wir Bachja als ersten philosophischen Vertreter der Emanation ansprechen.

Eingehend widmet sich Neumark der Behandlung dieser Frage a. a. O. S. 473 ff., 485 ff. und 491. Er kommt zu dem Schlusse: „Es steht also nichts im Wege, die Abfassungszeit des Chobboth um 1050 und die der Werke Gabirols um 10—15 Jahre später anzusetzen.“ Dieses Resultat entspricht der geschichtsphilosophischen Synthese Neumarks. Denn nach ihm hat Gabirol, oder genauer die Gabirolgruppe, die in Maimuni ihren Höhepunkt erreicht haben soll, die Emanation von ihren ontologischen Schlacken gereinigt und sie — wenn wir N. richtig verstehen — dem transzendentalen Monotheismus angeglichen. Für Maimuni ist nach N. Emanation nichts anderes als raum- und zeitlose Wirkung, und die geistigen Prinzipien, die sich im Bereiche des Werdens zeigen, sind die Spuren der raum- und zeitlosen Wirkung des abstrakten Geistes, des Tätigen Verstandes. „Alles Sein ist das Produkt der Emanation. Das heisst: alles wahre Sein, von dem wir (wie Maimuni in der Attributenlehre öfter betont) je weniger erfassen, je weniger deutlich das Geistige zum Vorschein kommt . . . Die Wurzel dieser Gleichheit liegt, wie wir wissen, in der Einheit vom geistigen Ge-

schehen und geistiger Substanz. Die geistige Substanz ist zeit- und raumlos. Das Körperliche kann somit nicht das positive Produkt dieser Wirkung (und auch nicht ein negatives Prinzip im Sinne des Neuplatonismus) sein." (S. 595 und 600).

Sollte diese Interpretation den logischen Sachverhalt treffen — über ihre geschichtliche und philologische Berechtigung lässt sich jedenfalls streiten —, so würde der Begriff der Emanation bei Maimuni nichts anderes bedeuten als die logische, nicht die temporäre Ableitung des Seinsprozesses aus dem Geiste, oder besser aus der Vernunft, dem Denken: Parmenides hätte Recht: Denken ist gleich dem Sein, d. h. — nach N. — dem körperlosen Sein, denn der Körper ist weder das „positive Produkt dieser Wirkung" noch „ein negatives Prinzip im Sinne des Neuplatonismus." Was aber sonst soll das Körperliche sein? Etwa eine Illusion? Dann entstände erst recht das Problem: Auf welche logische Momente geht diese Illusion zurück? Und wie lässt sich denn ein zeit- und raumloses Geschehen verstehen? Gibt es überhaupt ein Geschehen, eine Bewegung ohne Zeit, ohne Raum? Es ist der nackteste Spiritualismus und Panpsychismus, der uns aus dieser Philosophie entgegentritt. Wer den Körper, also den Gegenstand der Erfahrung, leugnet, der leugnet auch die Möglichkeit der Erfahrung, und wer die Möglichkeit der Erfahrung, also die Anschauung preisgibt, der treibt Metaphysik und Ontologie. Im Gegensatze zu dieser Philosophie behaupten wir im Sinne der Transzendentalphilosophie: Der Körper ist — nicht nur als reiner, d. h. als mathematisch physikalischer Körper, sondern auch als biologischer, der sich von dem ersteren nur durch die „spezifische Komplizierung linearer Kausalreihen unterscheidet." Hätte also Maimuni diese Art der Emanation verfochten, so hätte er nicht nur der Philosophie überhaupt, sondern auch Plato und Aristoteles einen schlechten Dienst erwiesen. Wissen wir doch aus dem Timaeus genau, dass Plato darauf abzielte, auch die Vielheit der Dinge, also den Körper, aus obersten Grundsätzen zu deduzieren. Und dass für Aristoteles, den Begründer der Biologie, das Einzelding

die grösste, ja zu grosse Solidität besass, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Und noch ein anderes Bedenken macht sich gegen diese Interpretation geltend. Wenn wirklich Denken gleich Sein wäre — welche Kategorie unterschiede dann das Sein der Logik von dem der Ethik und dem der Aesthetik? Das Sein der Kausalität von dem der Teleologie? Ringt hier nicht immer noch das ἓν καὶ πολλά-Problem nach einer Lösung. Kommt nicht auch auf diesem Wege die pantheistische Identität zum Durchbruche? Wie viel einfacher und natürlicher ist doch jene Interpretation, die Maimonides und alle anderen entsprechenden Religionsphilosophen zu Vertretern der Emanation im historischen Sinne des Wortes machen! Man wird um so eher diesem Gedanken nachgehen, als dadurch keineswegs die Vertreter dieser Theorie etwa philosophisch und philosophiegeschichtlich degradiert werden. Es wird vielmehr darauf zu achten sein, dass auch in der Emanation ein eminent fruchtbarer Begriff enthalten ist, der nur durch einseitige Ueberspannung seine wissenschaftliche Funktionskraft verliert. Definiert man nämlich Emanation nach ihrem Wortsinne, so gibt sich der morphogenetische Gedanke kund, dass jede höhere Form — biologisch und formallogisch — die ihm voraufgehenden niederen Formen in sich befasst, dass sie also das determinierende und dynamische Element in der Aufwärtsbildung der niederen darstellt, und die Emanation in diesem Sinne ein Herabsteigen in die weniger differenzierten, kosmischen Strukturen bedeutet. Wer denkt hierbei nicht unmittelbar an das biogenetische Gesetz, dass jede Ontogenese nur eine Wiederholung der Phylogenese, die Aszendenz also eine Bedingung der Deszendenz, die Dynamik eine solche der Statik involviert. Und dass derartige Grundsätze schon im Altertume nicht unbekannt waren, das zeigt Empedokles im 5. Jahrhundert. (Vgl. Aristoteles Physik, B. 198 b, dazu Hartmann, die philos. Grundlagen der Biologie, S. 132). Freilich besteht zwischen der Biologie des Aristoteles und der modernen Entwickelungsmechanik eine unüberbrückbare Kluft. Zunächst ist für diese die ganze Biologie nur ein Zurüsten auf die mechanische Prozessfunktion, also ein Zurückführen auf kausale Relationen, während gerade bei Aristoteles resp. der Emanation die Kausalität der Teleologie unterstellt wird. Ferner sind in der Emanation die Formen konstant, während

sie in der modernen Teleologie unendlich variabel sind. Aber in dem einen Punkte muss zweifellos auch die Emanation insofern als ein gewaltiger Denkfortschritt bezeichnet werden, als das ganze Sein von einer einheitlichen Ordnung getragen ist, die freilich alle wirklich realen Unterschiede in ethisch temporäre auflöst und dadurch neben dem Begriffe des Guten den empirischen Zeitbegriff zum obersten Denkprinzip erhebt. Denn die Zeit setzt hier die ethische Substanz voraus, als dessen Verteilungskoeffizient sie erscheint. Von der reinen Zeit, die ihre Elemente selbst erzeugt, kann keine Rede sein, ganz abgesehen davon, dass die Zeit nicht nur Sukzession bezw. Antizipation, sondern auch die Simultaneität an ihrem Teile zu vertreten hat.

Und dennoch hat auch bei Aristoteles und einer Reihe der Emanationsphilosophen die teleologische Ueberspannung ihre Grenze: Die Materie steht bei ihnen ausserhalb des emanistischen Prozesses. Dabei ist es völlig gleichgültig, was man unter Materie verstand. Auf alle Fälle bildet sie ein Letztes, eine Grenze, gegenüber der teleologischen Transzendenz. So kann also doch nicht die Teleologie das absolute Materialitätsprinzip des Kosmos bedeuten, sondern im besten Falle eine Bekrönung der Materie oder gar ein gleichwertiges, korrelatives Prinzip. Zu der letzteren Auffassung drängt bei Aristoteles speziell der Gedanke, dass die Mathematik bei ihm teilweise apriore Geltung hat, also jene Wissenschaft, deren Konstituentien, wie Raum und Zeit, in der Materie des Einzeldings konkretisiert sind.

Es ist deshalb nicht hoch genug zu werten, dass gerade Gersonides, im ausgesprochenen Gegensatze zu Gabirol und Maimonides, die Unerschaffenheit der Materie behauptet; hat er doch gerade hierdurch die teleologischen Usurpationsgelüste zurückgewiesen und dadurch erst recht die ethische Teleologie begründet. Denn wo es keine Wissenschaft der Materie als eines Gegenstandes a priori gibt, da gibt es keine Kausalität und keine Logik, und ohne diese auch keine Ethik. So haben Aristoteles und Gersonides, bewusst oder unbewusst, in dieser Hinsicht weit mehr für den ethischen Monotheismus geleistet als mancher materienfeindliche Theologe und Philosoph.

Endnote B.

Das Universalienproblem.

In seiner Topik versucht Aristoteles „eine Methode zu geben, nach welcher für jedes vorgelegte Problem ein Syllogismus aus wahrscheinlichen Prämissen gebildet werden könne und man bei Begründung seiner eigenen Ansicht davor gesichert sei, dass man sich nicht selbst in Widersprüche verwickele" (Prantl). Diese Methode hat sich nun auf folgende Gegenstände zu erstrecken:

1) Auf die Definition (ὅρος oder ὁρισμός) (ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τί ἦν εἶναι σημαίνων (Top. 5, 101, b).
2) Auf das spezifische Merkmal, welches Einem Wesen ausschliesslich eigen ist (ἴδιον), (ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος (ibid.).
3) Auf die Gattung (γένος), (γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον).
4) Auf das zufällig Zukommende (συμβεβηκός). (ὃ μηδὲν τῶν τούτων ἐστὶ, μήτε ὅρος μήτι ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχει ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν). (Vergl. Prantl I, S. 343). (Vgl. Dieterici, Alfarâbis philos. Abhandlungen, Uebers. S. 220).

An dieser Aufstellung hat Theophrast aus mannigfachen logischen Erwägungen heraus Anstoss genommen (vergl. Alex. ad Top. pag. 25ff. bei Prantl, S. 395) und eine Anordnung getroffen, die folgendem Schema entsprechen dürfte: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Damit aber, meint Prantl, „stehen wir bereits völlig auf der Stufe der Quinque voces oder der Εἰσαγωγή des Porphyrius, welcher von γένος, εἶδος,

διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός ausgeht.“ Mit dieser Schlussfolgerung ist Brandis (3, 1, S. 278) nicht einverstanden; er führt aus: „Ueber die Abweichungen der Theophrastischen von der Aristotelischen Topik, der Anordnung und dem Inhalte nach, finden sich nur einige wenige nicht hinreichend deutliche Angaben. Während Aristoteles das Identische in allen Teilen der Topik in Betracht gezogen wissen wollte und es vom Gattungsbegriff gesondert hatte, subsumierte es Theophrast diesem, gleichwie den Unterschied, und sonderte die Betrachtung des Zukömmlichen (der συμβεβηκότα) von der Definition, welcher er die übrigen Gesichtspunkte, des eigentümlichen Merkmals und der Gattung, die ja das Identische und den Unterschied in sich begreifen sollte, unterordnete. Dass der Unterschied darum mehr selbstständig hervortreten gemusst und Theophrast auf die Weise zu den quinque voces der Isagoge des Porphyrius übergeleitet habe (Prantl, S. 395), kann ich aus jenen Nachrichten nicht folgern; von einer besonderen Behandlung des Gattungs- und Artbegriffes reden jene Angaben eben so wenig wie von einer Ablösung des Begriffes des Unterschiedes von dem der Gattung. Auch lässt sich nicht bestimmen, ob oder wie Theophrast in der Betrachtung der Gegensätze als Gattungsbegriffe, und in der Einteilung der Gattungen über Aristoteles hinausgegangen sei.“ Der Meinung Brandis kann man sich um so leichter anschliessen, als Prantl ohnedies zu Konstruktionen sehr schnell bereit ist. Demnach haben wir nach wie vor in der Isagoge des Porphyrius den locus classicus der quinque voces zu sehen. (Vergl. dagegen Prantl, S. 627). Als Quellenmaterial dürfte besonders folgende Stelle aus Baumstark a. a. O. S. 29 (206) in Frage kommen.

Für die ante, post rem und in re- Theorie ist besonders die folgende Stelle wichtig:

ܕܫܡܝܐ ܘܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܬ ܒܐܪܣܛܘ ܘܥܠ ܓܢܣ ܘܦܨܠ ܘܚܕ ܘܚܕ ܕܢܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܚܘܫܒܢ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܡܦܪܫ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܡܬܚܫ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܡܬܚܫ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܡܬܚܫ ܘܒܗ ܕܐܝܬ ܒܡܬܚܫ

Vergl. Steinschneider, Alfarâbi, S. 157, ∴ ܡܠܬܐ ܕܫܪܝܪ ?
Baumstark a. a. O. S. 169, Anm. 1.

Dazu vergleiche auch die von Boethius übersetzte Stelle aus der Isagoge (zitiert bei Ueberweg-Heinze II, 173): Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissmum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis.

Man sieht aus den beiden Stellen, dass es sich um rein aristotelische Prinzipien in der Universalienfrage handelt, und es hätte deshalb des Hinweises auf die literarische Vorlage in der Topik gar nicht mehr bedurft. Aristotelisch ist der Gedanke, dass sich in dem Begriff und seiner technischen Oekonomie der Inhalt des Seins erschöpft, da ja der in dem Begriff sich manifestierende Zweck das „An sich" des aristotelischen Kosmos bildet. Aristotelisch ist aber auch das Problem, ob die erwähnten voces vor oder nach den Einzelgegenständen existieren. Spricht sich doch in dieser Frage das schon anderweitig erwähnte Rätsel aus: Ist die Sinnlichkeit, soweit sie in den Einzeldingen bestimmend und erzeugend wirkt, das Primäre gegenüber dem Denken, oder ist das in den teleologischen Denkmitteln hervortretende Denken das Primäre gegenüber der Sinnlichkeit? (vergl. unsere Abhandlung: das Nusproblem a. a. O.). Und da Aristoteles bei dem Dualismus seines Systems zu keinem definitiven

Schlusse gelangen konnte, so muste er beiden Prinzipien absolute Selbständigkeit vindizieren. Die Universalia sind ante rem und in re — (vergl. Ueberweg-Heinze I, S. 216 ff.), die „Ideen" sind immanent, nicht transzendent. In der Immanenz spricht sich dieses Doppelverhältnis deutlich aus. (Vergl. Zeller III³, 344 ff., Natorp, Platos Ideenlehre a. a. O., Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. S. 154 ff.) Aristoteles ist deshalb über den scholastischen Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus erhaben, und die Meinung Munks: Quant à Maimonide lui-même, fidèle disciple d'Aristote, il déclare que les universaux n'ont aucune existence en dehors de l'esprit — bedarf deshalb der Berichtigung. (Vergl. Guide 1, 185², III, 137¹). Indessen liesse sich hier einwenden, dass der Begriff des „in re" keineswegs eine Preisgabe der Transzendenz bedeutet, sofern man unter Transzendenz die Priorität versteht. Die Immanenz würde dann nur soweit einen polemischen Charakter involvieren, als die Hypostase der Idee abgewehrt werden soll. Dabei wäre freilich der wahre Platonismus noch immer nicht erreicht, denn die Immanenz der platonischen Ideen wirkt nicht in den sinnlich empfundenen, sondern in den logisch erdachten Gegenständen wissenschaftlicher Forschung. Immerhin aber wäre dann bis zu einem gewissen Grade die Priorität des Denkens gesichert. In der Tat scheinen manche Aeusserungen des Aristoteles für eine derartige Priorität des Denkens zu sprechen. Hierfür kommen nicht nur die ἄμεσοι προτάσεις — die unmittelbaren Urteile — in Frage, sondern noch weit mehr seine idealistische Interpretation mathematischer Begriffe (vergl. Anal. post I, 10, 76a, 31, I, 9, 76a, 4, I, 1, 71a). Vergl. hierzu Cohen, Logik, S. 431. Andererseits schliessen wieder der Absolutheitscharakter des τόδε τι und die Vollendung des νοῦς ποιητικός durch Berührung der Sinnengegenstände jedwede Priorität des Denkens aus. Somit bedeutet bei Aristoteles das „in re" sowohl die Prae- als auch die Postexistenz der Universalia. Wenn nun Prantl (II, 306) behauptet, dass Alfarâbi der Urheber für die „ante rem", „in re" und „post rem" Theorie sei, so ist dem nur hinzuzufügen, dass weit eher Alristoteles die Autorschaft zugesprochen werden

müsste. Freilich tritt diese Theorie bei Aristoteles nicht systematisch auf, weil der Dualismus seines Systems einer einheitlichen Formulierung widerspricht. Ausserdem kommt bei den arabischen und jüdischen Philosophen noch ein Moment in Betracht, das von Aristoteles nur ganz peripherisch berührt, von den erwähnten Denkern aber geradezu in den Mittelpunkt der Spekulation gestellt wird: Die Theorie der Emanation und Remanation. Das Wesen dieser Theorie gibt sich darin zu erkennen, dass von einer obersten Zentralinstanz aus ein Herabfliessen der Intelligibilia auf den aktiven Intellekt und von diesem auf die Sublunaria stattfindet, die ihrerseits wieder von dem hylischen Intellekte perzipiert werden. Wenn nun auch die restlose Perzeption der in den Sublunarien latenten Intelligibilia (coniunctio intellectus) nicht von allen Vertretern der Emanation angenommen wird, so lässt sich doch nicht bestreiten, dass sie alle prinzipiell den erwähnten intellektualen Kreislauf als vorhanden ansehen. Somit ist die Universalienfrage in ihrer vollen Ausgestaltung nichts anderes als die logisch-begriffliche Seite des kosmologisch- und psychologisch formulierten Emanationsproblems. Emanatio und remanatio erweisen sich mithin als die metaphysischen Parallelgänge der Universalienfrage, und auch das Unsterblichkeitsproblem liegt nicht weit von diesem Wege ab. Bei der innigen Verwandtschaft zwischen diesen beiden Grundfragen liegt die Vermutung nahe, dass die Urheber der Emanationstheorie mit denen der Universalienfrage identisch sind, dass also die neuplatonische Schule auch für die Autorschaft der Universalienfrage in Betracht kommt, und diese Vermutung wird durch die geschichtliche Forschung vollinhaltlich bestätigt. Diese Schlussfolgerung kann nicht dadurch entkräftet werden, dass nicht Plotin, sondern seine Schüler Porphyr und Proklus als Urheber in Frage kommen. Bildet doch auch bei Plotin die Emanation nicht die Regel, sondern die Ausnahme (vergl. Brandis, 3, 2, S. 237). Auch die Tatsache, dass die voces bereits bei Apulejus u. A. auftreten (vergl. Prantl I S. 627), kann nicht weiter befremden; denn bei all diesen Denkern

fehlt der metaphysische Hintergrund der Neuplatoniker, der speziell bei Porphyr zu der typischen Formulierung des ante rem, in re, post rem führte. Diese Dreiteilung wird von Proklus wiederholt, keineswegs aber neu erdacht, wie dies Bäumker (Die christl. Philosophie des Mittelalters, S. 373) annimmt; eine solche Meinung ist um so unwahrscheinlicher, als Proklus Plato viel näher steht als Aristoteles (Vergl. Cohen, Logik, S. 431 und 488).

So sehr nun auch bei den meisten arabischen und jüdischen Philosophen die Emanation das bestimmende Element ihrer Metaphysik bildet, so wenig lassen sie sich in ihren logischen Untersuchungen von ihrer Metaphysik beeinflussen; nur Gersonides bleibt auch in seinen logischen Untersuchungen der Metaphysik treu (s. S. 154), weshalb er öfters mit den erwähnten Philosophen in Konflikt gerät. Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass diese ganze Metaphysik nicht nur eine Verdoppelung des Seins bedeutet, wie sie besonders Aristoteles dem Plato zum Vorwurfe machte, sondern eine Verdreifachung. Man musste deshalb bei aller Identität der Prae-Con- und Postexistenz auf das Auffinden von metaphysischen Gründen für die Specifica bedacht sein, die eine Identität jener Begriffe verhinderten. Man musste ferner auch die Unterschiede der einzelnen voces auf metaphysische Motive zurückführen, wollte man sie nicht zu empirischen Begriffen degradieren. Man musste endlich den Weg von der geringen Anzahl der voces zur Vielgestaltigkeit des begrifflichen Seins finden, wenn die obersten Begriffe keine leeren Hypostasen bleiben sollten (vergl. Alfarâbi, philos. Abhandlungen, S. 89 (147), wo die 4 bezw. 7 Begriffe durch Kombination mit einem anderen Prinzip auf 28 bezw. 26 erhoben werden; siehe besonders folgende Stelle:

سئل عن اكتساب المقدّمات لكل مطلوب كيف ينبغى ان يكتسب وفيما ذا ينبغى ان ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا هما حدّاه وجزءاه والاجزاء التى تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصّته وعرضه وحدّه ورسمه وماهيته وهذه السبعة بعينها هى التى توضع للشي ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجا

(„Vermählungen“) ثم يطرح منها اقترانان . . . فيبقى ستة وعشرون. Vergl. Dieterici a. a. O. 219 ff. Dazu vergl. auch Avicenna bei Schahrastâni ed. Cureton, S. 350 (216): واما رسوم الالفاظ الخمسة التى هى الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ . . . وينتهى الارتقاء الى جنس لا جنس فوقه . . . والنزول الى نوع لا نوع تحته Vergl. Landauer, ZDMG a. a. O. S. 381 und 406, Anm. 4. Die Stelle aus Schahrastâni ist deshalb interessant, weil sie die intime Beziehung zwischen Emanations- und Universalienproblem aufzeigt, sodass in beiden Theorien das ἕν καὶ πολλά-Problem nach einer Lösung ringt. Mithin taucht auch hier an allen Ecken und Enden das alte Problem auf: Wie lässt sich die Einheit der obersten Idee bezw. der obersten Begriffe mit der unendlichen Vielheit der Einzeldinge in Einklang bringen? Für Plato konnte die Lösung dieses Problems keine Schwierigkeit bieten, weil für ihn die Einheit der Idee keinen numerischen Begriff, kein starres teleologisches Abstraktum bedeutete, sondern die prozessuale Funktion einer dauernden Korrelation zwischen dem „Einen“ und dem „Anderen“, dem „Sein“ und dem „Werden“. Die Einheit ist die Einheit der Allheit. (Vergl. Cohen, Logik S. 171, Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 314 ff., besonders 362 ff. „Wenn nun die Idee aus ihrer Sonderstellung herausgeführt und in dieses unbegrenzte System von Denkbestimmungen hineinversetzt wird, so wird sie eben damit schon in eine Mannigfaltigkeit hineingeführt, die ihr ein unbeschränktes Feld der Anwendung eröffnet. Und hiermit ist ein Anfang zur Lösung jenes Problems gemacht, das Plato sich in der μέθεξις gestellt hatte: wie von der Idee aus jenes Korrelat ihrer selbst zu erreichen ist, für welches sie als Grundlage erdacht ist und ohne Beziehung auf welches sie alle Bedeutung verliert. Denn „Teilhabe“ ist, wie der „Sophist“ zeigte, zunächst Teilhabe der Grundbegriffe aneinander. Aber indem sie so teilhaben aneinander, bilden sie neue und neue Begriffe; diese setzen die Teilhabe unter sich fort und führen so tatsächlich abwärts bis ins Konkrete. So läßt sich zuletzt das Dasein aus der Idee heraus erreichen, es lässt sich begreifen

von ihr. Das Einzelding, das so erreicht wird, ist die fliessende, ewig übergehende Verbindung jener mannigfaltigen in ihm wirkenden Grundmomente, die selbst zwar identisch bleiben, aber in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen das Mannigfaltige der Dinge zustande bringen.

Diese absteigende μέθεξις ist selbst eine Kontinuität, ein grosser Uebergang, sie ist die Vereinigung des seiner Natur nach Entgegengesetzten, der Idee und ihres Korrelats . . . .") (Vergl. auch Cohen, Logik, S. 124ff. „Es scheint notwendig, dass ein B zum A hinzutreten müsse, wenn ein Inhalt entstehen soll? Wie aber kann ein B entstehen, wenn es nicht nur ein anderes A sein soll? . . . durch welche methodischen Mittel kann dieses B zur Erzeugung kommen? . . . Auch die Platonische Ideenlehre hat sich diese Frage gestellt, und in der eingehenden Behandlung und der tiefen Lösung derselben liegt der beste Beweis dafür, wie genau und lebendig sie den Zusammenhang mit dem Wirklichen gesucht und bestimmt hat. In der Platonischen Entwickelung spielt der Begriff, die Idee der Verschiedenheit (ἕτερον) eine bedeutsame Rolle. . . .") So führt bei Plato die Einheit der Idee — μία τις ἰδέα — kein selbstgenügsames Sonderdasein, losgelöst von den unendlich vielen Einzeldingen, vielmehr dokumentiert sich ihr Sein einzig und allein in der Erzeugung der Einzeldinge, in dem Prozesse, nicht in dem Resultate des Prozesses: die Erzeugung ist das Erzeugnis (Cohen). Freilich konnte Plato diese Homogenität zwischen Idee und Ding nur dadurch erreichen, dass er die das Einzelding konstituierenden Kategorien der Zahl, der Zeit und des Raumes als Denkfunktionen deklarierte, ohne andererseits ihre Sonderposition gegenüber den Verstandeskategorien zu ignorieren. Diesen methodischen Zusammenhang zwischen Denken und Sinnlichkeit, zwischen Geist und Materie übersah Aristoteles und die ihm folgende Scholastik; dadurch aber entstand jene Kluft zwischen Idee und Begriff, zwischen Gott und Welt, deren Ueberbrückung erst der Renaissance als „der Renaissance Platos" möglich war. Aus diesen Erwägungen heraus ist es zu verstehen, dass weder bei Aristoteles noch bei seinen Epigonen eine klare Bestimmung des Univer-

salienbegriffes zu finden ist. Es zeigt sich ein ewiges Schwanken von der Hypostase des Einzeldinges zur Hypostase des Begriffs, und alle Schattierungen der Universalienphilosophie: Nominalismus, Realismus, Konzeptionalismus und Skeptizismus finden in dieser unsicheren Begriffslage ihren zureichenden Grund. Und da auch der Begriff, an der Skala teleologischer Werte gemessen, eine Sublimierung nach oben und eine Materialisierung nach unten darstellt, so greift auch innerhalb der Sphäre des Begriffes die gleiche Unsicherheit Platz. Daher weiss niemand, welche Begriffe zu den „obersten Axiomen" gehören, da eben innerhalb der Begriffspyramide die Priorität eines Begriffes, je nach dem Standpunkte des Beurteilers, durchaus relativ ist. Am klarsten spiegelt sich diese Situation bei Alfarâbi ab. So lesen wir in den philosophischen Abhandlungen folgendes: S. 89 (146) سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدّم والتاخّر فقال ان الجواهر الاولى التى هى الاشخاص غير محتاجة فى وجودها الى شيء سواها واما الجواهر الثوانى كالانواع والاجناس فهى فى وجودها محتاجة الى الاشخاص فالاشخاص اذن اقدم فى الجوهرية واحقّ بهذا الاسم من الكلّيات، وجهة اخرى من جهات النظر ان كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلّة فالكليات اذن احقّ باسم الجوهرية من الاشخاص وفى كلا النظرين يتبيّن ان الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدّم والتاخّر فهى اذن اسم مشكل. (Vergl. Alfarâbi, Ringsteine, ed. Horten, S. 12). Eine besondere Stellung zu diesem Probleme nimmt Avicenna ein. Und da er sehr stark in dieser Hinsicht Gersonides beeinflusst, so können wir von einer Würdigung seiner Ansicht an dieser Stelle nicht absehen. In der Metaphysik, übersetzt von Horten, wird ausführlich darüber gesprochen. Wir führen folgende Sätze an: (S. 284 ff., vgl. auch Horten, die Hauptlehren des Averroes XII ff., Gazâli, „Abhandlung" ed. Malter, S. 31.) „Man nennt universell den Begriff, insofern er aktuell von einer Vielheit von Einzeldingen ausgesagt wird, wie z. B. den Begriff „Mensch". Ferner nennt man den Begriff universell, insofern er von vielen Dingen prädiziert werden kann,

selbst dann, wenn man nicht voraussetzt, die individuellen Dinge existierten aktuell, wie z. B. der Begriff des Hauses, das unnahbar ist. Drittens bezeichnet man mit universell den Begriff, der seinem Wesen nach es nicht hindert, dass er von vielen Dingen ausgesagt wird. Er wird daran nur gehindert, wenn ihn eine äussere Ursache davon zurückhält und wenn irgend ein Anhaltspunkt darauf hinweist (dass er nicht von vielen Dingen ausgesagt wird), wie z. B. die Sonne und die Erde. Es besteht für den Verstand (sic) kein Hindernis, zuzugeben, dass dieser Begriff (ratio, auch reales Wesen bedeutend) in vielen Einzeldingen vorhanden sein kann, abgesehen davon, dass ein Anhaltspunkt und ein Beweis für das Gegenteil sich einstellt. Es ist dies derjenige Beweis, der zeigt, dass die soeben genannte Prädikation auf Grund einer äusseren Ursache unmöglich ist, nicht etwa auf Grund der Vorstellung (des Wesens der Sonne selbst). Manchmal ist die reale Existenz eines solchen Begriffes möglich, und daher kamen die Gelehrten in der Definition überein, die besagt, das Universelle sei dasjenige, dessen Begriff für sich allein betrachtet, es nicht ausschliesst, von vielen Einzeldingen ausgesagt zu werden. Dasjenige Universelle, von dem die Logik handelt, ist dieses." Nach diesen Ausführungen kann also kein Zweifel sein, dass Avicenna in logischer Hinsicht durchaus Realist ist. Und zwar berührt sich dieser Realismus mit jener aristotelischen Interpretation des Platonismus, nach welcher die Ideen auch ohne Bezugnahme auf existierende Einzeldinge bestehen können (Absolutes ante rem). Dem Universellen tritt nun kontradiktorisch das Individuelle und Singuläre gegenüber, dessen Definition also lautet: „Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allgemein genommen es ausschliesst, dass derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird." Zwischen diese beiden Extreme (universell und individuell) schiebt sich nun ein neuer Begriff ein: das Allgemeine, das weder universell noch individuell sein soll, das Ding an sich (vergl. Prantl II, 347). Wie ist dieses „Ding an sich" begrifflich zu erreichen? Avicenna schreibt: (S. 294) „In dem Bereiche des Erkennbaren findet sich ein sinnlich-wahrnehmbarer Ausgangspunkt, wie z. B. das Tier oder der Mensch, und dieser ist ausgestattet mit Materie und

Akzidenzien. Das ist der physische Mensch. Ferner befindet sich in dem Bereiche des Erkennbaren etwas anderes, nämlich das Tier und der Mensch, der in seiner eigenen Natur betrachtet wird, insofern er dieses Wesen darstellt, ohne dass man zugleich mit derselben dasjenige betrachtet, was sich mit ihr verbindet, und ohne dass man die Bedingung stellt, diese allgemeine Natur sei entweder universell oder individuell, ein Einzelding oder eine Vielheit. . . .“ Das „Tier an sich“ bedeutet also einen Hinweis auf das ihm übergeordnete Genus, als dessen Konkretion es im Sinne einer Spezies erscheint. Dieses so spezialisierte Genus existiert zunächst als ein transzendentes Wesen. Neben diesem transzendenten Allgemeinen gibt es auch ein intellektuelles Allgemeines, das durch den Verstand gewonnen wird. Avicenna führt aus: (S. 300) „Im Verstande befindet sich ebenfalls die Wesensform des Tieres, insofern als sie im Verstande durch einen einzigen Begriff allein mit vielen Individuen „kongruent“ ist. Daher ist die eine Wesensform im Verstande auf eine Vielheit von Individuen bezogen. Sie ist in dieser Hinsicht universell. Im Verstande ist sie ein einziger Begriff, dessen Beziehung zu irgend einem (sic) Einzeldinge, das aus der Menge z. B. der Tiere genommen wird, keine Verschiedenheit aufweist d. h. zu irgend einem einzelnen von ihnen, dessen Erkenntnisform in der inneren Vorstellung präsent ist. Der Verstand abstrahiert sodann den unkörperlichen Begriff von den Akzidenzien und bewirkt, dass im Verstande diese Wesensform selbst aktuell wird. . . .“ Man sieht sofort, dass es sich hier um eine psychologische Begründung der „Post rem“-Theorie handelt. Dabei ist besonders die Tatsache charakteristisch, dass der Allgemeinbegriff nicht von einem „bestimmten“ Einzeldinge, sondern von „irgend einem“ also einem „beliebigen“ gewonnen wird. Dies lässt sich dadurch erklären, dass auch für Avicenna — ganz im Sinne aristotelischer Psychologie — eine Perzeption des τόδε τι, des σύνολον, ausgeschlossen ist. Im gleichen Sinne schreibt auch Gersonides (S. 138 u. Abh.): „Wenn aber überhaupt der hylische Intellekt eine Perzeption vom Individuum hat, so gilt sie nicht von einem bestimmten Individuum, sondern von einem zufälligen, ein solches aber existiert ausserhalb der Seele in actu.“ Beide Autoren gehen mithin von der Ansicht aus, dass durch

den Begriff des „beliebigen" Individuums die Perzeption des Einzelnen — ἕκαστον- — ermöglicht wird, insofern hier die Konkretisierung des Genus bis zum Einzelindividuum hin durchgeführt wird, freilich nicht bis zur völligen Determination eines „bestimmten" Individuums — als ob nicht jede Art der Konkretisierung eine völlige Determinierung des Genus durch die Zeitraumrelation besagte! Nur ein gradueller, keineswegs aber prinzipieller Unterschied besteht zwischen diesen beiden Begriffen: Wer den einen preisgibt, der muss auch den anderen fallen lassen, oder er muss sie beide anerkennen. So aber besteht immer noch das alte aristotelische Problem: Wie lässt sich das Ding, das σύνολον, das Geistig-Körperhafte, dem Denken assimilieren? Nur eine Antwort, die freilich platonisch, nicht aristotelisch ist, kann hier befriedigen: Auch das Ding muss sich restlos aus den Prinzipien des Denkens konstituieren lassen, es muss als Ziel und nicht als Voraussetzung des Denkens gelten.

Alles in allem: Auch der Begriff des logischen oder genauer rein intellektuellen Genus, wie etwa der der animalitas, vermag keinen erkenntniskritischen Fortschritt in dem Universalienproblem zu markieren, obgleich die Diskussion hierüber „unter Allem die bedeutendste Wichtigkeit für das lateinische Abendland in sich trägt" (Prantl). Wenn aber Prantl (II, 349) glaubt, dass durch die Rezeption dieses Begriffes (animalitas) erst jene Dreiteilung möglich war, die speziell die Originalität Avicennas ins rechte Licht setzen soll: ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem, so scheint er sich selbst insofern zu widersprechen, als er vorher (306) behauptete, dass es nicht auffallend sei, „wenn uns berichtet wird, dass bereits Alfarâbi jene dreifache Unterscheidung in „ante rem", „in re", „post rem" ausgesprochen habe." Nach unserer Theorie, welche das Universalienproblem als das logisch-metaphysische Gegenstück zum kosmologischen Problem der Emanation bezeichnet, ist dies selbstverständlich; da ja beide Autoren Anhänger der Emanation und der Konjunktion sind. Die Stelle nun, in welcher Avicenna jene Dreiteilung ausspricht, lautet folgendermassen: (Logik, f. 12 v. A., zitiert bei Prantl a. a. O.) „Debes autem scire, quia hoc, quod dicimus de genere, exemplum est speciei et differentiae et proprie-

tatis et accidentis, quod deducet te ad viam comprehendenti, qualiter haec sunt intellectualia et logica et naturalia, et quod ex eis in multiplicitate et ante multiplicitatem et post multiplicitatem". Somit kann man auch Avicenna weder als Realist noch als Nominalist bezeichnen; er ist beides zugleich, und das entspricht nicht nur dem Dualismus aristotelischer Reflexion, sondern eben so sehr auch der Zwiespältigkeit seines Charakters.

Eigenartig ist der Standpunkt Gazâlis zu diesem Probleme. Von vornherein liess sich erwarten, dass er bei seinem Pochen auf rein theologische Motive einem transzendenten Dualismus huldigt, der jede Identität zwischen Gott und Einzelding ausschliesst. Da nun nach dieser Theorie Gott als Schöpfer in Frage kommt, so muss Gazâli gleich den jüdischen Religionsphilosophen absoluter Realist sein. Tatsächlich lässt sich dieser Realismus aus seinen verschiedenen Werken erweisen. Aus den Makâsid (ed. Beer, S. 12) kommt hierfür etwa folgende Stelle in Betracht:

وكذلك تفهم ماهيّة الانسان بعقلك من غير أن تحتاج الى فهم كونه أبيض او فهم كونه موجودا ... فبذلك يظهر أنّ الوجود عرضيّ للماهيّات كلّها وأمّا الحيوان للانسان فذاتيّ ... والثانى أنّك تفهم أنّ الكلّيّ لا بدّ أن يكون اوّلا حتّى يكون الجزئيّ الموضوع تحته حاصلا ثانيا امّا فى الوجود او فى الذهن اذ تفهم أنّ لا بدّ من حيوان أوّلا حتّى يكون الّذى تحته انسانا او فرسا ولا بدّ من عدد اوّلا حتّى يكون أربعة او خمسة...

Man sieht, der Begriff ist das absolut Primäre gegenüber den partikulären Einzeldingen. Inbezug auf die Zahl der Universalia, die bei ihm alle unter die gemeinsame Gattung des Essentiellen, also des Seins schlechthin, fallen, spricht er sich folgendermassen aus (ibid. S. 16).

وقد تحصّل ممّا سبق أنّ الذاتيّ ثلاثة اقسام جنس ونوع وفصل والعرضيّ قسمان خاصّة وعرض عامّ فثبت أنّ اقسام الكلّيّات خمسة تسمّى المفردات الخمس وهى الجنس والنوع والفصل والعرض والخاصّة.

(Vergl. hierzu Beer, Anm. S. 15ff., ferner Prantl, S. 363,

364, Anm. 250. Prantl führt aus (S. 363): „ . . . hingegen mochte er durch dieselben den Uebergang zur Isagoge angebahnt finden, insofern er in gleicher Weise wie Avicenna daran festhielt, dass die fünf Universalien nur nach innerer Wesensbestimmtheit, d. h. univoce ausgesagt werden." Ferner (S. 365) „Was aber die Kernfrage über die Universalien betrifft, so sind wir, wenn auch das uns erhaltene logische Kompendium Algazeli's hierüber schweigt, dennoch darüber unterrichtet, dass derselbe trotz und neben aller mystischen Tendenz die Universalien auf Grund eines Intellektualismus auffasste; denn es ist uns . . . auch durch eine Stelle seiner Metaphysik bezeugt, in welcher er ähnlich wie Avicenna die Annahme bekämpft, dass das Universale als Eines im Singulären existiere, denn als Universale habe dasselbe nur im Denken Existenz." Inbezug auf Avicenna bedarf dieser Satz jedenfalls der Berichtigung. Schon die von Prantl selbst auf Avicenna zurückgeführte Dreiteilung, also das logische Pendant zur metaphysischen Theorie der Emanation und Konjunktion, bedeutet die Ablehnung eines reinen Intellektualismus. Freilich sprechen hierfür nicht nur zahlreiche Stellen aus Avicenna's Metaphysik und Logik, vielmehr kann auch das ganze 9. Kapitel seiner Psychologie (vergl. Landauer a. a. O.) als untrügliche Beweisinstanz für einen absoluten Realismus gelten. Indessen besagen solche Widersprüche nur, dass in Avicenna, wie in allen scholastischen Parteigängern des Aristoteles, zwei Seelen schlummerten: eine logische und eine metaphysische. Bei der dualistischen Grundlage des Systems war ein Ausgleich um so weniger möglich, als der offiziell geforderte Einklang der Philosophie mit der Religion die Vorherrschaft der Metaphysik unbedingt erforderte, wenn auch diese Vorherrschaft häufig in einer der Kirche nicht gerade sympathischen Art stabiliert wurde.

Andererseits darf man nicht übersehen, dass auch der so viel gerühmte realistische Intellektualismus nur ein verkappter Pantheismus ist. Mögen auch die Begriffe logisch und zeitlich das Primäre gegenüber den Einzeldingen prästieren: Sobald sie die logischen Konstituentien bilden, entsteht eine Identität zwischen Begriff und Einzelding. Und wenn die Materie das Prinzip der Individuation bedeutet, so ist sie

eben unbewusst zum intellektualen Prinzip, zum Begriff, erhoben und bedingt also ebenfalls eine Identität zwischen Denken und Sein. Schaltet man jedoch diese letzte Erwägung aus, so bleibt auf alle Fälle der psychische Pantheismus übrig, der sich prinzipiell von dem in der Emanation und Konjunktion kosmologisch formulierten Pantheismus in nichts unterscheidet.

Auf Grund derartiger Reflexionen kann auch Algazâli nicht als reiner Realist (im transzendentalen Sinne der platonischen Ideenlehre) gewertet werden, so sehr er auch als ein Gegner der Metaphysik gewürdigt sein will. (Vergl. zu diesem Punkte besonders Averroes, destructio destructionum, übersetzt von Horten, S. 110: „Gazâli (33, 12 = G. 19, 14): Philosophischerseits könnte man einwenden: Die Möglichkeit kann nichts rein Subjektives und Logisches sein; denn sie ist ein Objekt des Erkennens, muss diesem also vorausgehen und auch unabhängig von ihm in der Aussenwelt bestehen. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 13): Was Gazâli vorbringt, ist unrichtig. Du erkennst dies aus unseren Erklärungen über die Natur des Möglichen. Darauf sucht Gazâli die vorgebrachten Einwände der Philosophen zu widerlegen. (33, 14 = G. 19, 2 unten): Die drei Modi des Seins, das Unmögliche, Mögliche und Notwendige sind rein logisch-subjektive Urteile, aus denen man nicht auf ein reales Substrat in der Aussenwelt schliessen darf. Darauf erwidere ich (Averroes 33, 14): Diese Diskussion ist eine sophistische; denn die Möglichkeit ist ein Universale, dem reale Individua in der Aussenwelt entsprechen. So verhalten sich alle Universalia . . . Gazâli irrte also in seiner Beweisführung, indem er annahm, die Natur des Möglichseins sei die Natur eines Universale, ohne dass ihm Partikularia entsprächen, die die Basis jenes Universale bilden, der universellen Möglichkeit. . . . Aus seinen (sc. des Gazâli) Werken geht hervor, dass er in metaphysischen Ansichten die Lehren der (von ihm bekämpften) Philosophen annimmt (für die logischen und naturwissenschaftlichen ist dies selbstverständlich).“ Mit dieser rein realistischen Auffassung, steht Gazâlis Ablehnung der Emanation im innersten Zusammenhange. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders die von Malter, a. a. O., S. 29, Anm. 58, zitierte Stelle

aus den Tahafut (vergl. auch Horten, a. a. O. S, 98, 176ff.):
... انّ طلب الاستكمال بالكون فى كلّ أين يمكن حماقة لا طاعة
وما هذا الاّ كالانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة فى شهواته
وحاجته فقام وهو يدور فى بلد او بيت وهو يزعم انّه يتقرّب الى اللّه
تعالى وانّه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون فى كلّ مكان امكن وزعم
انّ الكون فى الاماكن ممكن له ولست اقدر على الجميع بينهما
بالعدد فاستوفاه بالنّوع وانّ فيه استكمالا وتقرّبا فيسفه عقله فيه ويحمل
على الحماقة. Den direkt entgegengesetzten Standpunkt nimmt Gazâli in seiner „Abhandlung“ ein. Er bekennt sich hier nicht nur als einen Anhänger der Emanation, sondern er schliesst sich auch zur Begründung dieser Annahme der Anschauung Alfarâbis (vergl. philos. Abh. a. a. O. S. 60, 12) an, dass weder die Form ohne Körper, noch der Körper ohne Form denkbar sei — so intim ist auch hier die Beziehung zwischen Universalien und Emanationsproblem. Die betreffende Stelle lautet folgendermassen: (Vergl. Malter, a. a. O. XLVI ff. (29): „ . . . Es ist aber auch nicht möglich, dass er (der Körper) vermöge der blossen Form erschafft, denn (die Form) ist nicht selbständig vorhanden, sondern existiert in der Materie. . . . Wenn gefragt wird, warum behauptet ihr, dass es mehrere separate Intellekte gibt, nicht nur einen und auch nicht weniger als die Anzahl der Himmelskörper beträgt? Unsere Antwort: weil sie (die Himmelskörper) verschieden, möglich sind und ihre Existenz einer Ursache bedarf; aus dem einen aber kann nur eins werden. Es ist daher eine Anzahl (von Intellekten) nötig, damit aus jedem (Intellekt) ein Körper hervorgehen kann. Es ist ferner erforderlich, dass sie (die Intellekte) in ihrer Gattung von einander sich unterscheiden, damit sich aus ihnen verschiedene Gattungen ableiten können. . . . Es ist ferner erforderlich, dass diese Intellekte die „Geliebten“ von den Seelen der Himmelskörper sind. Jede (Seele) blickt demnach zu ihrer Ursache auf in dem Streben, ihr gleich zu kommen. . . . Die Seelen sind die himmlischen Engel . . . jene Intellekte aber sind die („nahen“) Engel. . . .“ (Ueber die Echtheit dieser „Abhandlung“ vergl. Malter, a. a. O. S. X ff.). Bedenkt man noch, dass nach Narbonis

Zeugnis Algazâli diese Abhandlung als Dokument seiner definitiven Ansicht bezeichnet (vergl. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 338 ff., Munk, Mélanges, S. 380 Anm. 1 u. 2, Malter a. a. O.), so spricht alles dafür, dass auch Algazâli als Vertreter der Emanation das Universalienproblem im Sinne der „Dreiteilung" behandelt.

Einen innigen Konnex zwischen der Dreiteilung und der Konjunktion finden wir auch bei Ibn Bâddscha. In seinem „du régime du solitaire" (في تدبير المتوحّد) tritt der Parallelismus klar hervor (Vergl. Mélanges, S. 383 ff.). Lehrreich dürften folgende Stellen aus Narbonis „extraits textuels", übers. von Munk a. a. O. S. 394) sein: Les formes spirituelles sont de (quatre) espèces différentes: la première embrasse les formes des corps orbiculaires (ou célestes); la seconde, l'intellect actif et l'intellect émané (sc. de Dieu cf. S. 387); la troisième les intelligibles hyliques ou matériels; la quatrième, les idées qui se trouvent dans les facultés de l'âme, c'est-à-dire, dans le sens commun, dans l'imagination et dans la mémoire. La première espèce n'a absolument aucun rapport à la matière. De même, la seconde espèce n'est point (en elle-même) quelque chose de hylique car elle ne devient jamais une forme hylique (c'est-à-dire la forme d'une chose matérielle); mais elle est en rapport avec la matière en ce qu'elle achève les formes hyliques, comme l'intellect émané, ou qu'elle les fait, comme l'intellect actif. La troisième espèce est en rapport direct avec la matière; on l'appelle hylique, parce qu'elle embrasse les choses intelligibles matérielles, c'est-à-dire celles qui ne sont point spirituelles par leur essence, ayant leur existence dans la matière et étant seulement abstraites de la corporéité. Ce sont en quelque sorte des formes (qui restent) dans la faculté rationnelle (de l'âme), lorsque le rapport particulier qu'il y avait entre elle et la chose individuelle a cessé d'exister; car, tant que ce rapport particulier existe, elle (la faculté rationnelle) est toujours affectée d'une certaine corporéité qui fait que le rapport est corporel; mais lorsque la corporéité cesse et que la faculté devient purement spirituelle, elle ne conserve que le rapport universel, c'est-à-dire, le rapport à tous les individus. . . . Quant à la première espèce, nous ne nous en occuperons pas dans ce traité . . . nous ne

parlerons que d'une seule forme absolument spirituelle, qui est l'intellect actif, et de ce qui est en rapport avec celui-ci, ou des (formes) intelligibles. Ces (formes) intelligibles sont appelées spirituelles universelles, tandis que les formes qui sont au-dessous d'elles et qui existent dans le sens commun sont appelées spirituelles individuelles, parce qu'elles restent individuelles. En effet, l'attribution se fait selon ces deux rapports: le rapport universel n'est autre chose que l'attribution universelle s'appliquant à chacun des individus (d'une espèce) et qui donne naissance à la proposition individuelle dans laquelle l'attribut est universel; mais le rapport individuel donne lieu à la proposition individuelle, dans laquelle l'attribut est individuel."

Sieht man in diesen Ausführungen von den himmlischen Formen ab, die keine weitere Bedeutung haben, und die übrigens mit dem aktiven Intellekt auf ein und derselben metaphysischen Stufe stehen, da sie alle von Gott direkt abstammen, so ergibt sich, dass die erwähnten Formen ein logisches Verhältnis konstituieren, das durchaus jener erwähnten Dreiteilung entspricht. Dabei handelt es sich hier keineswegs um den Emanationsprozess als solchen, sondern einfach um die Einheit der logischen Beziehung, die vor den Dingen in dem aktiven Intellekt, in den Dingen selbst, und in dem hylischen, also menschlichen Intellekte, als die hylischen Formen, also nach den Dingen existieren. Klar drückt Munk diese Beziehung in der Anmerkung 1 (S. 395) aus: En d'autres termes: Les formes appelées intelligibles hyliques (المعقولات الهيولانية) sont les formes abstraites des choses, que l'intellect hylique (ou passif), affecté de corporéité, possède en puissance et que l'intellect actif fait passer à l'acte, de manière qu'elles soient perçues dans toute leur universalité. Dass aber diese Dreiteilung unbedingt die Konjunktion als logische Konsequenz fordert, zeigen folgende Ausführungen: (S. 406 ff.) „Là, en effet, la forme est complètement dépouillée de corporéité et n'est plus un seul instant forme hylique; car il (le solitaire) perçoit les formes isolément et en elles-mêmes, sans qu'elles aient été abstraites. ... En effet quand les formes sont devenues intelligibles en acte, elles sont le terme des êtres de ce monde; et par cela même

qu'elles sont intelligibles en acte, elles comptent au nombre des êtres. . . . „Or, comme il y a des êtres qui sont de (pures) formes sans matière, des formes qui n'ont jamais été dans la matière, ces êtres, quand on les pense, existent comme des choses (purement) intelligibles, tels qu'ils existaient avant d'avoir été pensés. . . . Rien n'empêche l'intellect en acte de faire des efforts pour rapprocher de lui peu à peu ces formes séparées, jusqu'à ce qu'arrive la conception (purement) intelligible, c'est-à-dire l'intellect acquis . . . C'est là la conception de l'intellect séparé, je veux dire de l'intellect actif tel qu'il se conçoit lui-même, et c'est là la fin de tous les mouvements."

Der Standpunkt des Averroes ist im allgemeinen der des Ibn Bâddscha. Dies erhellt sowohl aus seiner Polemik gegen Avicenna als auch aus der gegen Algazâli. Gegen Avicenna wendet er sich besonders in der Metaphysik, S. 54ff. (Zur Frage der von Prantl a. a. O., S. 374, 385 bestrittenen Echtheit der Epitome vergl. Steinschneider, Alfarâbi, S 146ff., bes. S. 150: „Prantl wird hoffentlich seine Bedenken zurücknehmen, welche in der Tat dem Biographen des Averroes nicht hätten unbekannt bleiben sollen", ferner Horten, die Metaphysik des Averroes, S. IX ff.): „Da es nun klar ist, dass alle Kategorien Definitionen erhalten können, durch die die Wesenseinheit jener Kategorien bezeichnet wird, so wollen wir nun betrachten, ob die Wesenheiten der Dinge und ihre universellen Begriffe identisch mit den individuellen Substanzen selbst seien, etwa in dem Sinne, wie du sagst: Das Phantasiebild des Dinges ist das Ding selbst und die Wesensform des sinnlich wahrnehmbaren Dinges ist das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung (das Individuum) selbst, das durch die intentio („ratio", den Wahrnehmungsinhalt) erfasst wird (also „dieses Einzelding da"). Oder es stellt sich die Frage, ob beide in gewisser Weise verschieden seien, so dass unsere Begriffe ausserhalb der Seele eine besondere Existenz besitzen. In diesem Sinne lehren wir: die universellen Begriffe, die wesentliche Bestimmungen bedeuten und die die Substanz eines einzelnen individuellen Dinges zu erkennen geben, sind das individuelle Ding selbst in dem Sinne, wie wir es dargelegt haben, d. h. insofern sie die Substanz der einzelnen Gegenstände

zu erkennen geben und definieren . . . Wenn die universellen Begriffe eines Dinges, die die wesentlichen Merkmale desselben enthalten, nicht das einzelne Ding selbst wären, dann wäre das Wesen des Dinges nicht das Ding selbst. Dann würde also z. B. das Wesen des Tieres nicht in dem individuellen Tiere enthalten sein und die Erkenntnis der Dinge aufgehoben werden, so dass dann in der Wissenschaft kein Begriff von irgend einem realen Ding mehr gebildet würde." Aus diesen Worten ergibt sich, dass Averroes auf rein nominalistischem Standpunkte steht. Er muss sich also durchaus ablehnend gegenüber Avicenna verhalten, der namentlich in seiner Metaphysik a. a. O., S. 284 ff. und in seiner Psychologie a. a. O. eine rein realistische Auffassung vertritt; desgleichen muss er auch Algazâli bekämpfen. (Vergl. auch Horten, die Philosophie des abu Raschid, S. 12ff., Râzi, S. 8ff, 84ff, Tusi, 174, 184). Averroes fährt deshalb fort: „Viele stellen die Lehre auf, jene universellen Begriffe existieren und subsistieren in sich selbst (wie Substanzen) getrennt von der Materie. Gegen diese Philosophen lässt sich einwenden, dass jene Universalia dann von den individuellen Substanzen in gewisser (sic.) Weise verschieden seien. Aus diesen Aufstellungen ergibt sich gegen sie die eine von zwei Möglichkeiten. Jene universellen Ideen sind entweder nicht die Begriffe dieser individuellen Dinge. Dann wollen wir ihnen keine Aufmerksamkeit schenken, wenn es sich darum handelt, diese individuellen Gegenstände begrifflich zu fassen. Dies ist aber das Gegenteil von dem, was jene Philosophen behaupten; denn sie stellten die Lehre von in sich subsistierenden unkörperlichen Universalien nur zu dem Zwecke auf und lehrten, dass sie existierten, um die menschliche Erkenntnis (der materiellen Individuen als möglich und begreiflich) zu erklären. Oder im zweiten Falle könnten wir ihnen zugeben, dass jene universellen Begriffe diejenigen Inhalte sind, die die „Substanzen" (Wesenheiten) dieser individuellen Weltdinge wiedergeben und definieren [man achte auf den Unterschied zwischen Universalia und den Substanzen bezw. intelligibelen Substraten], und dass durch Vermittelung jener die Wesenheiten dieser erkannt und gedacht werden könnten. Wenn sich dieses

aber auch so verhielte, ergibt sich, dass diese universellen und unmateriellen Begriffe, insofern sie wirklich sind, ausserhalb der Seele und von ihr verschieden sind, und zwar in der Weise wie die Dinge, die ausserhalb der Seele existieren, voneinander unterschieden sind. Es ergibt sich ferner, dass diese Universalia weiterer Universalia (zweiter Ordnung) bedürfen, damit sie begrifflich gedacht werden könnten . . . In dieser Weise geht nun die Frage ins Unendliche fort. Daher ist es einleuchtend, dass wir, um die Wesenheiten der Dinge begrifflich auffassen zu können, nicht die Lehre von Universalia aufstellen müssen, die in unkörperlicher Weise existierten." Aus diesen Darlegungen, die noch durch ähnliche Ausführungen erweitert werden könnten, ergibt sich bereits eine Modifikation der ursprünglich schroffen Ablehnung. Zwar stabiliert Averroes auch jetzt noch einen prinzipiellen Unterschied zwischen den hypothetisch angenommenen Universalien und den realen Dingen, er spricht jedoch von einer eventuellen Definition der realen Dinge durch die Universalien. Aber es dauert nicht lange, so erreicht er bereits durch Anwendung des bekannten aristotelischen Spruches: primum in intentione ultimum in executione (vergl. S. 60, Anm. 1) die Existenznotwendigkeit der Universalia (Vergl. Aristoteles, de coelo IV, 4, 311 b 33; dazu Görland, Aristoteles und Kant, S. 130 ff.: „Das dem Vermögen nach Seiende ist geradezu die Präformation des Wirklich-Seienden"; vergl. auch S. 83 ff.) Obgleich nämlich Averroes der generatio aequivoca das Wort redet (S. 57), sieht er sich gezwungen, ein „erstes Prinzip" anzunehmen, „das von aussen wirkt." Lehrreich sind folgende Sätze: „In dem Falle der durch generatio aequivoca erzeugten Tiere und Pflanzen ist der erste Beweger des Entstehungsvorganges, selbst wenn dieselben durch die Hitze der Gestirne erzeugt werden, nicht die Hitze. Es wurde vielmehr gezeigt, dass hier ein erster Beweger existieren muss, der dem durch generatio aequivoca Erzeugten ähnlich ist und ihm seine substantielle Wesensform verleiht. Dieser Beweger ist mit dem „bewegten" Gegenstande nur aus dem Grunde der Wesenheit nach nicht ein und dasselbe Ding, weil er nicht körperlicher Natur ist, wie dargelegt wurde." — Man sieht also, dass

die „Aehnlichkeit“ die Vermittelung zwischen den geistigen Universalien und den realen Dingen übernimmt. „Dieses ist die Thesis, die wir aufstellten, dass ein Ding nur von einem ihm der Art nach wesensgleichen erzeugt werden kann. Die Wesenheit ist in den Dingen, die durch die Kunst hergestellt werden, leichter erkennbar als in solchen, die die Natur hervorbringt. Die Gesundheit, die durch die Kunst der Arznei in dem menschlichen Körper entsteht unter gleichzeitiger Mitwirkung der menschlichen Natur (natura sanat, medicus curat), entsteht aus derjenigen Wesensform der Gesundheit, die in der Seele des Arztes vorhanden ist. Ebenso verhält sich die Wesensform des Hauses, das der Baumeister aus Hausteinen und Ziegelsteinen herstellt. Sie entsteht notwendig aus der Wesensform, die in seiner Seele (als Archetypus) vorhanden ist . . . Dann also ist notwendig, dass dasjenige, was in der Seele des Künstlers früher vorhanden ist, der Zeit nach in der Ausführung später sei. Aus diesem Grunde sagt man, dass das in der Intention Erste in der Ausführung das Letzte sei und das in der Ausführung Erste das Letzte in der Intention. In den Naturdingen könnte sich die Sache in ähnlicher Weise verhalten. Ihr höchstes und erstes Prinzip kann die begriffliche Vorstellung in dem reinen Geiste (der Engel) sein. Inwiefern könnte es sonst den Weltdingen zukommen, dass sie in ihrer Natur dazu disponiert sind, dass wir sie erkennen; denn diese Bestimmung (die Erkennbarkeit, d. h. der Besitz geistig erfassbarer Inhalte, der Universalia) ist für sie eine wesentliche, die in ihrer Natur real besteht. (Die Universalia sind also in den materiellen Dingen real vorhanden, emaniert aus dem aktiven Intellekte, der die Mondsphäre belebt.) Die wesentliche Bestimmung aber wird notwendigerweise in dem realen Substrate aktuell und real nur durch eine (als Ausfluss einer) Ursache, die von aussen wirkt. Nun aber existiert in der Welt nichts, wodurch das sinnlich wahrnehmbare Ding der Potenz nach begrifflich fassbar würde (also die potentiell im Dinge vorhandenen Universalia), d. h. dass es in seiner Natur selbst liege, dass du es begrifflich denken kannst, es sei denn, dass es von einem begrifflich und geistigen Prinzipe (wörtlich: „von einem geistigen Begriffe“) ausgehe, selbst wenn seine reale Existenz eine sinn-

lich wahrnehmbare ist, herstammend von seinen sinnlich wahrnehmbaren ersten Prinzipien. Ebenso verhält sich die Sachlage in den Gegenständen, die durch Kunst entstehen. Sie werden begrifflich erfasst von dem, der sie nicht hergestellt hat. Sie bilden aber nur aus dem Grunde ein Substrat für diese „Geistigkeit", weil sie von einem geistigen Prinzip ausgehen, nämlich den Erkenntnisformen, die in der Seele des Künstlers vorhanden sind . . ." Aus dieser Darlegung ist im allgemeinen die Existenz von unkörperlichen Substanzen klar. Sie bilden die Ursache dafür, dass die sinnlich wahrnehmbare Substanz als begrifflich fassbare existiert, nnd sie verleihen dem sinnlich wahrnehmbaren Substrate die substantielle Wesensform, durch die der Gegenstand der Potenz nach begrifflich fassbar ist. Das Wichtige an diesen Ausführungen ist, dass sie zunächst nicht auf grund metaphysischer Reflexionen, sondern rein erkenntniskritischer Studien hervortreten. Die Möglichkeit des Begreifens, der aristotelischen Assimilation zwischen perzipierender Vernunft und perzipiertem Gegenstande, setzt eine spirituale Wesensgleichheit voraus. Daraus ergibt sich zunächst die Position des „in re" und „post rem". Das „in re" entsteht aber durch die von der Materie bewirkte Individualisierung des Geistes; also bildet der Geist ein „prae" gegenüber dem „Dinge", ein „ante rem" gegenüber dem „in re" und „post rem". So zeigt sich auch bei Averroes trotz des scheinbar rigoros durchgeführten Nominalismus ganz ungesucht jene erwähnte „Dreiteilung"; dass sie freilich mit der Emanation aufs innigste zusammenhängt, soll nicht bestritten werden; das beweist aber nur die pantheistische Konsequenz aller abstraktiven Logik. In einer Beziehung unterscheidet sich allerdings das „logische" Universalienproblem von dem „metaphysischen" Emanationsprobleme. Das logische Problem muss schliesslich bei einem obersten Begriffe landen, der sich als die völlig inhaltslose οὐσία (vergl. besonders Averroes, Metaphys. a. a. O. S. 41) enthüllt, dem jede Möglichkeit einer systematischen Entfaltung in Einzelbegriffe genommen ist; daher ist schon bei Aristoteles eine systematische Begründung und Fixierung problematisch. Die Emanation bildet somit eine willkommene Ergänzung der rein logischen Spekulation, wenn

sie den leeren οὐσία-Begriff mit dem Begriff des „Guten“ ausstattet. Bedenkt man nun, dass im Sinne erkenntniskritischer Reflexion alle Begriffsbildung eine Detaillierung der formalen Zweckmässigkeit in staffelartiger Form bedeutet, so kann die Emanation als die Identifizierung der formalen Zweckmässigkeit mit der ethischen angesprochen werden. Auf diese Weise wird aus dem Panpsychismus ein Panethizismus. Die Linien und Flächen sind ethische Werte. Andererseits bleibt auch das „oberste Gute“ in absoluter Isoliertheit, wenn ihm nicht durch begriffliche Gliederung des Seins die Möglichkeit seiner Entfaltung in Einzelwerte eröffnet wird; mithin bildet auch die formale Zweckmässigkeit eine notwendige Ergänzung der ethischen — Beweis genug, wie innerlich der Zusammenhang zwischen Universalien und Emanation ist. Es verschlägt deshalb gar nichts, wenn der eine Philosoph mehr den Nominalismus, der andere den Realismus betont. Kraft der Emanation, zu welcher die innere Struktur formaler Logik mit Naturnotwendigkeit hintreibt, müssen sie sich alle in der erwähnten Dreiteilung zusammenfinden. Das ist auch der Grund für die Annahme unausgeglichener Widersprüche in den Systemen aller arabisch-jüdischen Philosophen. Nur sind diese Widersprüche weniger in dem Charakter jener Denker begründet, als in der dualistischen Grundlage abstraktiver Begriffstechnik, die in Aristoteles ihren Urheber hat. Damit erledigen sich auch die Einwände von Forschern, die auf grund innerer Widersprüche Algazâli die „Abhandlungen“, Averroes die „Epitome“ absprechen wollen. Wollte man die Widersprüche als literarkritische Instanzen betrachten, so dürfte man diesen Denkern wahrscheinlich kein einziges Werk als das ihrige zusprechen. (Vergl. auch Horten, a. a. O. S. IX). Aus solchen Erwägungen heraus dürfte es sich erübrigen, noch weitere Belegstellen aus Averroes, insbesondere seine Einsprüche gegen Algazâli kritisch zu würdigen. (Vergl. besonders destr. destr. III, S. 36 „Ulterius sermo philosophorum universalia reperiuntur in intellectu, non autem demonstrata, sed volunt quod sunt in potentia et non in actu . . .“) Von diesem Gesichtspunkte aus kann es auch nicht weiter befremden, wenn Maimonides, ein ausgesprochener Realist, gleichfalls für die Emanation bezw.

Konjunktion eintritt und somit auch implicite als Verfechter der „Dreiteilung“ betrachtet werden muss. Seine Ausführungen über den Realismus finden wir im 18. Kapitel des 3. Buches seines Moreh (Guide 136): Après avoir établi qu'entre toutes les espèces d'animaux l'espèce humaine est seule l'objet des soins particuliers de la Providence, voici ce que j'ai à ajouter: C'est une chose connue qu'il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit qu'au contraire l'espèce et les autres universaux sont des choses appartenant à l'entendement et que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel, ou un ensemble d'individus. Am klarsten tritt freilich diese ganze logische Entwickelung an einem Begriffspaare hervor, dessen zentrale Bedeutung für den logischen Abstraktionsprozess von den meisten Philosophen berücksichtigt wird: An der Wahrnehmung und deren Transformation in die Vorstellung. (Vergl. S. 161 unserer Abh.). Die Wahrnehmung setzt sich nach Gersonides aus sinnlichem Materiale und dem Intelligibelen zusammen, während die Vorstellung das durch den Abstraktionsprozess gewonnene intelligibele Substrat darstellt. Diese Erklärung steht freilich in einem Widerspruche zu S. 141, wonach das Wirkliche die Vorstellung voraussetzt, es müsste denn sein, dass von zwei Vorstellungen die Rede ist, von einer, welche dem Wirklichen vorausgeht — einem Wahrnehmungsurteile, und einer, welche den begrifflichen Gehalt perzipiert — einem Erfahrungsurteile. (Vergl. hierzu Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, S. 524, der im Anschluss an den Satz aus Kants Proleg. § 18 [ed. Cassirer, S. 48]: „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile“ — folgende Ausführungen macht: „Was bisher eine Differenz des Seins bedeutete, das bedeutet somit jetzt eine Differenz der Gültigkeit. Ein Urteil heisst ein blosses Wahrnehmungsurteil, wenn es sich begnügt, verschiedene Vorstellungen so zu verbinden, wie sie sich im augenblicklichen Bewusstseinszustand neben einander vorfinden; wenn es also lediglich einen Zusammenhang konstatieren will, der hier und jetzt, zu diesem

bestimmten Punkte der Zeit von einem einzelnen Beobachter als unmittelbares Erlebnis vorgefunden wird. Die Kraft jedes derartigen Urteils ist auf die blosse Beschreibung des Gegebenen und Gegenwärtigen beschränkt; sie reicht über den gerade vorliegenden Moment des individuellen Vorstellungsablaufs nirgends hinaus. Das Erfahrungsurteil indes: das Urteil, wie es in der empirischen Wissenschaft in Gebrauch und Geltung ist, gehört seiner eigentlichen Absicht nach bereits einem völlig anderen Typus an. Der Zusammenhang, der in ihm ausgesagt wird, soll nicht nur für dieses oder jenes psychologische Einzelsubjekt gelten, sondern es wird die Forderung erhoben, dass er schlechthin unabhängig von diesem „besteht und auf Gründen beruht, die für jedes Subjekt in gleicher Weise notwendig und verbindlich sind . . .“ Nun liegt es uns freilich fern, das naturwissenschaftliche Erfahrungsurteil mit dem teleologischen des Gersonides zu identifizieren. Indessen kann doch nicht geleugnet werden, dass auch die Urteile der formalen Zweckmässigkeit eine analoge Beziehung aufweisen, so gewiss auch der Gegenstand der Biologie nicht mit dem schlechthin empfundenen Gegenstand identisch ist, sondern diesen durch methodische Angleichung an die Gesetze der exakten Naturwissenschaft für das Forum der Kausalität zurüstet. In diesem Sinne kann auch die Differenz zwischen „Wahrem“ und „Form“ auf eine solche zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil hinausgeführt werden. Es könnte aber ein anderer Einwand erhoben werden: Im Sinne der scholastischen Erkenntnistheorie handelt es sich bei dem Abstraktionsprozesse keineswegs um eine in Kraft tretende Spontaneität des perzipierenden Intellekts, wie solche für eine Umwandlung des Tatsachenmaterials in biologische Formgebilde erforderlich ist, sondern um ein einfaches passives Nachbilden, bei welchem die rationalen Bilder des sich in der abstrahierenden Funktion manifestierenden Intellekts nur Schattenrisse der Dinge sind, dann könnte jedoch keineswegs jene aufsteigende Entwickelung angenommen werden, wie solche in der Erhebung des Wahrnehmungsurteils zum teleologischen Erfahrungsurteile zu Tage tritt. Wir lernen die erwähnte, auf arabisch-jüdische scholastische Denkart zurückgehende Auffassung, namentlich bei einem Denker kennen, der hart an der Schwelle

des neuzeitlichen Bewusstseins steht, bei Carolus Bovillus. Cassirer (I, 79) gibt uns darüber an der Hand quellenmässiger Berichte folgende Darstellung: „Die Erkenntnislehre des Bovillus ist auf dem Boden des scholastischen Realismus erwachsen: sie vollzieht von Anfang an eine strenge und unaufhebliche Trennung zwischen dem Sein, das dem Begriff „an sich" zukommt und der besonderen Form, in der es sich innerhalb unseres begrenzten und abhängigen Verstandes darstellt. Diese Sonderung wird sodann zu einem schroffen Dualismus der Substanzen, wie ihrer Erkenntniskräfte weitergeführt: wenn es dem „Intellekt der Engel" gegeben ist, die Begriffe und Wesenheiten in ihrem reinen unbeweglichen Sein zu erfassen, so ist der menschliche dazu verurteilt, sie durch ein fremdes Medium und vermöge eines stetigen Werdens zu erblicken. Wie er seiner Natur nach mit der Materie verbunden ist, so vermag auch sein Denken nur von sinnlichen Bildern seinen Ausgang zu nehmen und bleibt bis in seine höchsten Leistungen von dieser Vermittlung abhängig. Die Bedingtheit durch die „Species", die ihm an Stelle des Dinges selbst dienen muss, ist der Ausdruck seiner angeborenen Unwissenheit und der natürlichen Untätigkeit, in der er ohne fremde Beihilfe verharren müsste. Dass der menschliche Verstand die Erkenntnis aus sich selbst und seinem eigenen Gehalt schöpfen könnte, ist unmöglich; er ist nichts anders als eine blosse Potenz, der erst durch einen von aussen kommenden Akt vollendet und erfüllt werden kann. Wenn für den „intellectus angelicus" Sein und Wissen zusammenfallen und eine unmittelbare Einheit bilden, so bleiben sie für den „intellectus humanus" dauernd getrennt, wenn jener die Begriffe als die ewigen Urbilder erfasst, die dem Sein der Dinge vorausgehen, so vermag dieser nur ein Nachbild des gegebenen Seins zu gewinnen. Die Stufenfolge der Schöpfung geht daher vom „englischen Verstande" zu den konkreten Naturdingen und von diesen zum menschlichen Geiste fort: in angelico intellectu sunt omnia ante esse, in seipso in esse, in humano post esse. Und zwar besitzen die Gegenstände im Verstande der Engel ein reines intellektuelles Sein, in ihrer eigenen Existenz ein sinnliches und natürliches Sein,

während sie im menschlichen Denken ein abgeleitetes, r a t i o n a l e s Sein gewinnen."

Aus dieser Darstellung erhellt ohne Weiteres, dass die „rationalen" Erkenntnisse des menschlichen Verstandes eine Depravation der ausserseelischen Intelligibilia bedeuten, die selbst durch die transzendente Mithilfe des aktiven Intellekts nicht völlig behoben werden kann. Es ist dies um so merkwürdiger, als doch die Funktion des aktiven Intellekts sich keineswegs in der Qualifizierung des menschlichen Intellekts zur Bildung der Abstrakta erschöpft, sondern auch in der Ausstattung des menschlichen Intellekts mit der absoluten Weltordnung ihr Wesen erblickt; zweifellos muss aber bei der Einreihung der sinnlichen Einzeldinge in diese Weltordnung eine E r h ö h u n g, und nicht eine E r n i e d r i g u n g der Wahrnehmungstatsachen stattfinden. Dieser letzte Punkt ist es denn auch, der für G e r s o n i d e s den Anlass bildet, auch dem menschlichen Intellekte Spontaneität und Aktivität zuzusprechen. So weit geht bei ihm die Spontaneität, dass eine völlige Identität mit dem aktiven Intellekt erreicht werden könnte, wenn der einzelne menschliche Intellekt die unendlich vielen Einzeldinge perzipieren könnte. Indem aber durch die Unendlichkeit der Einzeldinge eine völlige Identität mit dem teleologischen Apriori des Seins für G e r s o n i d e s als ausgeschlossen gilt, durfte er bei aller Homogenität der das Einzelding konstituierenden S i n n l i c h k e i t mit den teleologischen Kategorien des V e r s t a n d e s auch die prinzipielle H e t e r o g e n i t ä t nicht übersehen, die eine unüberwindliche Schranke zwischen Denken und Sinnlichkeit errichtet. Hätte G e r s o n i d e s erkannt, dass auch die Teleologie nicht das „An sich" des Seins, sondern nur die Vorbereitung für das Sein, d. h. seine mathematisch-naturwissenschaftliche Konstitution, bedeutet, so müsste er unbedingt als ein Vertreter idealistischer Erkenntniskritik gewürdigt werden. Immerhin muss auch so die Leistung des Gersonides als ein ausserordentlicher Denkfortschritt bezeichnet werden. Er hat sich im Gegensatze zu den meisten arabisch - jüdischen Philosophen, selbst zu M a i m o n i d e s, sowohl von einer Ueberspannung des göttlichen als auch des menschlichen Intellekts fern gehalten, dadurch aber konnte er auch das richtige Verhältnis zwischen Denken und Sinnlichkeit ermitteln: D e r

Funktionscharakter beider Instanzen ist unendlich, insofern das durch die Sinne ewig neu zugeführte Einzelmaterial von dem Verstande teleologisch erfasst und bestimmt wird. Der Verstand jedoch bildet das Ziel und die Bekrönung der Sinnlichkeit. Hier erhebt sich jedoch die Frage: Hat nicht bereits Aristoteles diesen erkenntniskritischen Standpunkt vertreten? Haben nicht auch bei ihm die Einzelinhalte durch ihre Beziehung zur anfangslosen Materie Unendlichkeitscharakter? Und dass der Verstand das Priori gegenüber der Sinnlichkeit bedeutet, hat sich aus seiner Formulierung des Nusproblems, (s. S. 169) ergeben. Und dennoch muss ein Fortschritt bei Gersonides gegenüber Aristoteles konstatiert werden. Zunächst kommt hierfür der konsequent durchgeführte teleologische Ethizismus in Betracht, der bei Gersonides das bei Aristoteles, Alfarâbi, Averroes u. A. so charakteristische Schwanken von der Sinnlichkeit zum Verstand, von der Physik zur Teleologie nahezu ausschliesst. Zwar könnte auch die „anfangslose Materie" des Gersonides als Beweis gegen die Superiorität des ethischen Geistes betrachtet werden, und dies um so eher, als ja auch bei Gersonides die ethische Teleologie in der Materie verkörpert ist; und dennoch kann durch derartige Reflexionen die erkenntniskritische Bedeutung des Gersonides nicht erschüttert werden. Schon die einseitig durchgeführte Teleologie lässt die „anfangslose Materie" weit eher als den Ausdruck einer metaphysischen Homogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit erscheinen, insofern beide Instanzen dank ihres Unendlichkeitscharakters dem Denken entspringen. Weit wichtiger aber ist die Leistung, die Gersonides in der Formulierung des Unsterblichkeitsproblems vollbringt. Gersonides ist der Meinung, dass nach dem Tode an Stelle der bei Lebzeiten sich sukzessiv vollziehenden Perzeption eine simultan wirkende Apperzeption in Kraft tritt. Mit einem Schlage übersieht und begreift der von der Hyle befreite Intellekt die unendliche Totalität der Beziehungen, die zwischen den unendlich vielen kosmischen Dingen walten. Die κοινονία τῶν ἰδέων ist also nur deshalb jenseits von Raum und Zeit, den vom Denken erzeugten Konstitutiven der Materie, weil sie

im Diesseits Aufgabe und nur Aufgabe bleibt. Sonach ist die Materie ihrer Absolutheit entkleidet: Das transzendente Denken, das Denken an sich, bedarf ihrer nicht. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass sie als ein Erzeugnis des reinen Denkens mit dem Verstande, den Kategorien, identisch wäre. In diesen Fehler der Neuplatoniker, dem weder Gabirol noch Maimonides entgehen konnten, verfällt Gersonides nicht. Vielmehr wird bei ihm in dem Begriff der „anfangslosen Materie" unbedingt an der selbständigen Position der in der Materie konkretisierten Kategorien der reinen Anschauung festgehalten. So ist die Sinnlichkeit = Denken, insofern auch sie gleich den Denkkategorien aus dem transzendentalen Denken entspringt. Sie ist aber Nichtdenken, insofern sie niemals mit den Kategorien des Denkens identifiziert werden kann. Das reine Denken erfordert als sein Korrelat die „reine Hyle", die für Gersonides in der Mathematik, bezw. in der Geometrie der reinen Linien — nach aristotelischem Vorbilde — ihre hypothetische Kraft realisiert. So hat bei Gersonides wie bei Plato im Phädon die Unsterblichkeit die Hypothesis für die reine Psychologie zu bilden, die die Seele nur als den Inbegriff der reinen Bewusstseinsfunktionen, als den erzeugenden Quell des Denkens für alle Arten des Seins deklariert. Bei solchen Erwägungen dürfte der Schluss nicht zu gewagt scheinen, dass Gersonides in seinen erkenntniskritischen Gedanken weit eher von Plato als von Aristoteles beeinflusst ist. Indessen würde sich Gersonides in dieser Stellung zu Plato keineswegs isoliert fühlen. Wird doch der ganze Realismus als eine platonische Reaktion gegenüber dem Aristotelismus betrachtet. Allerdings darf man nicht übersehen, dass der Platonismus der Realisten keineswegs mit dem reinen Platonismus der transzendentalen Methode identisch ist. Vielmehr ist dieser Platonismus nichts anderes als ein verkappter Nominalismus, den zwar Aristoteles bekämpft, der aber in Wirklichkeit aristotelischer Denkart entspringt, so gewiss auch der Spiritualismus eine Suprematie der Einzeldinge bedeutet. Auf diese Tatsache weist besonders Cassirer a. a. O. S. 532, Anm. 73 hin: „Ich kann auf diesen Punkt, der eine eingehende historische Darlegung und Begründung fordern würde, hier nur in wenigen Andeutungen ein-

gehen. Man hat sich das sachliche Verständnis des mittelalterlichen Universalienstreits verschlossen, indem man in ihm einen Kampf der Aristotelischen und Platonischen Tendenzen der Scholastik sah, statt ihn als eine innere Krisis des Aristotelismus selbst zu begreifen. . . . Dass sich die „Realisten" auf Platon beriefen, ist freilich richtig; aber es beweist nur, dass sie die Idee selbst nicht anders als unter dem Aristotelischen Gesichtspunkt der Substanz zu erfassen vermochten."

So weit sich diese Charakteristik auf die christliche Scholastik bezieht, mag sie unwidersprochen bleiben. Was aber die arabisch-jüdische Scholastik betrifft, so bedarf sie der Modifikation. Die aristotelische Strömung, die sich an den Namen des Themistius knüpft und über Avicenna zu Maimonides und Gersonides führt, bedeutet sicher eine Abwandlung platonischer Motive — nicht nur de nomine, sondern de facto, wie wir es wiederholt zu erweisen vermochten. (Vergl. bes. S. 187, Anm. 2, 193, Anm. 1, 206, Anm. 4, Endnote A, S. 233). Dadurch aber bestätigt sich die in unserer Einleitung aufgestellte These, dass die erkenntniskritischen Fortschritte des Humanismus und der Naturphilosophie bis zur Entstehung der exakten Naturwissenschaft in keiner nennenswerten Weise über Maimonides und Gersonides hinausstreben.

Eine besondere Besprechung erfordert noch die Stellung Spinozas zu unserem Probleme. Dass Spinoza der Emanationstheorie und der damit verbundenen Konjunktion des Intellekts huldigte, zeigt schon sein „Kurzer Traktat." Wichtig ist hierfür folgende Stelle (s. Sigwart, Spinoza, Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Gerechtigkeit, Tl. II, cap. 22ff, dazu Cassirer, a. a. O. II,4, ferner Sigwart, Neuentdeckter Traktat, S. 46, 102ff.): „Da also die Vernunft keine Macht ist, uns zu unserer Glückseligkeit zu bringen, so bleibt nur übrig, dass diese Art von Erkenntnis nicht aus etwas anderem folgt, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung des Objekts selbst an den Verstand entsteht; und wenn dieses Objekt herrlich und gut ist, so wird die Seele notwendig damit vereinigt." Aus dieser

Stelle geht hervor, dass Spinoza der Emanation eine weit einheitlichere Prägung verleiht als die meisten arabischen und jüdischen Philosophen. Für diese bildet die Emanation eine auf metaphysischem Boden vollzogene Vereinigung zwischen Kausalität und Teleologie: Bis zum genus humanum wirkt die Emanation kausal, vom Menschen aufwärts zu Gott teleologisch. Dass hier ein philosophischer Synkretismus vorliegt, wurde frühzeitig eingesehen, und schon Alfarâbi schaltet deshalb das teleologische Motiv zuweilen gänzlich aus, um die Einheit des kausalen Regressus nicht zu stören. Daher schilt er die unitas intellectus als „Altweibergeschwätz", weil sie auf teleologischem Wege prinzipiell nicht zu erreichen ist. Zu diesem radikalen Schritte können sich weder Avicenna und Ibn Bâddscha noch Averroes verstehen, daher ist auch ihre Stellung zum Universalienprobleme schillernd und kompliziert. Das gilt freilich auch von Alfarâbi, sobald er sich von seiner ursprünglichen kausalen Position entfernt. Den Standpunkt Alfarâbis in seiner einseitigen Betonung des Kausalitätsprinzips macht sich ohne Zweifel Spinoza zu eigen. Die Kenntnis von Alfarâbis Stellung zu unserem Probleme mag Spinoza jüdischen Quellen zu verdanken haben, die wiederholt darüber berichten. Dass freilich bei einer derartigen Ausschaltung der menschlichen Denktätigkeit der Mensch selbst zum „Sklaven Gottes" herabsinkt und dadurch jeder wissenschaftlichen und sittlichen Spontaneität verlustig geht, hat sicher Spinoza selbst am klarsten empfunden. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn er in seinem Traktate „Ueber die Verbesserung des Verstandes" das direkt entgegengesetzte Verfahren einschlägt: Der menschliche Intellekt reicht bis an die Gottheit heran und vereinigt sich mit ihr, die Teleologie erhält gegenüber der Kausalität das Uebergewicht. Diese Präponderanz kommt freilich nur prozessualiter, nicht de facto zur Geltung, da ja im Endeffekte die volle Identität zwischen beiden Bewusstseinsfunktionen herrscht. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Spinoza auch jetzt der Emanation und Konjunktion entspricht. Auch in der grössten Aktivität des menschlichen Intellekts bricht der transzendente Einfluss der göttlichen

Zentralinstanz durch, der namentlich in den sogenannten „prima intelligibilia“ — الصور المعقولة — מושכלות ראשונות, als den Vermittelungsstadien zwischen göttlichem und menschlichem Intellekte, in Erscheinung tritt. Dass diese Intelligibilia im grunde genommen den obersten Axiomen des Aristoteles, den quinque voces des Porphyrius, sowie den daraus abgeleiteten übrigen voces der arabisch-jüdischen Philosophie entsprechen, wurde bereits an mehreren Stellen erwähnt (Vergl. besonders die Psychologie Avicennas a. a. O. c. 8, dazu die von Landauer aus dem Kitâb en-nágât S. 46,5 zitierte Stelle auf S. 406, Anm. 1). Die Emanation hätten wir uns dann derartig vorzustellen, dass ein Abströmen der obersten Grundsätze an den menschlichen Intellekt stattfindet, damit dieser durch eine spontane Subsumierung der Einzeldinge unter die Intelligibilia den in den Intelligibilien sich manifestierenden göttlichen Intellekt erschaue und sich zu eigen mache. Dass diese Art der Vereinigung mit der Gottheit durch unmittelbare göttliche Inspiration und Intuition nur bestimmten Elitemenschen vorbehalten, prinzipiell also möglich ist, lehren Avicenna, Ibn-Bâddscha, Averroes und Maimonides. Nur Gersonides lehnt diese Vereinigung ab, weil niemand weder die unendliche Fülle der Einzeldinge perzipieren, noch eine göttliche Offenbarung im Sinne jener Philosophen im Diesseits erreichen kann. In dem gleichen Sinne fasst auch der Traktat „Ueber die Verbesserung des Verstandes“ die Emanation auf. Im § 100 (nach der Bruderschen Ausgabe (S. 38), bei Cassirer S. 18) findet sich folgende Stelle: „Was die Ordnung angeht, in der all unsere Erkenntnisse einheitlich zu verknüpfen sind, so gilt es zunächst zu erforschen, ob es ein Wesen gibt, und von welcher Art es ist, das die Ursache aller Dinge bildet: derart, dass sein Denken zugleich die Ursache aller unserer Ideen ist und somit unser Geist die Natur so vollkommen als möglich wiedergibt.“ Wer denkt bei diesen Universalien nicht unmittelbar an jene wiederholt von den arabischen und jüdischen Philosophen betonte Theorie, dass das Denken der Dinge ihre Existenz bewirkt! Noch stärker tritt die arabisch-jüdische Form der Emanation in folgenden Worten hervor: „Es ist jedoch zu be-

merken, dass ich hier unter der Reihe der Ursachen und der realen Wesenheiten nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, sondern die der festen und ewigen Dinge verstehe. Denn die Reihe der veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, ist eine Aufgabe, die die Fassungsgabe des menschlichen Geistes übersteigt, teils wegen der unzählbaren Menge dieser Dinge, teils wegen der unendlich mannigfaltigen Umstände, die jedes einzelne von ihnen bedingen. Es ist aber auch garnicht nötig, dass wir diese Reihe vollkommen überblicken; denn was uns damit geboten würde, sind doch immer nur äusserliche Bestimmungen, Bezeichnungen und Nebenumstände, die uns das innere Wesen der Dinge nicht erschliessen würden. Dieses ist vielmehr nur aus den festen und ewigen Dingen abzuleiten und aus den Gesetzen, die in diesen, als in ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind und gemäss denen alles Einzelne geschieht und geordnet wird: hängen doch die wandelbaren Einzeldinge so innerlich und wesentlich von jenen festen Dingen ab, dass sie ohne sie weder sein noch gedacht werden können." Hierzu bemerkt Cassirer: „Die Erklärung dieser Stelle hat den Historikern der Philosophie von jeher die grösste Schwierigkeit bereitet . . . Dennoch kann der Sinn und die logische Tendenz von Spinozas Sätzen, wenn man sie im Zusammenhange mit den vorangehenden Entwickelungen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes auffasst, nicht fraglich sein. Schon der „kurze Traktat" hat zwischen das Eine unendliche Urwesen und die wandelbaren Einzeldinge eine besondere Klasse von Wesenheiten eingeschoben, die die Vermittlung zwischen ihnen bilden und den Uebergang von einem zum andern ermöglichen sollten. Schon er spricht von Grundarten des Seins, die unmittelbar, nicht durch mannigfaltige causale Zwischenglieder, aus Gott hervorgehen und die daher, wie er selbst, unveränderlich und ewig sind. „Von diesen Arten aber kennen wir nicht mehr als zwei: nämlich die Bewegung in der Materie und den Verstand in der denkenden Sache." Fügt man diese Bestimmung den Sätzen der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ein: so wird also gefordert, dass wir, statt uns in die Betrachtung der besonderen Bewegungserscheinungen zu versenken und ihre empirische Abfolge

festzustellen, die „Natur“ der Bewegung selbst als etwas in sich Gleichförmiges und Bleibendes zu erfassen und von dieser gemeinsamen Grundnatur zur Erkenntnis des Einzelnen fortschreiten. Analog soll aller psychologischen Einzelbeobachtung die Einsicht in die „Wesenheit“ des Verstandes vorausgehen . . . Es ist somit nichts anderes, als das strenge Ideal der reinen Deduktion . . .“ Soweit die Ausführungen Cassirers. Wir haben nur hinzuzufügen, dass diese Interpretation der „festen, ewigen Dinge“ sich völlig mit unserer Ansicht deckt, nach welcher Spinoza im Sinne der arabisch-jüdischen Philosophie die Intelligibilia als die notwendigen Vermittelungsinstanzen in dem psychologischen Prozesse des Erkennens erblickt. Denn Verstand und Bewegung bedeuten von Alfarâbi bis zu Averroes nichts anderes als Teleologie und Kausalität und bilden so die Inbegriffe aller Intelligibilia in den ethischen und physikalischen Reflexionen. Eines darf man freilich auch hierbei nicht übersehen: Jene willkürlich angenommenen obersten Axiome stammen auch für Spinoza direkt aus Gott (Vergl. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Traktat, S. 46) und können deshalb mit der wahren Apriorität des Denkens nicht in Einklang gebracht werden. Besonders klar geht dies auch aus § 73, S. 30 hervor: Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adaequatas formare, certum est ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt. Nach all diesen Erwägungen kann man auch in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes nur von einer sehr relativen Spontaneität des Denkens sprechen, und Spinoza steht in dieser Beziehung keineswegs höher als Avicenna und die in dessen Spuren wandelnden jüdischen Philosophen Maimonides und Gersonides. Speziell in der Frage der Universalia bewegt sich Spinoza gänzlich auf dem Boden des Avicenna und Gersonides, ebenso in der idealistischen Wertung der Geometrie, in der überzeitlichen Deduktion apriorischer Grundsätze (s. S. 127, 161 ff.). Der Sprung vom kurzen Traktat bis zur Verbesserung des Verstandes ist also doch nicht so gewaltig wie Cassirer u. A. meinen. Richtig

ist, dass erst in dem späteren Werke die noetische Aktivität zur Geltung gelangt. Eine psychologische Erklärung hierfür lässt sich leicht finden, man braucht nur an Aristoteles zu denken, der in seinem Schwanken von der Substanz des Nus bis zur Substanz des Einzeldings das genaue Pendant zu Spinoza darstellt. Beide Denker teilen das gleiche logische Gebrechen: Weil sie nicht ihren Ausgang von der Wissenschaft als der wahren Repräsentantin des Seins nehmen, verfehlen sie das richtige Verhältnis zwischen Kausalität und Teleologie und spielen so stets den einen Faktor gegen den andern aus. In einer Hinsicht geht freilich Spinoza energischer vor als Aristoteles: Er durchhaut den Knoten mit Preisgabe der Bewegung und der Kausalität, um auf dem Grunde zeitloser Erstarrung das Gebäude bewegungsfeindlicher Identität zu errichten. Auf diese Weise hat er sich allerdings den Weg zur Vielheit für alle Zeiten versperrt.

Endnote C.

Die Ansicht des Averroes über die spekulative Kraft.

(Nach der Tibbon'schen Uebersetzung des Kompendiums zum Buche der Seele, Msc. Parma, R. 208).

Auf diese Ansicht nimmt Gersonides in folgenden Stellen Bezug: 32, 34, 47, 66, 103, 105, 108, 111.

ונאמר כי תחלת מה שראוי שנעיין בו מענין אלו המושכלות העיוניות אם הם תמיד בפעל או ימצאו תחלה בכח ואחר שנית בפעל ויהיו נמצאות היולאניות כי המאמר בהיות קצתם ימצא תמיד פעל וקצתם כח מאמר מבואר הנפילה בנפשו כי הצורות לא יתחלקו בעצמותם ולא קצתם נושאות לקצתם ואמנם ימצא זה לצורות מצד ההיולי ר"ל מצד מה שהם פרטיות וזה מבואר למי שהתעסק קצת עסק בזאת החכמה והדרך אל זה כמו שאמרנו מתחלת זה הספר שנעיין אם דבקותם בנו דבקות דומה בדבקות הדברים הנפרדים בחמרים כמו שיאמר בשכל הפועל שהוא ידבק בנו בעת ההקנאה עד שיהיו אלו המושכלות אין הבדל בין מציאותם לנו בזמן הנערות ועם הישישות בהיותם נמצאות בפעל אבל שהם היו בנערות שקועות בלחות ובכלל הנה צריך שנאמר שיהיה בנו ענין ימנענו מהשיגם וכאשר הגיע הנושא המקבל להם על הכנתו האחרונה נראו בו אלו המושכלות והשגנו אותם ולפי זה לא יצטרך כשיניעו לנו המושכלות אל מניע מסוגם ר"ל שיהיה שכל אבל אם היה על כל פנים הנה בטקרה כמו שאשר יסיר החלודה מן המראה יהיה בפנים מה סבה להרשם הצורות בה ולא יהיה ג"כ אמרנו בהם שהם נמצאות בנו בכח בזמן הנערות כפי ענין הכח ההיולאני אבל באופן מושאל ידמה הענין אשר ישלחו שם הכח עליו בעלי הכהון (?) או נאמר כי דבקות אלו המושכלות בנו דבקות היולאני והוא דבקות הצורות בחמרים והעמידה על זה יהיה מזה הצד וזה בשנמנה הענינים העצמותיי" לצורות ההיולאניות בטה שהם היולאניות ואחר כך נתבונן אם יתוארו אלו המושכלות בקצתם אם לא.

ונאמר שהוא כבר נראה מטה שקדם כי לצורות ההיולאניות מדרגות והכחות ג"כ וההכנות מסודרות בסדרם והמין הראשון ממיני הצורות ההיולאניות הם צורות הפשוטים אשר הנושא להם החמר הראשון והם הכבדות והקלות ועוד אחר זה צורות הגשמים המתדמי החלקים עוד הנפש הזנה. עוד הנפש המרגשת עוד המדמה וכל אחת מאלו הצורות כאשר החבונן בהם נמצא להם דברים יכללם וישתתפו בהם מצד שהם היולאניות במוחלט. ודברים תיוחד אחת אחת מהם או

יותר מאחת מצד מה שהם היולאניות מה ומה שיחדו צורות הפשוטים כי ההיולי לא יופשט בהם מאחת משתי הצורות המתנגדות כקור והחום והלחות והיובש. ומה שישתתפו בהם צורות הפשוטים וצורות המתדמי החלקים שהם מתחלקות בהתחלק נושאיהם והגיעם בהם שנוי אמתי והנה נשתתף לשניהם הצורה הזנה בשני אלו העניינים ואם היא נבדלת מהם בנפש מציאותם ולקורבת הנפש הזאת מן הצורה המזנית חשבו שהיא מזנית ותיוחד הצורה המרגשת שהיא אינה מתחלקת בהתחלק ההיולי בענין אשר בו תחלק הצורה המזנית ולכן היה אפשר שתקבל השני הפכים יחד והגדול והקטן על ענין אחד ותשתתף עם הנפש הזנה בשהיא תעשה עם כל כליי ותיוחד הנפש המדמה שהיא לא תצטרך בפעולתה אל כלי כליי ויכללו אלו הצורות ההיולאניות על מדרגותם ומעלותם זה על זה מצד שהם היולאניות במוחלט שני דברים. אחד מהם כי מציאותם אמנם היה נמשך לשנוי בעצמות וזה אם קרוב ואם רחוק כענין בצורות המזניות ובנפשיות אשר קדם זכרם והשני שיהיו מנויים בעצמות במנין הנושא ויתרבו ברבויו כי הנה בשני אלו התארים יתאמת עליהם ענין החדוש ואם לא לא יהיה להם שום הויה כלל וכבר הארכנו בזה בתחלת הספר וזה הענין המנות הנפשות בהמנות נושאיהם הוא אשר נעלם מן האומרים בהעתק והנה ימצא לצורות ההיולאניו׳ במה שהם היולאניות ענין שלישי והוא שהם מורכבות מדבר ילך מהם דרך הצורה ודבר ילך מהם דרך החמר ויכלול הצורות ההיולאניות ענין רביעי והוא כי המושכל מהם בלתי הנמצא הנה אלו כל הנושאים העצמותיים אשר ימצאו לצורות ההיולאניות מצד מה שיוכללו ומצד מה שיתיחדו והנה אנחנו כאשר נשתכל מושכלות מצאנו דברי׳ ייחדום ורבים יראה בהם הראות גדול שיובדלו במציאות לשאר הצורות הנפשיות ומאלו הדברים חשבו בהם שהם נמצאות בפעל תמיד ובלתי מתהוות כי כל מתהווה נפסד אחר שהיה בעל היולי אבל מן המבואר כי אלו העניני׳ אשר ייחדום אינם מספיקים בעמידה על שהם בלתי היולאניות זולת אחד משני הדברים והוא אם בישנשים כל הדברים המיוחדות בצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות משוללי׳ מהם ואם שנעמד על כי קצת הדברים אשר ייחדם ממה שייחדו הדברים הנפרדים וזה מבואר בנפשו למי שהתעסק במלאכת ההגיון, אנחנו נמנה הענינים המיוחדים באלו המושכלות ונסתכל אם אחד מהם ייוחד הדברים הנפרדים אם לא ואם היה שאינו מיוחד האם ימצא להם עם זה הדבר׳ הכוללים לצורות ההיולאניות במה שהם היולאניות אם לא שימצא.

ונאמר שהנה יראה מענין מציאות צורות המושכלות לאדם שהם בו על צד נבדל למציאות שאר הצורות הנפשיות בו כי היו אלו הצורות מציאותם בנושאם הרמוז אליו זולת מציאותם המושכל וזה שהם אחת מאשר הם מושכלות ומתרבות מצד שהם פרטיות ובהיולי ואולם צורות המושכלות הנה יחשב בהם כי מציאותם המושכל הוא נפש מציאותם הרמוז אליו ואם היה המושכל בהם זולת הנמצא על איזה צד שיהיה הוא זולת הצד אשר בו נאמר בשאר הצורות כי הנמצא מהם זולת המושכל אבל כי הוא אם היה המושכל מהם זולת הנמצא על איזה צד שיהיה הנה הוא הוה נפסד ואם היה המושכל מהם הוא הנמצא הנה הם בהכרח נבדלות או בהם דבר יובדל אבל שהוא לא יתחייב מהניחנו כי המושכל יתחלף הנמצא מהם בצד זולת

הצד אשר בו יתחלף המושכל משאר הצורות הנמצא מהם שיהיו נבדלות כי היה בלתי מתבאר מזה המאמר שאין לו יחס מיוחד אל ההיולי אבל אמנם יתבאר מזה שאם היה להם יחס הנה הוא זולת היחס אשר לאותם הצורות ואולי אותו היחס ייוחד קצת הצורות ההיולאניות, וממה שיובדלו ג"כ אלו המושכלות משאר הצורות הנפשיות שהשגתם בלי תכלית כפי מה שהתבאר מענין הכללי ושאר הכחות השגתם יש להם תכלית וכבר חשבו ג"כ מזה שהם בלתי היולאניות כלל ואין בזה ספוק בשהן ג"כ נבדלות בכל כי היה הציור לכח המדבר זולת המשפט והאמת להיותם שתי פעולות נבדלות וזה כי הציור בשכל אמנם הוא הפשטת הצורות מן ההיולי וכאשר הופשטו הצורות מן ההיולי הסתלק מהם הרבוי הפרטי ולא יתחייב מהסתלק הרבוי הפרטי ההיולאני הסתלק הרבוי לגמרי שהוא אולי אפשר שישאר שם רבוי בפנים מה אבל מצד שהם יפשיטו הצורות מרבוי מונבל וישפטו משפט על רבוי שאין לו תכלית הנה התחייב שיהיה הפעל הזה לכח הבלתי היולאני כי הוא אלו היה מתחייב שתהיה השגת הצורות הנפרדות בלי תכלית התחייב לו שתהיה הצורות היולאניות על בעל תכלית ומשפטם על בעל תכלית וכאשר היה משפט הצורות ההיולאניות על בעל תכלית הנה מה שהיא משפט על בלתי בעל תכלית הנה הוא בהכרח בלתי היולאני כי היה המשפט על הדבר השגה או מפני טבע משיג לו הנה מזה יראה בחיי כי הכח הזה אשר בנו בלתי היולאני אבל שהוא לא התבאר עדין כי זה המשפט אילו הוא לאלו המושכלות הכלליות אבל אולי לכח אחד ילכו לאלו המושכלות דרך הצורה וממה שייחד ג"כ זאת ההשגה השכלית כי ההשגה הוא המושג ולכן אמרו כי השכל הוא המושכל בעינו והסבה בזה כי השכל עם מה שיפשיט צורת הדברים המושכלים מן ההיולי ויקבלם קבול בלתי היולאני יקרה לו שישכיל עצמותו כי היו לא ישובו המושכלות בעצמותו מאשר הוא משכיל בהם על צד נבדל להיותם מושכלי דברים חוץ הנפש ואין הענין בחוש כן ואם הוא ידמה במוחשים כי הוא בלתי אפשר בו שירגיש עצמותו עד שיהיה החוש הוא המוחש כי היתה השגתו לענין המוחש אמנם הוא מאשר יקבלהו בהיולי ולכן ישוב הענין המונע בכח ההרגשי משתנה במציאו" למציאותו במוחש ומתנגד לו כפי מה שדרכו שימצאו עליו הענינים המתנגדים בשער הסמיכו' ומבואר כי זה אמנם קרה לו מצד כי קבול המושכל לא יהיה קבול היולאני פרטי אבל אם היה בכאן השכל הוא המושכל נפשו מכל הפנים לפי מה שיחשב בו הדבר בנפרדים עד שלא יהיה לו יחס ההיולאני באופן מאופני היחס שיצוייר בו שהוא השכל זולת המושכל בשום פנים היה בהכרח פעל תמיד ומבואר כי זה התבאר עדיין ממה שהונח בכאן מהבדלו מן החוש וממה שייחד אלו המושכלות ג"כ כי השגתם לא יהיה בהפעלות בענין בחוש ולכן כאשר ראינו מוחש חזק ואחר כן נטינו ממנו לא נוכל מיד שנראה מה שהוא יותר חלוש והמושכלות בהפך זה והסבה בזה כי החוש בעבור שישארו מצורות המוחשים בו אחר נטותם ממנו אותות מה דומות בצורות ההיולאניות לא יהיה אפשר בו שיקבל צורה אחרת עד שתמחה ממנו הצורה ההיא ותסור וזה ג"כ אמנם קרה לו מצד היחס הפרטי, וממה כי השכלי יתוסף עם הזקנה ושאר כחות הנפש בהפך זה ורוב אלו הנושאים המיוחדים במושכלות כאשר תסתכל בם נראה כי

הסבה במציאותם היות המושכלות נעדרות ליחס הסרטי אשר ימצא לשאר כחות הנפש והוא שלא יהיה המושכל מהם בתכלית ההקבלה מן הנמצא לפי מה שהוא בו הענין בצורות הפרטיות ולכן כאשר עשינו אלו הסגולות ראיות לא יועיל בנו אל יותר מזאת הידיעה ואולם כאשר רצינו שנשימם ראיות על מציאות אלו המושכלות פעל נמור ומתמיד היינו עושים בזה המבוקש מן המתאחרים אשר לא יתחייב ממציאותם מציאות הקודם בדרך מי שאמר כי הכוכבים אשיים בעבור שהם מאירים וזה כי כל מה שהוא בפעל תמיד הנה כבר נעדר בהכרח היחס הפרטי אשר ימצא לשאר כחות הנפש ולא יתהפך עד שיתחייב כי כל מה שנעדר ממנו היחס הזה הנה הוא נמצא בפעל תמיד וזה מבואר למי שהתעסק במלאכת ההגיון והנה א"כ מה שהטעה מי שאמר באלו הדברים בהפרד המושכלות הוא מקום המשיג וכאשר היה זה כן ונראה שהוא אין באלו העניני' המיוחדים במושכלות מה שיתבאר בו שהם נמצאים תמיד בפעל הנה נעיין אם ישיגם העניים המיוחדים בצורות ההיולאניות במוחלט אם לא וכבר אמרנו כי הם שני דברים אחד מהם שיהיו מציאות הצורות נמשך לשנוי בעצמות ובזה יהיו מתחדשים והשני שיהיו מתרבים ברבוי הנושאים רבוי עצמותי לא רבוי מקרי כפי מה שחשבוהו בעלי ההעתק באיזה פנים שקרה מאופני הרבוי.

ונאמר שהוא כאשר נתבונן איך הגעת המושכלות לנו ובפרט המושכלות אשר יתחבר מהם ההקדמות בעלות הנסיון והבחינה נראה כי אנחנו צריכי" בהגעתם לנו שנרגיש תחלה ואחר נדמה ואז יהיה אפשר לנו לקיחת הכללי ולכן מי שיבצר חוש מן החושים הנה יבצר מושכל מה הנה מי שלא ראה מאורות מימיו לא ישיג מושכל המראה לעולם ואי אפשר בו השגתו ע"כ הנה מי שלא ראה אישים ממין מה לא יהיה אצלו מושכלו כענין אצלנו בפיל ואין זה לבד אבל יצטרך עם שני אלו הכחות אל כח ישמור ויכסול אותו ההרגש פעם אחר פעם עד שיתבאר לנו הכללי, ולכן היו אלו המושכלות אמנם יגיעו לנו בזמן וכן ידמה שיהיה הענין בסוג האחר מן המושכלות אשר לא נודע מתי הגיעו ולא איך הגיעו אבל כי הם בעבור שהיו אישיהם מושגים מתחלת הענין לא נזכור מתי הגיע לנו בהם זה הענין אשר יגיענו בנסיון וזה נראה בנפשו כי אלו המושכלות אינם סוג אחד מן המושכלות נבדלות מן הנסיון ולכן מה שיתחייב שתהיה הגעתם בצד אחד ובכלל הנה יראה כי מציאות אלו המושכלות נמשך לשנוי הנמצא בחוש והדמיון המשכות עצמותי על צד מה שימשכו הצורות ההיולאניות לשנויים הקודמים עליהם ואם לא היה אפשר שנשכיל דברים רבים מבלתי שנרגישם והנה יהיה הלמוד זכירה כמו שיאמר אפלאטון וזה כי אלו המושכלות כאשר הנחנו אותם נמצאות בפעל תמיד ואנחנו על השלמות האחרון מן ההכנה לקבלם וזה דרך משל בישישות א"כ למה זה מי יתן ואדע אינם בציור תמיד ויהיו הדברים כלם לנו ידועים בידיעה ראשונה ותכלית מה שנאמר בזה כאשר אבדנו מהם מושכל מה ואחרי כן השגנוהו כי השגתו זכרון לא הגעתו ידיעה ולא תהיה לפנים בפעל לנו עד שיהיה למוד החכמה מותר וזה כלו מבואר הנפילה בנפשו וכאשר היה מציאות אלו המושכלות נמשכות לשנוי בעצמות הנה הם בהכרח בעל ההיולי ונמצאת תחלה בכח ושנית בפעל ומתחדשות נפסדות כי כל המתחדש נפסד כפי מה שיתבאר בסוף הראשון מן השמים והעולם והנה יראה ג"כ שהם מתרבות בהתרבות הנושא" ונמנות

בהמנותם והוא הענין אשר ייחד הצורות היולאניות במה שהם היולאניות מאשר אלו המושכלות אמנם המציאות להם מאשר יסמכו אל נושאיהם חוץ לנפש ולכן מה שהם צודק היה לו נושא חוץ הנפש יסמוך כללו אל צורתו המדמה ומה שלא יהיה לו נושא כענא וענקא מגרבסיה כוזב להיות הצורה המדמה מטנו כוזכת ובכלל הנה יראה הראות ראשון כי בין אלו הכללים ודמיונו' אישיהם הפרטית סמיכות מה בו שבו הכללי" ונמצאים כי היה הכללי אמנם מציאות לו מאשר הוא כללי במה שיש לו פרטי כמו שהאב אמנם הוא אב מאשר לו בן וקרה לשניהם עם היותם מן הסמיכות שהיו שמותיהם יורו עליהם מאשר הם סמוכי' ומסגולות הסמוכים כמו שאמרנו בזולת זה המקום שימצאו בכח או בפעל יחד וכאשר נמצא אחד משניהם נמצא האחר וכאשר נפסד אחד משניהם נפסד האחר וזה נראה בעיון וזה כי האב אמנם הוא אב בפעל כל זמן שהיה לו בן נמצא בפעל וכן הבן אמנם הוא בן כל זמן שהיה לו אב נמצא בפעל. ואמנם היה אפשר שלא יסמכו אלו הכללים אל נושאיהם אלו היו נמצאים בפעל חוץ הנפש כמו שהיה רואה אותו אפלאטון והוא מן המבואר כי אלו הכלליות אין להם מציאות חוץ הנפש מטה שאמרנוהו וכי הנמצא מהם חוץ הנפש אמנם הוא אישיהם לבד, וכבר מנה ארסטו במה שאחר הטבע השקרים המתחייבי" מזאת ההנחה ובהסמך אל הכללים אל דמיונות אישיהם היו מתרבות בהתרבותם והיה מושכל האדם אצלי דרך המשל זולת מושכלו אצל ארסטו' כי הנה מושכלו אצלי אמנם נסמך אל דמיונות אישים זולת האישים אשר נסמכו אל דמיוניהם המושכלות מארסטו' ובדבקות אלו המושכלות בצורות דמיוניות דבקות עצמותי ישיגם השכחה לסוד הצורות הדמיוניות וישגנו אנחנו מטה שנתכונן בהם הלאות ותשתבש השנת מי שנפסד דמיונו ובכלל הנה מזה הצד ישיג המושכלות העניינים אשר יראה בהם שהם היולאנית לא ההלצה אשר יחשב תמסטאוס וזולתו ממי שאמר במציאותם פעל תמיד. כי הנה זה המאמר אמנם דרכו שיקנה מן הציור בנתינת סבת אלו המשיגים השעור אשר יקנוהו המאמרים השיריים עם אלו הנחנו אלו הכללים בלתי מתרבים בהתרבות דמיונו אישיהם המוחשים יתחייב מזה דברים מגונים מהם שיהיה כל מושכל מגיע אצלי מגיע אצלך עד שיהיה כאשר למדתי אני דבר מה למדת אותו אתה וכאשר שכחתי אני שכחתו אתה גם לא יהיה למוד כלל ולא שכחה והיו חכמות ארסטו' כלם נמצאות בפעל למי שלא קרא ספריו עדין וזה כלו נראה בנפשו והאריכות בו בלתי צריך, הנה כבר התבאר מזה המאמר כי אלו המושכלות נמשכות לשנוי ושהם מתרבות בהתרבות נושאיהם אבל על זולת הצד אשר התרבו בהם הצורות האישיות והתבאר שהם בעלות היולי ושהם מתחדשות נפסדות אבל מצד שהם היולאניות ורמוז אליהם הנה יתחייב בהכרח שיהיו מורכבות מדבר ילך מהם דרך החמר ודבר ילך דרך צורה ואולם אשר ילך דרך הצורה הנה הוא כאשר יובן נראה מטנו שהוא בלתי הוה ולא נפסד וזה יתבאר בהקדמות אחת מהם כי כל צורה מושכלת הנה היא אם היולאנית ואם בלתי היולאנית, והשנית כי כל צורה היולאנית הנה היא מושכלת בפעל כאשר הושכלה ואם לא הנה מושכלת בכח, והשלישית כי כל צורה בלתי היולאנית הנה היא שכל בין שהושכלה או לא הושכלה והרביעית והחמישית הפך שתי אלו ההקדמות והם כי כל צורה תהיה מושכלת כשתושכל. הנה

היא היולאנית ושכל צורה תהיה בנפשה שכל ואם לא תושכל הנה היא בלתי היולאנית. וכאשר נתישבו לנו אלו ההקדמות והם מבוארות מטבע השכל והמושכל אמרנו זאת הצורה אשר היא צורת המושכלות העיוני ראוי שתהיה בלתי היולאנית כי היא שכל בנפשה בין שהשכלנוה אנחנו או לא נשכילה כי היא צורה לדבר הוא במציאותו שכל ואלו הנחנו אותה מושכלת בפעל מצד ובכח מצד הנה יתחייב שיהיה שם שכל שלישי וישוב השאלה ג"כ בזה השכל השלישי ולכן הוא שראוי שיהיה המושכל מן השכל אשר בפעל הוא הנמצא ממנו נפשו לא זולת הנמצא כענין בצורות היולאניות אשר הם מושכלות בכח ואם לא נמצאו שכלים אנושיים בלי תכלית ואולם כי ציורה אפשר הנה יתבאר ממאמרנו במה שאחר זה, הנה מזה יראה כי במושכלות חלק כלה וחלק נשאר ולכן נתבלבל עיון המעיינים בהם ואחר שכבר התבאר כי במושכלות חלק נשאר וחלק הוה נפסד והיה כל הוה יש לו היולי הנה נעיין מה עצם זה ההיולי ואיזה מדרגה מדרגתו.

ונאמר כי מי שיניח אלו המושכלות נמצאות בפעל תמיד ונצחיות הנה אין להם היולי כי אם על הדמיון וההעברה כי היה ההיולי יותר מיוחד מכל סבות החדוש וזה כי ענין ההיולי לפי זאת הדעת לא יהיה דבר יותר מן ההכנה המתחדשת אשר בה אפשר שיצויירו אלו המושכלות ונשיגם. לא על כי זאת ההכנה היא אחת ממה שיעמדו כי אלו המושכלות כאשר קבלם כענין בהכנה היולאנית האמיתית ולכן הנה אפשר שתצוייר זאת ההכנה מתחדשת והמושכלות אשר תקבלם נצחיות על הצד הזה והוא הצד אשר ראוי שיאמר בו כל מי שיניח אלו המושכלות נמצאות תמיד וידבק בו ואולם תמסטאוס וזולתו מקדומי המפרשי' הנה הם יניחו הכח הזה אשר יקרואהו השכל ההיולאני נצחי ויניחו המושכלות הנמצאות בו היות נפסדות להיותם נקשרות בצורות הדמיוניות ואולם זולתם ומי שהלך בדרך בן סינא וזולתו הנה הם סותרים נפשיהם במה שיניחו והם לא ירגישו שהם סותרים וזה שהם יניחו עם הניחם כי אלו המושכלות נמצאות נצחיות שהם מתחדשות ושהם בעלות היולי נצחי ג"כ וזה שהם יורו שאלו המושכלות נמצאות פעם כה ופעם פעל והם ישימו אותם בזה הצד בעלות היולי ובעבור שהיה כמו שחשבו שלא ישיגם ההפעלות ההיולאני ומצאו להם שאר הסגולות אשר מנינו שפטו בזה על כי זה ההיולי נצחי ושאלו מושכלו' נצחיות ולא אדע מה אומר בזאת הסתירה כי מה שהיה בכח ואחר כך נמצא בפעל הנה הוא בהכרח מתחדשת נפסד האלהים אם לא ירצה בכאן בכח הענין אשר אמרנוהו במה שקדם והוא היות המושכלות שקועות בלחות בנו ונמנעות מאתנו עד שלא נוכל לציירם לא שהם בעצמותם נעדרות לגמרי ויהיה אמרנו בהם שהם בעלות היולי בדרך ההשאלה אבל נמצאם יחשבו שיתחייב לו תנאי ההיולי האמתי וכל שכן תמסטאוס וזה שהוא יאמר ובעבור שהיה כל מה שהוא בכח דבר מחוייב שלא יהיה בו דבר מן הפעל אשר הוא כחני עליו כענין במראי' והראות כי הוא אלו היה הראות בעל מראים הנה לא יהיה אפשר בו שיסתכך במראי' ויקבלם כי היה מעיק אותו המראה העומד בו ולכן חשב שיתחייב שלא יהיה בשכל ההיולאני דבר מן הצורות אשר ימצאו בו אחר כן בפעל ואני אומר מי יתן ואדע זה ההיולי הנמצא בו זאת ההכנה לקבל המושכלות אם יחשבו שהוא דבר מה אם לא ואין המלט להם מזה כי נפש

האפשרות וההכנה המתחדשת ממה שיצטרך בהכרח אל נושא כמו שהתבאר בראשון מן השמע וכאשר היה דבר מה הנה הוא בהכרח פועל כי הנושא אשר אין בו דבר מן הפעל כלל הוא החמר הראשון ואי אפשר שיונח החמר הראשון הוא המקבל לאלו המושכלות וכאשר היה דבר מה בפעל הנה הוא בהכרח אם גשם או נפש או שכל כי הנה יראה ברור שאחר זה שאין בכאן מציאות רביעי והוא נמנע שיהיה גשם ממה שקדם מן המאמר בענין אלו המושכלות ואם הנחנו אותו נפש הנה הוא בהכרח הוא נפסד וכאשר היה נפסד הנה ההכנה אשר בו יותר ראוי בהפסד וכאשר לא יהיה נפש ולא גשם הנה הוא בהכרח שכל והוא אשר יראה ממאמרם אבל אם היה שכל הנה הוא בפעל נמצא ממין מה שהוא בחני עליו וזה מגונה כי הכח והפעל סותרים ואין דרך בזה החיוב שנניח קצת זה ההיולי כח וקצתו פעל כי הצורה בלתי מתחלקת המציאות האלהים אם לא במקרה או יניח מניח זה כי השנוי בעצם משער המשתנה בכמות וזה שקר ולכן הוא מתחייב למי שיניח אלו המושכלות נצחיות שלא יניח להם ההיולי כי אם על צד ההשאלה כל שכן שיניחהו נצחי ולא יצטרכו בכאן ג״כ להכנס מניע מבחוץ הוא ממין המתנועע על שהוא זולתו וכאלו הם אמנם קרה להם הטעות הזה בעבור שרצו הקבוץ בין דרך אפלאטון וארסטו׳ וזה שהם מצאו ארסטו׳ יניח בכאן שלשה מינים מן השכלים אחד מהם שכל היולאני והשני בקנין והוא שלטות זה ההיולאני והשלישי המוציא אותו מן הכח אל הפעל והוא השכל הפועל לפי מה שהוא הענין בשאר הדברים הטבעיים וחשבו עם זה כי אלו המושכלות נצחיות השתדלו שיפרשו מאמר ארסטו׳ ויטוהו אל אלו הדברים הסותרים ולזה לפי מה ששמר אלכסנדר מאמרו נראה כי דעתו בזה הפך דעתם ונעזוב זה למי שהוא סנוי לחקור דרך ארסטו׳ בזה ונשוב אל אשר היינו.

ונאמר שהוא כבר התבאר כי אלו המושכלות מתחדשות הנה שם בהכרח הכנה תקדם אותם ובעבור שהיתה ההכנה ממה שלא יפרד התחייב שתמצא בנושא ואי אפשר שיהיה זה הנושא גשם לפי מה שהתבאר מהיות אלו המושכלות בלתי היולאניות באופן אשר בו הצורות הגשמיות היולאניות ואי אפשר ג״כ שיהיה שכל כי היה מה שהוא בכח דבר מה הנה אין בו דבר מה בפעל ממה שהוא כחני עליו וכאשר היה זה כן הנה הנושא לזאת ההכנה בהכרח נפש ולא יראה בכאן דבר יותר קרוב אל שיהיה הנושא לאלו המושכלות מבין כחות הנפש זולת הצורות הדמיוניות כי היה כבר התבאר שהם אמנם יהיו נקשרות בהם ושהם ימצאו במציאותם ויעדרו בהעדרם ויעמדו בהם א״כ ההכנה אשר בצורות הדמיוניות לקבל המושכלות הוא השכל ההיולאני הראשון אבל זה יתחייב לו שיהיה הדבר יקבל נפשו כי זה הענין המדומה הוא בעינו הענין המושכל ולכן מה שנראה שהוא מתחייב שיהיה השכל אשר בכח דבר אחר איזה דבר מי יתן ואדע הוא זה ואולי הוא כמו שיאמר ארסטו׳ שהיא עצם בכח כל המושכלות ואינו בנפשו דבר מן הדברים כי הוא אלו היה דבר בנפשו לא ישכיל כל הדברים כי השכל קבול והדבר לא יקבל נפשו ולכן מה שיראה מענין המושכלות שהם נקשרות בשני נושאים הראשון נצחי והוא אשר יחסו אליהם יחס החמר הראשון לצורת המוחשות והשני הוה נפסד והוא הצורות הדמיוניות המוחשות הדמיוניות והוא בצד מה נושא ובצד

מה מניע והשכל אשר בקנין הוא המושכלות המוגעות בפעל בו כאשר שבו בדרך יצייר בהם את האדם כאשר ירצה בענין במלמד כאשר לא ילמד והוא אמנם יגיע בפעל על שלמותו האחרון ובענין זה יגיעו החכמות העיוניות וזה שימצא לאדם אשר בזה הענין בכל המלאכות העיוניות השלומיות הארבעה אשר נמנו בשלמיות המלאכות בספר הטופת וכזאת ההכנה אשר תמצא לאדם בצורות הדמיוניות תבדל נפשו המדמה מן הנפש המדמה מבעלי חיים כמו שתובדל הנפש הזנה בצמחים מן הזנה בבעלי חיים בהכנה אשר בה לקבל המוחשים אבל ההבדל ביניהם כי ההכנה אשר בצורות הדמיוניות לקבל המושכלות היא בלתי מעורבת עם הצורות הדמיוניות כי הוא אלו היתה מעורבת עמהם לא היה אפשר בה שתשכיל הצורות הדמיוניות כמו שהוא אלו היה החוש בעל מראה לא היה אפשר בו שיקבל המראים וזה הוא ענין אמרם כי השכל ההיולאני אלו היה בעל צורה מיוחדת לא היה מקבל הצורות אבל הדמיוניות הם יותר ראויות שיהיו מניעות לה משיהיו מקבלו׳ ולכן מה שיאמר אלכסנדר כי השכל ההיולאני הוא הכנה לבד מופשטת מן הצורות ירצה שאין צורה מן הצורות תנאי בקבלה המושכלות ואמנם הוא תנאי במציאותה לא בקבולה ולהכנם הספק בזה הענין על המפרשי׳ שמו השכל ההיולאני עצם נצחי מטבע השכל כלומר מציאותו מציאות בכח עד שיהיה יחסו אל המושכלות יחס ההיולי אל הצורות אבל מה שזה דרכו הנה אין דרכו שישלם בו בהויה נשם נפסד ולא שיהיה הנשלם בו משכיל ר״ל האדם אחר שהוא הוה נפסד אבל יכנם זה אל אלכסנדר בשיודה שהאדם ישלם בסוף הויתו בשכל נפרד ולכן יצטרך המשפט בין שני אלו הדרכים ממאמר יותר רחב מזה לא יקבלהו זה הקצור ונשוב אל אשר היינו בו.

ונאמר שכבר התבאר מזה המאמר כי אלו המושכלות בהם חלק היולאני וחלק בלתי היולאני והתבאר עם זה מה הוא זה ההיולי ומה צורתו הנה נעיין מה המניע לכח הזה, ונאמר שהוא בעבור שהיו אלו המושכלות בעבור שהתבאר מענינם ימצאו תחלה בכח ואחר שנית בפעל והיה כל מה שזה דרכו ממה שעמידתו בטבע הנה לו מניע יוציאהו מן הכח אל הפעל התחייב בהכרח שיהיה הענין כן באלו המושכלות כי הכח אי אפשר בו שישוב אל הפועל בעצמותו כי היה אמנם הוא העדר הפעל בצד מה לפי מה שהתבאר אבל בעבור שהיה ג״כ המניע אמנם יתן למתנועע דומה למה שבעצמו התחייב ג״כ שיהיה זה המניע שכל ׳ושיהיה עם זה בלתי היולאני כלל וזה כי השכל ההיולאני יצטרך בהכרח במציאותו אל שיהיה בכאן שכל נמצא בפעל תמיד ואם לא לא ימצא ההיולאני וזה מבואר ממה שקדם מן השרשים הטבעיים וג״כ הנה כל מה שיצטרך בפעולתו המיוחדת אל ההיולי הנה אינו היולאני כלל ומהנה יראה כי השכל הפועל יותר נכבד מן ההיולאני ושהוא בנפשו נמצא בפעל שכל תמיד בין שהשכלנוהו אנחנו או לא נשכילוהו ושהשכל בו הוא המושכל מכל הפנים וזה השכל כבר התבאר במה שקדם שהוא צורה והתבאר בכאן שהוא פועל ולכן יחשב ששכלו אפשר לנו בסוף ר״ל מאשר הוא צורה לנו ויהיה כבר מניע לנו בהכרח מושכל נצחי כי היה בנפשו שכל בין שהשבלנוהו אנחנו או לא נשכילהו לא שמציאותו שכל מפעולתנו כענין במושכלות ההיולאניות וזה הענין הוא אשר יודע בהתיחדות ודבקות מראה אלכסנדר כי אשר יראה ארסטו׳ בשכל הנקנה הוא השכל הפועל מצד שימצא

לו זה הדבקות בנו ולכן יקרא נקנה בעבור שאנחנו נקנה אותו ואנחנו נעיין בזה הדבקות אם הוא אפשר לאדם או לא כי סוף מה שיכלה אליו בעל זאת החכמה היא החקירה מהשלמויות האחרונות הנמצאות לדברים הטבעיים במה שהם טבעיים ומשתני כמו שהוא יכלה בחקירה מהסבה האחרונה להם בתנוע וההנעה והוא הפעל האחרון וההיולי הראשון ונאמר כי האנשים יסבכו בזה שהשכל העיוני בעבור שהיה מטבעו הפשטת הצורות מן הנושאים והיה מפשיט הצורות הבלתי נפרדות הנה הוא יותר ראוי שיפשיט זאת הצורה הנבדלת ר״ל כאשר עיין באלו המושכלות המתחדשות במה שהם מושכלו וזה כאשר שבו שכל הפעל על שלמותם האחרון ר״ל ההיולאני וזה כי מה שלא ישוב אל שלמותו האחרון הנה הוא שבל מתהוה ופעל המתהוה במה שהוא מתהוה חסר וכאשר נתישב זה הנה זה הציור הוא השלמות האחרון לאדם והתכלית המבוון, ובכאן נשלם המאמר בכח המדבר.

אמרתי זה אשר זכרתי אותו בשכל ההיולאני והוא דבר כבר נראה לי לפנים, וכאשר הגדלתי החקירה מדברי ארסטו נראה לי כי השכל ההיולאני אי אפשר שיהיה העצם המקבל לכח אשר בו דבר בפעל כלל ר״ל צורה מן הצורות כי הוא אלו היה זה כן לא היה מקבל כל צורות ואולם העניינים הדמיוניים הנה הם אשר יחסם מן השכל ההיולאני יחס המוחש מן החוש ר״ל הנראה מן הראות לא יחס העין מן הראות ר״ל הנושא כמו שקדם ממאמרנו בזה הספר ואולם הוא תחלת מה שאמרו אבובכר בן אלצאיג והטענו וזה כלו כבר בארתי אותו בפירושי לספר ארסטו בנפש ומי שירצה לעמד על אמתת דעתו בזאת השאלה יצטרך לאותו הספר ואל האל המדריך היושר ולא אסיר הכתוב הנה לשני דברים האחד מהם הוא שכבר כתבו אותם רבים מן החכמים והשני שהוא ילך דרך המאמר המסופק על דרך ארסטו כי ארסטו כתב כי השכל ההיולאני נצחי.

Berichtigungen und Zusätze.

Zu S. 1, Zeile 7: s. Steinschneider, Alfarâbi, S. 72. Danach haben sowohl Alfarâbi wie Avicenna eine Abhandlung über die Erlangung der Glückseligkeit geschrieben.

Zu S. 6, Anm. 3: Hinzuzufügen: Hercz, Abhandlungen über die Konjunktion S. 32, Anm. 50. Kaufmann, Die Spuren Al-Bataliusis S. 46.

Zu S. 7, Zeile 12: s. Guide I, S. 128, Anm. 3.

Zu S. 8, Zeile 25: s. Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen I, S. 157 und Anm. 366, 367; ferner Aristoteles, de Animal. (Anfang).

Zu S. 9, Anm. 1: Vergl. Steinschneider, a. a. O. S. 70ff.

Zu S. 9, Anm. 5: Vergl. Steinschneider, S. 30, Anm. 200.

Zu S. 11, Z. 27: Zur Begründung der Anordnung s. Steinschneider, a. a. O. S. 31. Danach sind die erwähnten 7 Punkte dem מאסף לכל המחנות entnommen.

Zu S. 15, Z. 10: vergl. Steinschneider, Alfarâbi S. 69, Anm. 17; S. 71, Anm. 20, Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abr. ibn Daud, S. 227, Anm. 1, des Saadja, S. 282, Anm. 1.

Zu S. 23, Z. 23: vergl. Alfarâbi, fontes c. 11.

Zu S. 23, Z. 27: Avicenna bei Scharastâni übers. von Haarbrücker, S. 241, Dieterici, Naturanschauung der Araber, (Uebers.) S. 62.

— —, Z. 31: Alfarâbi a. a. O. S. 20. Dieterici S. 105.

Zu S. 28, Z. 10: Der arabische Ausdruck ist zu streichen.

Zu S. 29, Z. 18: Statt κόσμου lies οὐρανοῦ I, 12, 3.

Zu S. 35, Z. 30: s. cap. 13.

Zu S. 41, Z. 22: s. zu S. 29.

Zu S. 44, Z. 20: Physik IV, 9 (217 b).

Zu S. 49, Anm. 1: vergl. Alfarâbi, Ringsteine, übers. von Horten S. 14.

— —, Anm. 2 (Uebersetzung der Variante): „Nur stützt sich sein Wissen nicht auf die einzelnen existierenden Individuen, wie dies bei unserer eigentlichen Perzeption der Fall ist, die auf den existierenden Individuen beruht.

Zu S. 50, Anm. 1: Lies statt Endnote A — Endnote B.

Zu S. 54, Z. 21: Sie nehmen an, dass die Form separat und entstanden ist — statt: separat ist.

Zu S. 59, Z. 8 v. u.: سبق statt سبف

— —, Z. 7 v. u.: تتصور statt تتصود

Zu S. 63 Z. 11 v. u. muss es richtiger heissen: sodass er über die vorstellende Form (sc. der Einheit) ihrer einzelnen Intelligibilia verfügt (sc. sie in actu besitzt).

Zu S. 64, Z. 2: lies statt „für anderen" — für die anderen.

Zu S. 75, Anm. 3 (Uebers. d. Variante): Und deshalb muss er in der erwiesenen Weise hiervon Kenntnis haben.

Zu S. 85, Anm. 1: Die Lesart von P., in der eine Zeile fehlt, ist unbrauchbar.

Zu S. 88, Z. 20 v. o.: النفس statt النقس

— —, Z. 25 v. o.: ويحصل statt ريحصل

Zu S. 89, Anm. 1: P. korrupt.

Zu S. 98, Anm. 3: Averroes, destr. destr. übers. von Horten S. 276, de anima, übers. von Kirchmann S. 39.

Zu S. 111, Anm. 1: Die Anmerkung gehört zu S. 107, Z. 11.

Zu S. 118, Anm. 3 (Variante P.): Das sind die durch die Sinne erworbenen Kenntnisse, die von den unendlichen universellen Intelligibilien umschlossen werden.

Zu S. 123, Z. 7: lies ماحسوس statt ماحسورس

— —, Z. 10: „ الماخوذ

Zu S. 124, Z. 9: lies موادها, Z. 19: انتزعها, Z. 5 v. u.: معقولات, Z. 3: حيث, Z. 1: واحيانا.

Zu S. 128, Anm. 2: P. korrupt.

— —, Anm. 2 (Var. P.): Denn das gehört zu den spezifischen hylischen Perzeptionen.

— —, Z. 5 v. u.: رطوبة statt وطوبة

Zu S. 135, Z. 3 v. o.: لها statt اها.

— —, Z. 4 v. o.: انكلّيّة statt الكية

Zu S. 146, Z. 22: zu Kollektivcharakter ist (Umfang) beizufügen.

Zu S. 149, Z. 3 und 5 v. u.: lies جنس statt جس

Zu S. 150, Z. 8 v. u.: lies للجزئيات

Zu S. 157, Z. 5 v. u.: ergänze Guide II, S. 59, Anm. 2.

Zu S. 162, Z. 1 v. u.: lies والوجود statt ولوجود

Zu S. 163, Z. 4 v. o.: lies ومتى

Zu S. 164, Z. 6 v. o.: lies بالعبارة statt يالعبارة

— —, Z. 8 v. o.: lies حادات statt حاداش

Zu S. 165, Z. 3 v. u.: lies مفردا statt صفردا

Zu S. 166, Z. 21: lies Γοργίον statt Γορίον.
Zu S. 173, Z. 8 v. o.: lies الحكم statt الجكم
Zu S. 210, Z. 21: lies στέρησις statt στέρηστις.
Zu S. 220, Z. 7: lies: zersetzenden Verwirrung.
Zu S. 224, Z. 5 v. o.: lies أعتده statt أعتدة
— —, Z. 8 v. o.: lies السابعة statt السبعة
— —, Z. 9 v. o.: lies الايجابية
Zu S. 225, Z. 1 v. o.: lies انه
Zu S. 235, Z. 2 v. o.: علم statt على
Zu S. 237, Z. 11 v. u.: lies Ausführungen.
Zu S. 238, Z. 4 v. u.: Erkenntnis, der Wissenschaft.
Zu S. 245, Z. 19 v. o.: والمعقول statt والمعقول
Zu S. 247, Z. 14 v. u.: lies hierzu.
Zu S. 248, Z. 8 v. o.: lies بالاول statt يالاول
— —, Z. 8 v. o.: lies وكل statt وكد
— —, Z. 2 v. u.: لاجل statt لا جل
Zu S. 249, Z. 4 v. o.: lies بالانقسام statt يالانقسام
— —, Z. 18 v. o.: lies بالاتصالها statt بالايضالها
— —, Z. 1 v. u.: lies بل statt نل
Zu S. 250, Z. 16 v. u.: lies ذكرنا statt دكرن
Zu S. 253, Z. 18: Auf welche logischen.
Zu S. 254, Z. 12: lies macht statt machen.
— —, Z. 9: lies deren statt dessen.
Zu S. 260, Z. 1 v. o.: lies musste statt muste.
— —, Z. 1 v. u.: lies Aristoteles statt Alristoteles.
Zu S. 262, Z. 1: Nach „fehlt“ ist nicht zu ergänzen.
Zu S. 274, Z. 14 v. u.: lies existiert statt existieren.
Zu S. 285, Z. 3 v. u.: lies κοινωνία statt κοινονία

הכנה wurde stets mit Entelechie übersetzt. Die Uebersetzung stammt von Steinschneider; korrekter wäre wohl Anlage.

Soweit Uebersetzungen des Aristoteles in Frage kommen, wurden die Werke von Prantl (Physik), v. Kirchmann (de anima und Analytica) und Rolfes (Metaphysik) benutzt.

Personenregister.

A. Aus dem Texte.

Alex. v. Aphrodisias 19, 20, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 66, 103, 107.
Alfarâbi 106, 180, 183, 185, 187.
Aristoteles 3, 5, 8, 20, 21, 31. 32, 33, 35, 41, 44, 45, 48, 50, 51, 57, 59, 66, 77, 78, 81, 82, 84, 87, 94, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 127, 151, 153, 172, 189, 191, 205.
Averroes 20, 28, 29, 32, 34, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 66, 74, 84, 92, 103, 106, 111, 175, 184, 198.
Avicenna 105, 120, 130, 171, 184, 185.
Ezechiel 7.
Hananjah ben Assur 3.
Jeremjah 3.
Jesajah 7.
Juda bar Simon 214.
Maimonides 5, 7, 8, 10.
Plato 47, 94, 107, 108, 114, 150.
Propheten 219.
Themistius 20, 22, 23, 25, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 103, 130, 179.

B. Aus den Noten.

Achitub 142.
Ahron ben Elia 29, 51, 52, 56, 64, 67, 83, 84, 86, 112, 174, 247.
Albertus Magnus 79, 110, 135, 139.
Alex. v. Aphrodisias 19, 52, 56, 83, 87, 91, 103, 104, 109, 161, 244, 246, 256.
Alfarâbi 51, 58, 60, 61, 70, 78, 81, 82, 88, 95, 100, 101, 109, 110, 111, 119, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 133, 135, 138, 139, 150, 155, 156, 159, 162, 165, 172, 173, 174, 175, 183, 187, 188, 191, 200, 223, 224, 227, 241, 244, 247, 248, 249, 251, 256, 260, 262, 265, 268, 272, 285, 288, 291.
Al-Gazâli 66, 100, 164, 250, 251, 265, 269, 171, 272, 273, 275, 276, 280.
Al-Jurjânî 164.
Al-Kindi 247.
Anaxagoras 52, 218.
Anonymus Vaticanus 149.
Anz 228.
Apulejus 261.
Aristoteles 44, 46, 53, 56, 59, 60, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 89, 91, 92, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 180, 187, 190, 192, 194, 196, 198, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 223, 226, 227, 228, 229, 232, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 270, 277, 279, 280, 285, 286, 289, 292.
Avencebrol (siehe Gabirol)
Averroes 8, 20, 31, 33, 49, 53, 55, 56, 58. 60, 61, 64, 67, 68, 70,

71, 72, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 99, 104, 109, 110, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 136, 137, 138, 139, 142, 152, 155, 162, 164, 166, 170, 173, 190, 191, 194, 196, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 212, 214, 215, 224, 243, **244, 245, 246, 248, 249, 271, 275, 276, 277, 279,** 280, 285, 288, 289, 291.
Avicenna 49, 51, 60, 68, 75, 76, 82, 88, 97, 98, 99, 101, 105, 110, 112, 114, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 147, 155, 161, 163, 164, 166, 170, 171, 173, 174, 187, 188, 224, 225, 234, 247, 248, 249, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 275, 276, 287, 288, 289, 291.

Bacher 215, 252.
Bachja 251, 252.
Bardenhewer 251.
Barth 223, 229, 230.
Bataliusi 237, 251.
Baumstark 136, 139, 149, 257, 259.
Bäumker 59, 98, 119, 121, 262.
Bekker 45.
Beer 164, 269.
Ibn Badja, siehe Ibn Bâddscha.
Ibn Bâddscha 61, 69, 83, 110, 173, 200, 250, 252, 273, 275, 288, 289.
T. de Boer 66, 99, 110, 123, 224, 234, 247, 251.
Boethius 110, 259.
Bousset 228.
Carolus Bovillus 283.
Brandis 101, 120, 139, 140, 141, 143, 223, 230, 231, 233, 257, 261.
Brandt 227.
Brentano 106, 107, 126.
Brönnle 123, 247.
Bruder 289.
Bruno 217.
Bruns 19, 52, 56, 83, 91, 103.
Buxtorf 95, 98.

Carra de Vaux 49, 66, 99, 110, 129, 224, 227, 249.
Joseph Caspi 247.
Cassel 33, 55, 67, 78, 99, 122, 129, 246, 252.
Cassirer 93, 188, 217, 226, 281, 283, 286, 287, 289, 290, 291, 292.
Chamizer 142, 174.
Wilhelm von Champeaux 134.
Cohen 37, 93, 101, 107, 134, 136, 151, 169, 173, 207, 211, 226, 239, 243, 260, 262, 263, 264.
Cohn 84, 230.
Cureton 263.
Cumont 227.

Ibn Daud 52, 65, 75, 79, 88, 98, 99, 101, 106, 107, 110, 115, 129, 251.
Delitzsch 6, 51, 76, 81, 103.
Democrit 169.
Deussen 225.
Diels 52, 107, 159, 166, 174.
Dieterich 228.
Dieterici 51, 52, 76, 98, 99, 106, 111, 112, 123, 124, 150, 172, 173, 174, 195, 223, 225, 247, 249, 256, 263.
Dozy 164.

Elsenhans 129.
Empedokles 52, 174, 251, 254.
Erdmann 161, 234.
Ibn Esra 224, 241.
Ez Chajm, siehe Ahron ben Elia

Falkera 72, 78, 82, 87, 88, 98, 104, 106, 115, 119, 120, 123, 227, 241, 252.
Falter 229, 237.
Marsilius Ficinus 188.
Flügel 247.
Forget 129, 249.
Frankel 66, 82, 252.
Fried 51, 52, 58, 79, 100.
Friedländer 140, 174.

Gabirol 59, 75, 90, 119, 213, 251, 252, 255, 286.
Galen 79, 80, 121, 203.
Gebhardt 228.
Gehrich 227.
Geiger 252.
Gerson ben Salomon 66, 88, 90, 98, 106, 120, 121, 201, 247.
Goethe 174, 175.
Goldenthal 65, 66, 100, 174.
Goldziher 249, 250, 251.
Gomperz 98, 115, 119.
Gorgias 166.
Görland 24, 31, 32, **50, 60, 72, 75,** 102, 107, 113, 122, **135, 136, 137,** 139, 140, 143, **144,** 159, 167, 169, 170, **225, 277.**
Gosche 164.
Günsz 52, 87, 91, 106, 129, 243.
Guttmann 32, **66, 79, 97, 98, 99,** 102, 106, 110, 111, 112, **123, 213.**

Haarbrücker 49, 75, 88, 106, 121, 123, 125, 128, 137, 142, 164, 223, 224, 225, 233, 234, 236, 249, 250.
Halberstam 175.
Haneberg 110, 224, 251.
Hannes 55, 64, 67, 76, 77, 84, 90, 119, 120, 121.
Dsch'afar ibn Harb 236.
Harnack 228.
Hartmann 107, 217, 225, 226, 254.
Heinemann 86.
Heinze 20, 103.
Hercz 50, 53, 58, 67, 69, 70, 81, 91, 103, 104, 106, 109, 118, 120, 125, 172, 173, 191, 200, 201, 227, 244, 246, 248.
v. Hertling 98, 107.
Hippokrates 79.
Hirschfeld 98, 121, 122, 123.
Horovitz 66, 123, 223, 234, 235, 251.
Horten 49, 58. 68, 76, 88, 98, 102, 110, 112, 114, 120, 121, 123, 127, 133, 137, 139, 140, 142, 163, 164, 166, 170, 213, 237, 246, 247, 249, 265, 270, 272, 275, 276, 280.

Jellinek 110.
Joel 79, 88, 106, 246, 251, 252.
Joseph ben Schem Tob 64, 76, 84.
Israeli 51, 52, 58, 75, 76, 77, 78, 79, 88, 100.
Juda ha-Levy 33, 52, 55, 67, 78, 82, 88, 96, 98, 99, 121, 129, 246, 252,

Kampe 102, 106, 107, 108, 110, 119, 120, 123, 136, 138, 139, 140, 142, 150.
Kant 72, 242, 281.
Kaufmann 7, 32, 38, 48, 49, 50, 57, 66, 75, 83, 98, 101, 102, 122, 123, 174, 175, 224, 237, 251, 25[illegible].
Keferstein 230.
Kellermann 47, 107, 138, 191, 208, 216, 241, 259.
Kinkel 72, 107, 166, 174, 213, 226.
v. Kirchmann 108, 151, 203.
A. von Kremer 98.
Kühn 80, 121, 203.
Kühnemann XIII.

Landauer 49, 51, 66, 88, 98, 99, 106, 110, 112, 119, 122, 123, 125, 129, 133, 134, 140, 174, 179, 180, 188, 195, 224, 233, 236, 247, 249, 263, 270, 289.
Lasswitz 64, 229.
Lautere Brüder 225, 247.
Leibniz 169.
Lipps 37.

Maier 142, 145, 149, 150.
Maimonides (Maimuni) 6, 52, 59, 65, 77, 81, 83, 97, 98, 99, 115, 123, 170, 173, 174, 216, 217, 224, 225. 227, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 260, 280, 284, 286, 287, 289. 291.
Malter, 57, 59, 60, 109, 251, 265, 271, 272, 273.
Jacob Mantinus (Mantino) 162, 198.
Mehren 250.
Jürgen Bona Meyer 120, 121, 145, 213.
Moses ben Maimon, siehe Maimonides
Mu'ammar ibn 'Abbad 234, 235, 236,
Müller 80, 84, 98, 223.
Munk 19, 50, 51, 55, 56, 58, 59, 60, 64, 65, 69, 70, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 87, 88, 90, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 110, 115, 119, 120, 121, 127, 128, 140, 164, 170, 172, 174, 175, 224, 229, 230, 231, 241, 243, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 260, 273, 274, 281.
Murtada 237.
Mutakalimun 59.
Mûtazila 234.

Narboni 77, 251, 272, 273.
Natorp 53, 93, 107, 113, 129, 136, 137, 139, 167, 168, 169, 170, 196, 206, 209, 227, 260.
Neumark 59. 127, 247, 251, 252.
Neuplatoniker 239.
Neupythagoräer 239.
Newton 169.

Oldenberg 225.

Palkera & Palquera siehe Falkera.
Parmenides 238, 253.
Philipowski 223, 247.
Philo 84, 86, 230, 231.
Plato 53, 94, 102, 107, 133, 150, 169, 174, 187, 194, 209, 217, 225, 238, 240, 253, 262, 263, 264, 286.
Plotin 98, 109, 126, 223, 229, 230, 231, 234, 236, 237, 238, 261.
Pocock 78.
Porphyr 136, 149, 256, 257, 261. 262, 289.
Prantl 46, 51, 78, 79, 101, 110, 112, 114, 117, 122, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145,

150, 162, 228, 229, 243, 256, 257, 260, 261, 266, 268, 269, 270, 275.
Proklus 231, 251, 261, 262.

Abu Raschid 276.
Râzi 58, 139, 276.
Reitzenstein 228.
Renan 56, 72, 88, 104, 106, 125, 127, 200, 250.
Ritter 126.
Rohde 106, 107, 115, 207, 208.
Rolfes 53, 59, 68, 92, 120, 139, 141, 232.
Rosenstein 6, 58, 69, 70, 71, 81, 82, 95, 106, 124, 247.

Saadja 83, 98, 236.
Sachs, Michael 252.
Senior Sachs 241.
Seich al-Jaunâni 223, 234, 235.
Seyerlen 252.
Siebeck 70, 75, 76, 77, 80, 107, 108, 145.
Sigwart 287, 291.
Simmel 174.
Simon 166.
Simson 107.
Ibn Sina siehe Avicenna.
De Slane 164.
Soerensen 236.
Sophisten 92.
Spinoza 287, 288, 289, 290, 291, 292,
Scharastâni 49, 75, 76, 88, 106, 112, 119, 121, 122, 123, 125, 128, 137, 142, 150, 163, 164, 171, 173, 223, 224, 225, 232, 233, 234, 236, 249, 250, 263.
Schem Tob, siehe Falkera.
Scheyer 33, 69, 71, 95, 97, 100, 104, 110, 115, 128, 243, 246, 247.
Schmiedl 66, 82, 88, 96, 98, 213, 224, 251.
Schmölders 51, 57, 60, 87, 115, 123, 224, 243, 247, 251.
Schreiner 59, 83, 251.
Schürer 230.
Steger 107.
Stein 247.
Steiner 234.
Stoiker 51, 229.
Steinschneider 4, 13, 20, 22, 29, 40, 56, 61, 67, 77, 78, 79, 84, 88, 98, 100, 103, 106, 123, 141, 162, 174, 180, 201, 224, 225, 241, 243, 244, 248, 250, 251, 259, 273, 275.

Tatarkiewicz 136, 138, 173, 206, 207, 211, 233.
Themistius 41, 103, 104, 232, 233, 234, 287.
Theodor 170.
Theophrast 256, 257.
Ibn Tibbon 3, 200.
Thomas von Aquin 123.
Thilo 107.
Ibn Thophail 78, 98.
Torstrik 109.
Treitel 230.
Trendelenburg 102, 109, 145, 161.
Tusi 58, 139, 276.

Ueberweg-Heinze 70, 115, 119, 259, 260.

Vattier 139, 142.
Volait 161.
Vorsokratiker 52, 166.

Weil 106, 246.
Wendland 228, 230.
Wenrich 100, 117, 251.
Windelband 260.
Wittmann 112.
Wundt 196, 202.
Wolf 97.

Ibn Zadik 110.
Zeller 51, 52, 60, 68, 77, 99, 101, 107, 109, 229, 230, 260.
Ziehen 202.
Zunz 219.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, August-Str. 69.

D 4
134
12
233 Ordbogsamlingen

Universität Potsdam
Universitäts-
bibliothek
Inventarnr.
08029311

Universitätsbibliothek Potsdam
08938048

Schriften

der

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums

Band V — Heft 1—3.

Kellermann, Benzion,
Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson.

BERLIN
MAYER & MÜLLER
1916

Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums
Band V — Heft 1—3.

Die Kämpfe Gottes

von

Lewi ben Gerson

Uebersetzung und Erklärung
des handschriftlich revidierten Textes

von

Benzion Kellermann

Zweiter Teil

BERLIN
MAYER & MÜLLER
1916

2203

Universität Potsdam
Universitäts-bibliothek
Inventarnr.
08029312

Druck von H. Itzkowski, Berlin, August-Str. 69

Vorwort.

In dem vorliegenden Bande sind die Traktate II—IV bearbeitet. Alle drei Traktate ringen mit dem Probleme: Auf welche Weise sichert sich die ewige unveränderliche Gottheit einen ständigen Einfluss auf das ewige Werden der Dinge, ohne dadurch ihres Identitätscharakters verlustig zu gehen? Man merkt, es ist der aristotelische Substanzbegriff, der hier auf metaphysische Geltung Anspruch erhebt. Sieht man von einer mystischen Vereinigung beider Instanzen, der Substanz mit ihren Wirkungen, ab, so wird stets eine Art von Pantheismus das Ergebnis dieser Spekulationen sein, sei es, dass das Werden der Dinge von dem göttlichen Sein resorbiert wird, sei es, dass die Dinge mit der Gottheit eine absolute Identität eingehen. Dass Substanz und Bewegung korrelative Begriffe sind, dass es ohne Bewegung ebensowenig eine Substanz wie ohne Substanz eine Bewegung gibt, dieser Gedanke lag Aristoteles und seiner Schule völlig fern. Und dennoch fühlte man sich zu immer neuen Lösungsversuchen getrieben, so sehr auch der ganze Universalienstreit der Scholastik die Unfruchtbarkeit der aristotelischen Metaphysik vor Augen führte, sind doch Nominalismus und Realismus, Emanation und Konjunktion Theorien, die einzig und allein in den Antinomien des aristotelischen Substanzbegriffs ihre Begründung haben. Kompliziert wurde das Problem durch die Rücksicht auf religiöse Annahmen, von denen das mittelalterliche Denken seinen Ausgang nahm, und mit denen es stets in harmonischer Vereinigung verbunden bleiben musste. Bedenkt man freilich, dass im Grunde genommen die religiösen Probleme nur die in mystischem Gewand auftretenden Urprobleme

der Metaphysik bilden, so konnte die Komplikation doch nicht so störend auf die Lösung jener Fragen wirken, wie dies häufig angenommen wird. Dass es natürlich bei dem Ausgleiche zwischen Religion und Philosophie zu Kompromissen kommen muss, bedarf keiner weiteren Begründung. Und so ist die Allegorese der Alexandriner etwas ebenso Selbstverständliches wie die Bibelexegese der arabisch-jüdischen Religionsphilosophen. Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn zuweilen auch rein mythische und abergläubische Vorstellungen philosophisch verifiziert werden sollen. So lange nämlich die Philosophie im Sinne aristotelischer Erkenntnislehre keinen synthetischen sondern analytischen Charakter hat, so lange sie das Gegebene nur auf eine letzte Einheitsformel abstraktiven Denkens bringen will, so lange hat sie auch nicht das Kriterium an der Hand, um über den aktuellen Kulturwert einer geschichtlichen Erscheinung zu entscheiden. Nur die Philosophie, die auf das Bathos der ewig fortschreitenden Wissenschaft restringiert bleibt, die also an den Kulturwerten des erzeugenden Bewusstseins ihres eigenen Seins gewiss wird, kann darüber urteilen, ob mythische Relationen, wie etwa die Astrologie, darauf Anspruch erheben können, Gegenstand philosophischer Verifikation zu sein. So sehen wir denn auch, dass keiner der mittelalterlichen Denker von den Fesseln mythischen Denkens freikommt, und selbst diejenigen, die instinktiv das logisch und ethisch Verfehlte solcher Relationen fühlen, besitzen doch nicht das logische Abwehrmittel, um jene mythischen Gedanken als haltlos zu erweisen.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird man auch Gersonides milder beurteilen müssen, wenn er trotz seinem sonstigen Rationalismus auch der Zauberei und der Astrologie das Wort redet. Vielmehr wird man in seinen Bemühungen, diesen Problemen eine rationale Grundlage zu geben, das deutliche Anzeichen für eine Auflehnung gegen die blinde Annahme mythischer Gedanken erkennen dürfen. Allein nicht nur rationalisieren, sondern auch ethisieren will er den Mythos. Soll doch nur dem sittlich Reinen die göttliche Offenbarung und Providenz gelten. Damit hat aber Gersonides einen Standpunkt erreicht, der hart die Autonomie

der Vernunft streift. Wenn nämlich durch bestimmte logische und ethische Leistungen der Einzelne jene göttlichen Gaben sich gleichsam erkämpfen kann, so ist die Gottheit ebensosehr an die Logik und Ethik gebunden wie der einzelne Sterbliche. Fragt sich nur, ob bei der Unendlichkeit der beiden Aufgaben der Einzelne dieses Ziel je erreichen kann. Intellektuell betrachtet bleibt freilich nach Gersonides die Erfüllung dieses Zieles dem Einzelnen versagt, ist doch die Konjunktion des Intellekts für Gersonides ein unvollziehbarer Gedanke. Aber ethisch scheint sie ihm doch manchmal möglich zu sein, und eben damit ist auch die in der Offenbarung und Providenz sich aussprechende Vereinigung zwischen Gott und Mensch schon im Diesseits grundsätzlich bejaht. Wie man sich nun auch zu diesen Fragen stellen mag — einfach sind sie selbst heute noch nicht zu beantworten; denn immer noch bleibt es problematisch, ob der Mensch in der Einzelhandlung die sittliche Idee völlig erreicht. Berücksichtigt man, dass auch vom Standpunkte der ethischen κοινωνία τῶν γενῶν aus der Begriff der absoluten Einzelheit nicht vollziehbar ist, so bleibt allerdings eine absolut ethische Einzelhandlung ausgeschlossen. Indessen lag der Begriff der ethischen Koinonie Gersonides im allgemeinen schon deshalb fern, weil seine mehr an der aristotelischen Begriffstechnik orientierte Moralphilosophie nur Einzelbegriffe aber weniger Ideen kannte, die erst in ihrem unendlichen Zusammenhange restlos zum Abschluss gelangen. Es hiesse jedoch den weiteren Ausführungen vorgreifen, wollten wir schon hier Gedanken berühren, die in den Traktaten zur Besprechung gelangen.

Was nun die technische Seite unserer Arbeit betrifft, so war sie durch den Ausbruch des Weltkrieges besonders erschwert. Weder war es mir möglich, das Pariser Msc. 721 zu benutzen, noch konnte ich die Abschrift des Msc. Parma mit dem Originale vergleichen lassen. Gleichwohl glaube ich, dass der Text einwandsfrei hergestellt ist, zumal da Msc. Oxford gerade für diese Traktate ausserordentlich zuverlässig ist.

Es lag nahe, auch die Bibelkommentare des Gersonides heranzuziehen, insbesondere den zu Hiob, auf welchen sich Gersonides wiederholt beruft. Indessen ist gerade der Kom-

mentar zu Hiob derartig breit, dass ich kaum auf ihn eingehen konnte, ohne den Rahmen dieser Arbeit weit zu überschreiten.

Am Schlusse der Arbeit habe ich noch nachträgliche Berichtigungen zum 1. Bande gebracht, die ich zu einem grossen Teile brieflichen Anregungen verdanke.

Berlin, im Januar 1916.

Benzion Kellermann.

Inhaltsangabe

Zweiter Traktat

Ueber Traum, Zauberei und Prophetie

Seite

1. Ueber die Abhängigkeit einer solchen Mitteilung von jener wirkenden Ursache, die von den Objekten der Mitteilung, ihrer Determination und Emanation Kenntnis hat . . . . . 1—5
2. Ueber die Mitteilungsobjekte, ihre Determination und Emanation . . . . . 5—17
3. Ueber das Agens dieser Mitteilung . . . . . 17—24
4. Ueber die Frage, ob sich eine solche Mitteilung in bezug auf spekulative Dinge realisiert . . 24—35
5. Ueber den Zweck einer derartigen Mitteilung . . 35—36
6. Zur Auflösung einiger Aporien in bezug auf diese Mitteilung . . . . . 36—73
7. Untersuchung schwieriger Fragen in bezug auf Traum und Zauberei . . . . . 73—84
8. Angabe der Gründe für die Verschiedenheit der Stufen, die die Menschen gegenüber den Mitteilungen durch Traum, Zauberei und Prophetie einnehmen . . : . . . . . 84—86

Dritter Traktat

Ueber das Wissen Gottes

1. Die Ansichten der Früheren über diese Frage . . 87—90
2. Aufzählung der Argumente, durch welche die einzelnen dieser Ansichten bestätigt werden, soweit sie uns originaliter oder abgeleitet vorliegen . . . . . 91—124
3. Untersuchung der von Maimonides angeführten Momente, ob sie ausreichend oder nicht ausreichend sind . . . . . 125—147
4. Abschluss des Traktats über das göttliche Wissen nach der spekulativen Seite hin; der Nachweis, dass zwischen den Ansichten der Früheren und denen des Gersonides kein Widerspruch in bezug auf dieses Wissen besteht . . 148—182

Seite

5. Abschliessender Beweis, dass die Klarlegungen des Gersonides über dieses Wissen in jeder Hinsicht durchaus richtig sind . . . . . 182—187
6. Offensichtliche Uebereinstimmung der gersonidischen Spekulation in bezug auf dieses Wissen mit der Ansicht der Thora . . . . 187—191

Vierter Traktat

Ueber die Vorsehung

1. Die Ansichten der Früheren über diese Frage . 192—193
2. Die verschiedenen Arten der Wahrscheinlichkeit in diesen einzelnen Ansichten . . . . . 194—219
3. Die Ablehnung einiger dieser Ansichten . . . 219—234
4. Klarlegung einer bestimmten Art der Vorsehung 234—237
5. Nachweis einer bestimmten Art der Uebereinstimmung zwischen dieser Art der Vorsehung und der bewährten Art des göttlichen Wissens . . . 237—245
6. Die gersonidische Art der Providenz ist über jeden spekulativen, empirischen und religiösen Zweifel erhaben . . . . . 245—295
7. Die durch Spekulation ermittelte gersonidische Art der Vorsehung ist die Ansicht Elihu's . . 295—304

Endnote: Licht und Logos bei Philo . . . . . 307—336
Berichtigungen und Zusätze . . . . . 337—342
Personenregister . . . . . 343—346
Berichtigungen zum ersten Bande . . . 347—352

Zweiter Traktat.

Erster Abschnitt.

Dieses Problem[1]) (sc. der Zukunftsmitteilung) ist sowohl um seiner selbst willen als auch wegen der in unserem Buche noch zur Erörterung gelangenden wichtigen Probleme von besonderer

[1]) Wer sich von den im allgemeinen streng rational gehaltenen Untersuchungen des ersten Traktats an die Ausführungen im zweiten wendet, fühlt sich gleichsam in eine andere Welt versetzt. Derselbe Gersonides, der in bestimmten methodischen und metaphysischen Fragen weit kritischer als Maimonides verfährt, der schon in seiner Einleitung zum Milchamoth auf die Unterordnung der heiligen Schrift unter die Wissenschaft drängt, ebenderselbe Mann beschäftigt sich im Gegensatze zu Maimonides mit astrologischen Spielereien und prüft die Frage, inwieweit den Träumen und der Zauberei Realisationswert beiwohne. Zu seiner Entlastung kann man nicht nur auf Aristoteles de divinatione per somnum, auf Averrois paraphrasis z. St. hinweisen, sondern weit mehr noch auf Kepler, der in seinem Mysterium Cosmographicum, in den Harmonices mundi als der „Wiederhersteller des astrologischen Glaubens" (Pfaff) erscheint. Lehrreich ist auch hierfür seine „Warnung an etliche Theologos, Medicos und Philosophos", woraus wir folgende Stelle anführen (zit. bei Pfaff, Astrologie S. 87 ff.) „Bleiben also diese dreierlei Ursachen des äusserlichen Glücks des Menschen nebeneinander; und ist nicht not, dass eine die andere hindere, sondern sie vermischen sich untereinander: Erstlich, die natürlichen, die sind universales (allgemein), als der Himmel, oder vielmehr die Abbildung des Menschen natürlicher Seele nach der Constellation, die zur Zeit der Geburt gewest; und das Ingenium und Temperament, welches sich derselbigen Abbildung oder Carakteri nachartet: so wohl auch die täglich einfallende starke oder schlechte Aufmunterung der Natur von dem Himmel. — Die andere Ursache gibt er an des Menschen Wille; die dritte, die

Bedeutung. Wir halten deshalb für richtig, mit Rücksicht dar-

dazu kommt — ist Gott der oberste Haushalter in der Welt. . . . Der Charakter, den der Mensch so durch die Gestirne empfängt, wird nicht, vom Leib sondern von der Seele aufgenommen. Die Bewegung der Gestirne beim Lebenseintritt eines Menschen, lässt „durch ein wunderliches Werk“ eine Andeutung zurück im Menschen, von Zeit und sie begleitenden Veränderungen in ihm.“ Die gleichen Anschauungen begegnen uns in den Philosophenschulen der Araber im zehnten Jahrhundert (vergl. besonders Dieterici, die Propädeutik der Araber, S. 141 ff., die Anthropologie der Araber, S. 77 ff.). Als Quelle für derartige astrologische Reflexionen kommt in erster Reihe das Werk des Ptolemaeus in Frage: Ptolemaei opus quadripartitum de astrorum iudiciis (vergl. Pfaff a. a. O. S. IV, Dieterici, Propädeutik, S. 188, Guide II, 85, 3); dieses Werk „existierte nach Bates (i. J. 1281) in drei lateinischen Uebersetzungen, von denen eine direkt aus dem Griechischen stammte“ (Steinschneider, H. Ue. II, 525). Hiervon verfertigte (nach Steinschneider a. a. O. S. 527) Jehuda b. Salomo Kohen (vor 1247) einen Auszug unter dem Titel: כללות מס׳ האַרבע מאמרות. Es ist also zweifellos, dass Gersonides dieses Werk des Ptolemaeus genau so gut kannte wie den Almagest, der ja auch von Maimonides (More II, 24) benutzt wurde. Wie kommt es nun, dass sich Kepler von Ptolemaeus allmählich emanzipieren konnte, während Gersonides im Banne der Astrologie befangen blieb? Die Antwort liegt in der Stellung beider zu Plato. Für Kepler bilden die astrologischen Vorlagen nur den Ausgangspunkt streng wissenschaftlicher Betrachtungen. „Nicht der Einfluss des Himmels ist es, der jene Erkenntnisse in mir gewirkt hat, sondern sie ruhten gemäss der Platonischen Lehre in der verborgenen Tiefe meiner Seele und wurden nur geweckt durch den Anblick der Wirklichkeit. Das Feuer des eigenen Geistes und Urteils haben die Sterne geschürt und zu rastloser Arbeit und Wissbegier entfacht: nicht die Inspiration, sondern nur die erste Anregung der geistreichen Kräfte stammt von ihnen“ (Harmonices mundi, Lib. IV, Cap. VII, zitiert und übersetzt von Cassirer, Erkenntnisproblem I, 252). Es ist also der Geist Platos, der in Kepler auch die irrationalen Momente der Erfahrung zu Instrumenten der „Wiedererinnerung“ erhebt. Aber gerade die Abwesenheit dieser Platonischen Erkenntniskritik lässt bei Gersonides in diesem Probleme jede rationale Verifizierung der astrologischen Mythen als ausgeschlossen erscheinen. Gersonides ist in seiner Verehrung für Ptolemaeus unverbesserlicher Aristoteliker: Die Teleologie ist auch ihm kein heuristisches Prinzip, sondern materiale Wirklichkeit. Dadurch aber ist die Wissenschaft der Kausalität ein ebenso treuer Spiegel für die Gebilde der Teleologie wie umgekehrt. Mithin muss derjenige, der die Königin der Wissenschaft, die Astro-

auf, dass bei aller Erörterung noch recht erhebliche Zweifel ungelöst bleiben, uns nicht auf die Ausführungen[1]) im Buche „de sensu et sensato" zu stützen. Sind ja dortselbst weder die Untersuchungen richtig zu Ende geführt, noch Unrichtigkeiten vermieden, wie sich dies in dem nun folgenden Traktate zeigen wird.

Einleitend behaupten wir: Die Verwirklichung des Wissens, das jemand von zukünftigen Dingen durch Traum, Zauberei oder Prophetie besitzt, kann nicht auf Zufall beruhen; denn das Zufällige erstreckt sich nur auf kurze Zeitspannen und ebenso nur auf wenige Dinge, wie dies im zweiten Buche der Physik (II, 5, 6) erwähnt ist. Andererseits ist es doch in unserer Zeit eine allgemein anerkannte Tatsache, dass manche Menschen für viele Dinge und weite Zeiträume das Zukünftige künden, nämlich die sogenannten Zauberer; noch weit einleuchtender ist dies bei der Prophetie, die sich allen Völkern erschliesst, denn ihrer Offenbarung entspricht das Tatsächliche. Gleiches gilt

---

nomie, beherrscht, auch Meister der teleologischen Wissenschaft sein. Und wie in der Naturwissenschaft prinzipiell jede Neuerscheinung wissenschaftlich zu errechnen ist, so muss auch in der Geschichtswissenschaft ein Wissen vom Künftigen möglich sein. Damit hat aber Gersonides nach seiner Art eine rationale Grundlage für die Prophetie insofern gewonnen, als sie jetzt nur auf Grund vollendeter Geistesbildung möglich ist. So hat ihn gerade das Streben nach rationaler Erkenntnis zur Annahme irrationaler Voraussetzungen verleitet. Vergl. Averroes, destr. destr. ed. Horten, S. 164 ff.

[1]) Die Ausführungen finden sich, wie schon Joel a. a. O. S. 45 bemerkt, nicht im Buche de sensu, sondern im Buche de divinatione per somnum. Aehnliche Verwechselungen sind uns schon früher begegnet, so S. 74, Anm. 3, S. 77, Anm. 2. Der Grund solcher Abweichungen liegt darin, dass Gersonides Ausgaben des Aristoteles benutzte, die eine andere Einteilung als die unseren haben. Wichtig ist das 3. Kapitel aus de somno, in welchem sich auch die von Gersonides erwähnten „Melancholiker" finden. Οἱ δὲ φλεβώδεις οὐχ ὑπνωτικοὶ διὶ εὕροιαν τῶν φλεβῶν, ἂν μή τι ἄλλο πάθος ἔχωσιν ὑπεναντίον. οὐδ' οἱ μελαγχολικοί··· ἡ δὲ μέλαινα χολὴ φύσει ψυχρὰ οὖσα καὶ τὸν θρεπτικὸν τόπον ψυχρὸν ποιεῖ καὶ τἆλλα μόρια, ὅπου ἂν ὑπάρχῃ δυνάμει τὸ τοιοῦτον περίττωμα· ὥστε φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ὁ ὕπνος ἐστὶ σύνοδός τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσικὴ διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν... Die Einteilung in Traum, Zauberei und Prophetie entspricht der averroistischen in Traum, Mitteilung durch Dämonen und Prophetie (s. paraphrasis, ed. Ven. 1550, S. 202 Z. St.)

auch von den wahren Träumen, stimmen doch viele ihrer Bilder völlig mit der Zukunft überein. So sieht jemand im Traume: Zwei Männer gehen nach einem bestimmten Ort und treffen dortselbst zwei andere. Da entspinnt sich zwischen ihnen ein Streit; der eine behauptet dieses, der andere jenes, bis es schliesslich zu bestimmten Tätlichkeiten kommt. Nun zeigt sich, dass sich dies auch in Wirklichkeit abspielt. Derartiges kann aber unmöglich auf Zufall beruhen, wie vorausgeschickt wurde. So gibt es Menschen, die häufig richtige Träume haben, besonders die schwarzgalligen Menschen[1]). Dies alles beweist, dass eine solche Mitteilung nicht zufällig ist. Wenn nun feststeht, dass eine solche Kundgebung nicht Sache des Zufalls ist, so ergibt sich offenbar zweierlei hieraus: Erstens: Die künftigen Ereignisse, um derentwillen die Kundgebung entsteht, müssen in bestimmter Weise emaniert sein, d. h. sie treten kraft der Bestimmung nur auf diese Art vor[2]) ihrer Realisation zur Aktualität heraus. Wäre nämlich diese Art ihrer Realisierung nicht bestimmt und emaniert, so könnte das Wissen um sie vor ihrem Eintreffen nur auf Zufall beruhen, das ist selbstverständlich. Zweitens: Es gibt ein bestimmtes Existentiale, das Kenntnis von jenen Emanationen hat, deren Ermittelung in Frage steht, und dies bewirkt in uns die Kundgebung. Die erwähnte Kenntnis besitzen wir doch erst dann in actu, wenn sie uns vorher in potentia gehörte. Nun wurde aber in der Abhandlung über die allgemeinen Prinzipien[3]) (المبادى) erwiesen, dass

---

[1]) Dass unter „schwarzen" Menschen nur die schwarzgalligen, also melancholischen Menschen zu verstehen sind, kann nach den Anführungen aus Aristoteles, de somno, nicht mehr zweifelhaft sein. Vergl. Joel l. c. S. 47 und Anm. 1. S. Maimuni, שמנה פרקים ed. Wolff, S. 32.

[2]) Paris (Ps. 722) u. O: טרם, Parma (Pm), R und L: דרך.

[3]) Gersonides bezieht sich hier auf Metaphysik V, 1 und 2 und Physik II, 3: „Sie unterscheiden sich aber insofern, als die aktuellen Ursachen und diejenigen, die an und für sich und im einzelnen Ursache sind, gleichzeitig mit dem, dessen Ursache sie sind, existieren und nicht existieren, z. B. dieser Heilende mit diesem Geheilten, dieser Baumeister mit diesem Bau, die potenziellen Ursachen aber nicht immer; denn Haus und Baumeister vergehen nicht gleichzeitig." Phys. VIII, 5; Metaphys. XII, 6; de coelo 302a. Averroes, paraph. l. c. Avicenna, Metaphys. ed. Horten, S. 272. S. S. 18, Anm. 1 uns. Abh.

nur dasjenige ein bestimmtes Kategoriale aus der Potentialität in die Aktualität hinüberführen kann, das selbst über den Besitz jenes affizierbaren Potentialen in bestimmter Weise aktualiter verfügt. Mithin muss ein Agens jener Wissenschaft existieren, das selbst in actu von all jenen Dingen Kenntnis hat, auf die sich die Mitteilung erstreckt. Offenbar muss aber das Agens dieser sich in uns realisierenden Wissenschaft der Intellekt sein, weil dieser seine Funktion ohne körperliches Organ versieht.

Zweiter Abschnitt.

Ist nun erwiesen, dass all die Dinge, von welchen jene Mitteilung (sc. für die Zukunft) gilt, determiniert und emaniert sind, so müssen wir nunmehr untersuchen, was das für Dinge sind, und in welcher Weise sich ihre Determination und Emanation bestimmen lässt[1]).

---

[1]) Das Problem, das Gersonides nunmehr in Angriff nimmt, hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der modernen Frage: Wie lassen sich die von menschlichen Individuen durch Freiheit bedingten geschichtlichen Ereignisse mit jenen naturgesetzlichen Relationen in Einklang bringen, die als die Konstituentien aller sinnenfälligen Erscheinungen, mithin auch der geschichtlichen, einzig und allein in Frage kommen dürfen? Oder in psychologischer Wendung: Wie kann die jenseits aller Kausalitätslogik auftauchende Idee des intelligibelen Willens jene Nerven- und Muskelprozesse dirigieren, die als rein chemisch-physikalische Relationen nur dem Ressort naturgesetzlicher Kausalität unterstehen (vergl. auch Cohen, Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. S. 126ff)? Gibt es eine doppelte Ursachenreihe für kausale Prozesse: eine sinnliche und eine übersinnliche? Und welche begriffliche Instanz bürgt für eine unbedingte inhaltliche Identität beider Funktionen? Wie kann ferner das Kausalitätsgesetz für die Vereinigung zweier begrifflichen Sphären in Anspruch genommen werden, die sich nicht auf dem hierfür erforderlichen Gemeinschaftsboden des reinen Raumes erheben? Man sieht klar: Für die Erledigung des ganzen Problems gibt es keine Lösung im naturwissenschaftlichen Sinne, weil es keine Lösung geben darf. Schon die Fragestellung leidet an einem inneren Widerspruche: Wer die logische Frage nach dem Wie der Freiheitsrealisation stellt, der hat in demselben Augenblicke die Freiheit ihres intelligibelen Charakters entkleidet und sie zu einem naturwissenschaftlichen Begriffe herabgedrückt. Ganz anders verhält es sich, wenn die Idee der Freiheit als heuristisches Prinzip für die Gruppierung und Sichtung geschichtlicher Erscheinungen gewertet wird in der Ueberzeugung, dass sich hier eine

Wir behaupten nun: Bei näherer Untersuchung ergibt sich, dass eine derartige Mitteilung über notwendige Dinge nur selten stattfindet, wenn sie überhaupt stattfindet. In Wahrheit kann dies nur bei den möglichen Dingen der Fall sein, die sich auf die einzelnen menschlichen Individuen

---

Synthese von Fakten vollzieht, die toto coelo von der aufbauenden Synthese naturgesetzlicher Relationen verschieden ist. So wenig jedoch von der Psychologie als einer Wissenschaft auf streng kausalgesetzlichem Grunde gesprochen werden darf, so wenig kann die durch die Idee der Freiheit bedingte Reihe geschichtlicher Fakten als kausalgesetzliche Wissenschaft betrachtet werden. Die erkenntniskritischen Grundlagen einer derartigen Wissenschaft stehen auf einer Linie mit den Gesetzen der Kunst, soweit sie sich in den ausschliesslichen Dienst der Ethik stellt (vergl. unsere Schrift: Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion, S. 56 ff.). Je verfehlter nun das ganze Realisationsproblem der Freiheit im Sinne kausalgesetzlicher Wissenschaft schon in der Fragestellung ist, desto zahlreicher sind seine Lösungsversuche. Als ein solcher Versuch kommt zunächst die prophetische Idee des religiösen Pragmatismus in Betracht, deren Hinfälligkeit schon im Buche Hiob klargestellt ist. In der Idee des Messianismus wird bereits eine positive Korrektur jenes Begriffes insofern vollzogen, als der Ausgleich zwischen Sollen und Sein in eine unendlich ferne unbestimmte Zukunft verlegt wird. Verwandt mit der Idee des religiösen Pragmatismus ist die ethische Teleologie des Aristoteles und des Gersonides. Gersonides bemüht sich freilich, durch die Verwertung astrologischer Motive die biologische Methode des Aristoteles zu übertreffen. Begnügt er sich doch nicht mit der einfachen biologischen Feststellung ethisch-teleologischer Reihengebilde, sondern liefert gar noch einen astrologischen Beweis für diese ethisch-teleologische Zweckmässigkeit. Und doch steht Gersonides viel höher als Aristoteles. Gers. ist sich darüber klar, dass bei einer Materialisierung der ethischen Teleologie, sei es durch Urschöpfung oder durch emanistische Entwickelung, die Willensfreiheit unbedingt hinfällig wird. Die Bemühungen freilich, die er zur Beseitigung dieses Konflikts aufwendet, sind durchaus unzureichend, aber sie zeigen doch, dass er den Widerspruch einer der Natur eingepflanzten Ethik empfunden hat. Begreifen lässt sich diese kritische Stellungnahme gegenüber einer determinierten sittlichen Ordnung durch das Interesse, das Gers. an der unbedingten Sicherstellung der sittlichen Freiheit hatte. Beruhte doch für ihn nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Annäherung an den aktiven Intellekt auf der selbstschöpferischen sittlichen Kraft des Einzelnen, und auch der Prophet konnte nur von diesem Gesichtspunkte aus eine Rechtfertigung seiner Sonderstellung erhalten.

beziehen; zeigt sich doch bei eingehender Untersuchung, dass sich das durch Traum, Zauberei und Prophetie realisierende Wissen des Menschen nur auf menschliche Individuen und akzidentelle Dinge erstreckt. Soweit jedoch aussermenschliche Individualitäten in Frage kommen, ist dies nur insofern der Fall, als diese ein Verhältnis zu menschlich-individuellen Dingen haben, wie etwa Samuel s. A. dem Saul s. A. über die gefundenen Eselinnen berichtete — insofern sie zu den Besitztümern von Sauls Vater Kisch gehörten. Und als wir die möglichen[1]) Dinge, über die eine Mitteilung im Traume, in der Zauberei, in der Prophetie erfolgt, untersuchten, fanden wir, dass sie von solchen Dingen gilt, deren Mitteilung die Entstehung ganz bestimmter, substanzieller Individualien betrifft, so wenn sie künden: Ein bestimmter Mann wird mit einer bestimmten Eigenschaft geboren und vollbringt eine bestimmte Handlung, derartiges spielt sich offenbar bei der Zauberei ab. Das entsprechende Beispiel bei der Prophetie ist dieses: Der Prophet verkündet: „Siehe ein Sohn wird dem Hause Davids geboren" (I. Reg. XIII, 2), „Um diese Zeit übers Jahr wirst du einen Sohn herzen" (II. Reg. IV, 16). [Wir fanden auch], dass sie (sc. die Mitteilung) von der Entstehung akzidenteller Individualien gilt. Derartige individuelle Fälle entstehen teils durch die ihnen zugeteilten Ursachen, das ist nämlich alles, was durch Willensfreiheit oder Natur entsteht, teils entstehen sie nicht durch die ihnen zugemessenen Ursachen, wie sich dies bei dem unberechenbaren Zufall ereignet[2]). Bei

---

[1]) Unter „möglichen" Dingen sind die durch Freiheit bedingten Ereignisse zu verstehen, s. Anm. 2.

[2]) Gersonides zerlegt hypothetisch — offenbar im Sinne der aristotelischen Philosophie — alle Ereignisse, die zu Menschen in Beziehung stehen, in drei Kategorien: 1) in solche der teleologischen Notwendigkeit, 2) in solche der psychologischen Freiheit oder Möglichkeit, 3) in solche des unberechenbaren Zufalls, sofern sich bestimmte Ereignisse weder unter die erste noch unter die zweite Kategorie rubrizieren lassen. Was sind das aber für Fälle, die sowohl des teleologischen als auch des psychologischen Koeffizienten ermangeln? Offenbar solche, deren Faktizität nach der Meinung des Gersonides durch mythologische Motive bedingt ist. Hätte freilich Gersonides unter dem Begriffe der Notwendig-

näherer Untersuchung zeigt sich nun, dass für jene Arten eine derartige Mitteilung tatsächlich in Betracht kommt, gibt doch der Zauberer oder der Prophet darüber Kunde, wer von den Kämpfenden siegen wird, an welchem Tage der Regen fällt. Derartige Ereignisse verdanken den ihnen zugemessenen Ursachen ihre Entstehung. Ebenso verkünden sie[1]) ja, was seine Entstehung dem unberechenbaren Zufalle verdankt, das wird beim Traum und der Zauberei schon durch die sinnliche Wahrnehmung klar. Ferner ist bekannt, dass eine derartige Mitteilung auch bei der Prophetie vorkommt, so wenn Samuel s. A. dem Saul s. A. kündet, dass ihm auf dem Wege drei Männer begegnen werden, von welchen er die ihm dargereichten zwei Brote entgegennimmt, oder wie der Prophet in Samaria dem Propheten in Bethel kundgibt, dass ihm ein Löwe auf seinem Wege begegnen wird, um ihn zu töten. So zeigt sich bei näherer Untersuchung, dass die meisten der durch Traum, Zauberei oder Prophetie entstehenden Kenntnisse auf reinen Zufälligkeiten beruhen. Bei dieser Sachlage und bei Berücksichtigung der [entgegenstehenden] Tatsache, dass alle für derartige Mitteilungen in Frage kommenden Dinge determiniert und emaniert sind, müssen sich offenbar schwere Zweifel erheben.

Erstens. Es muss doch der Charakter des Möglichen für jene Zufälligkeiten entfallen, die auf die menschlichen Individuen Bezug nehmen. Wenn nämlich einer jener Möglichkeitsfälle derartig determiniert und emaniert zur Aktualität

---

keit die physikalische Zufälligkeit, unter dem Begriffe der Freiheit die sittliche Ordnung verstanden, so wäre es ihm bald klar geworden, dass für die Diskussion des mythologischen Zufalls kein Raum mehr bleibt (vergl. auch Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl. S. 580ff.), denn im Sinne der physikalischen Erkenntnis, ist alles zufällig, im Sinne der ethischen Freiheit gar nichts. Da es ihm aber an dieser Erkenntnis gebrach, so bereitete ihm die philosophische Verifizierung des mythologischen Zufalls keine geringe Schwierigkeit. Schliesslich schiebt er ihn dennoch mit Hilfe seiner astrologisch bestimmten Emanationstheorie an die Kategorie der teleologischen Notwendigkeit ab, wodurch er freilich nicht nur die Freiheit des mythologischen Subjekts, sondern noch mehr die des Objekts insofern preisgibt, als dann Subjekt und Objekt der Offenbarung auf jeden eigenen Willen verzichten müssen. — [1]) Nach Ps, O.

heraustritt, dass sich die vorzeitige Mitteilung über sein Eintreffen tatsächlich erfüllt, so gibt es für jene Dinge überhaupt keine Möglichkeit, wohl aber eine allgemeine Notwendigkeit; das würde aber eine Beseitigung der Willensfreiheit besagen, also eine vollendete Absurdität sein. Ferner würde sich hieraus die prinzipielle Unmöglichkeit des Möglichen bei den Sublunarien ergeben, also ihre prinzipielle Notwendigkeit. Wenn es nämlich überhaupt eine Möglichkeit bei den Sublunarien gibt, so kann sie doch nur bei den Ereignissen in Frage kommen, von welchen die Einzelindividuen des genus humanum betroffen werden; kann doch nur bei dem Menschlichen von einer Möglichkeit gesprochen werden, bei anderen Dingen nur soweit, als sie mit dem Menschlichen in Beziehung stehen. Die Bewegung des Tieres ist ebenso von der Natur bestimmt wie die der Pflanze und des Minerals, dagegen liegt in ihrer Substanz auch nicht der kleinste Teil des Möglichen. Z. B. das Tier bewegt sich nur dann zu seiner Nahrung hin, wenn es sie sieht, in seiner Substanz liegt nicht das Prinzip dieser Bewegung; nur der Mensch vollzieht diese Bewegung als eine mögliche, weil ihn niemand[1]) daran hindern kann, sich zu ihr hinzubewegen, oder er lässt die Speise von jenem Ort entfernen; dadurch wird aber die Aktualisierung jener Bewegung verhindert. Gibt es also bei den Individuen des genus humanum keine Möglichkeit, so gibt es eine solche überhaupt nicht, wohl aber eine allgemeine Notwendigkeit, das ist jedoch offenbar gänzlich absurd.

Zweitens. Es müsste doch das Akzidentelle und Zufällige, soweit es den Gegenstand einer derartigen Mitteilung bildet, determiniert und emaniert sein; eine derartige Annahme wäre aber eine Kontradiktion, denn für das Akzidentelle und Zufällige gibt es keinerlei Motive, aus denen es deduziert werden könnte. Nehmen wir wiederum an, für das die Individuen des genus humanum betreffende Akzidentelle und Zufällige gäbe es keine Determination und Emanation, so können wir kein Motiv dafür angeben, dass gerade dem Menschen eine Mit-

[1]) Nur O hat die Lesart: שאם לא ימנעהו, doch geben auch die anderen Lesarten einen guten Sinn.

teilung über ihre[1]) (sc. der Zufälle) Entstehung kund getan wird, denn für eine derartige Mitteilung ist die Emanation und Determination erforderlich. Nach der Vermutung des Averroes[2]) ist nun die endgiltige Meinung (sc. des Aristoteles) in diesem Probleme, dass eine derartige Mitteilung nicht auf Zufall beruhen kann. Indessen beweist die sinnliche Wahrnehmung — wie wir erwähnten — das Gegenteil; ist uns doch auch eine derartige Mitteilung im Traume wiederholt durch Zufall inne geworden, auch anderen ist nach dem, was wir von ihnen hörten, derartiges begegnet. Wir dürfen also nicht auf Grund der erwähnten Argumente den sinnlichen Augenschein bestreiten, wohl aber müssen wir untersuchen, wie sich eine derartige Mitteilung in bezug auf das Zufällige realisiert.

Wir behaupten: In bezug auf das Akzidentelle und Zufällige scheint eine derartig bestimmte Ordnung zu existieren; so gibt es zahlreiche Menschen, von welchen jeder einzelne mit Glücksgütern überhäuft wird, die alle auf Zufall beruhen. Solche Menschen nennt man „Glückliche". Und wiederum gibt es zahlreiche Menschen, von welchen jeder einzelne durch zahlreiche Unglücksfälle heimgesucht wird, die gleichfalls auf Zufall beruhen; solche Menschen nennt man „Unglückliche"[3]). Zweifellos muss derartigen Zufällen eine bestimmte Determination und Ordnung zugrunde liegen, nur möchte ich diese Ordnung kennen!

---

[1]) Pm: לחם, Ps, O, R, L: חחם.

[2]) S. Averrois paraphrasis, Ven. 1550, S. 201 (20) ff.: Et post hoc determinandum de natura somniorum et quid est sui generis de comprehensionibus divinis, qui non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quaedam dantur somnia et quaedam divinationes et quaedam prophetiae. Et quidam homines negant ista, et dicunt ea accidere casu; sed negare ea est negare sensata et maxime negare vera somnia; nullus non homo est, qui non viderit somnium, quod non enunciaverit ei aliquod futurum, et cum hoc experimentaverit hoc multotiens videbit quod non accidit casu sed essentialiter . . . et Aristoteles non fuit locutus nisi tantum de somniis. Das Interesse, das Gersonides für den Zufallscharakter jener nichtprophetischen Weissagungen hat, lässt sich begreifen. Würde er ihren Notwendigkeitscharakter zugeben, so würde dies zweifellos die Preisgabe der intellektuellen und sittlichen Vorzüge der Propheten gegenüber den anderen Mitteilungsinstanzen bedeuten. — [3]) S. S. 17, Anm. 1.

Wir behaupten nun: Bei näherer Untersuchung zeigt sich doch, dass es sehr wertvolle Sublunarien gibt, auf deren Erhaltung die Natur besondere Rücksichten nimmt; dies ist auch im Buche der Tiere[1]) erwiesen. Ist dies aber richtig, und ist ferner der Mensch unbedingt die wertvollste aller Existenzen der sublunarischen Welt — vereinigt er sich doch kraft seines Intellekts mit den erhabenen göttlichen Existenzen —, so hat die Natur eine bedeutende Providenz für ihn insofern bewiesen, als sich alle Himmelskörper in seiner Erhaltung und Leitung vereinigen, so dass alle seine Handlungen und Gedanken von ihnen emaniert sind. Bewiesen wird ja dies alles durch die entsprechenden Kundgebungen von seiten der astrologischen Wissenschaft; denn sie offenbart die Gedanken des Menschen und seine Handlungen und behält häufig Recht; wenn sie (sc. die astr. Wissenschaft) jedoch auch häufig versagt, so ist das auf Rechnung der unzulänglichen Verifikation zu setzen, die aus der Natur dieser Kunst zu uns gelangt. Sind wir doch von den Himmelskörpern substantiell und lokaliter so weit entfernt, und gelangen doch nur schwer sinnliche Wahrnehmungen über die Konsequenzen aus dem jeweiligen Stande der Himmelskörper zu uns, da wir hierbei nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung jene Erfahrung erhalten, die den übrigen Erfahrungsgrundsätzen angemessen ist. Es kann nämlich der Aspekt der Sterne in einer bestimmten Aszendenz nur in vielen, vielen Tausenden von Jahren wiederkehren, das weiss jeder, der in der Astrologie bewandert ist. Dazu kommt, dass die Bewegungen der Himmelskörper überhaupt noch nicht bekannt sind, nur ein Weniges wissen wir davon durch langjährige Forschung, aber aus diesem Wenigen ist uns durchaus klar geworden, dass die menschlichen Begebenheiten durch-

[1]) Der Gedanke einer durchgreifenden Zweckmässigkeit, die um so stärker in Erscheinung tritt, je mehr sich ihre Objekte dem menschlichen Organismus nähern, bildet bekanntlich das Charakteristikum der aristotelischen Naturerklärung. Das zeigt sich besonders in De part. an. IV, 10, wo „die klassische Entwickelung der Gestalt des Menschen“ (Windelband) ihren beredten Ausdruck findet. Vergl. auch Bd. I, 121, Anm. 1, 144, Anm. 3 unseres Buches. Ueber die Sonderstellung des aktiven Intellekts bezw. des Intellekts überhaupt in seinen Beziehungen zu den Himmelskörpern vergl. de gener. an. II, 3, dazu Bd. I, 66 und 77 unserer Abhandlung. Vergl. auch Averroes, l. c.

weg aus den Himmelskörpern emanieren. Unter diesen Umständen muss es für alles, was Gegenstand jener Mitteilung ist, also für die menschlichen Begebenheiten, eine Determination und Emanation aus den Himmelskörpern geben. Damit bestätigt sich, dass alle menschlichen Begebenheiten und Zufälligkeiten in der erwähnten Art determiniert und emaniert sind. Insofern sie aber determiniert und emaniert sind, sind sie endlich; deshalb kommt es häufig vor, dass einem Menschen viel Glück oder Unglück zuteil wird. Betrachten wir jedoch die Sache von der indeterminierten Seite aus, also in bezug auf das Verhältnis zu uns bekannten Ursachen, wenn wir etwa ein Loch graben, um eine Grube zu machen und darin einen Schatz finden — so ist dies ein seltener Fall, d. h. also das Auffinden eines Schatzes infolge des Grabens für die Herstellung einer Grube. Andererseits wird bei obiger Annahme (sc. der Determination) die Natur des Möglichen jenen Dingen abgesprochen, von welchen jene Mitteilung gilt; dann aber wäre nicht nur unsere Willensfreiheit beseitigt, sondern auch die Natur des Möglichen überhaupt, wie wir vorausschickten, das wäre aber gänzlich absurd. Bestreiten wir indes, dass jene Dinge determiniert und emaniert sind, so können wir für jene Mitteilung keinen Grund angeben, während andererseits doch erwiesen ist, dass es für jene Dinge tatsächlich eine Determination und Emanation gibt.

Wir behaupten nun: Da doch einerseits in zweifelsfreier Weise erwiesen ist, dass jene Dinge insofern determiniert und emaniert sind, als es von ihrer Entstehung vor ihrem Eintreffen ein Wissen gibt, und die Sinne ihre Determination durch die Himmelskörper offenbaren und andererseits nicht minder klargestellt ist, dass sie von seiten des ihnen anhaftenden Möglichkeitscharakters nicht determiniert und nicht emaniert sind, so müssen jene Ereignisse teils determiniert und emaniert sein, teils vom Gegenteile betroffen werden. Was nun ihre Determination und Emanation betrifft, so wurde diese bereits im Vorhergehenden erwiesen, d. h. dass sie aus den Himmelskörpern in determinierter Form emanieren. Was jedoch die durch die ihnen anhaftende Möglichkeitsnatur bedingte Freiheit von emanierter Determination betrifft, so geht diese auf unseren Intellekt

und unsere Willensfreiheit zurück, denn Intellekt und Willensfreiheit können uns zu Handlungen veranlassen, die nicht von seiten der Himmelskörper determiniert sind. In Wahrheit verhält es sich nun bei der Emanation der menschlichen Begebenheiten aus den Himmelskörpern folgendermassen[1]): Die Himmels-

---

[1]) Eine informierende Einleitung in das Wesen und die Geschichte der Astrologie bietet neben Pfaff auch Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie, Leipzig, 1857. Als grundlegende Quellen nennt Uhlemann (S. 53) folgende Werke: Ptolemaei Τετράβιβλος σύνταξις μαθηματική. Bas. 1553. Vett. Val. Ἀστρολογικὰι ἀνθολογίαι. Pauli Alexandrini Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν, Ed. cum vers. lat. Schato Viteb. 1586. Firmici libri VIII matheseos. Manilii Astronomicum ad Caesarem Augustum. Wichtig für die Ausführungen des Gersonides z. St. sind besonders die Auszüge aus dem genannten Werke des Ptolemaeus: „Es steht fest, dass sich vom Himmel aus ein gewisser Einfluss auf das, was auf Erden ist, geltend macht; namentlich auf die beiden ersten Elemente: Feuer und Luft. Durch die Sonne und ihren Wechsel werden die Jahreszeiten hervorgebracht, von welchen die Erzeugung der Tiere, die Fruchtbarkeit der Pflanzen und die Veränderung der Körper überhaupt abhängig ist. Ebenso wird der Einfluss des Mondes deutlich an Tieren und Pflanzen wahrgenommen; auch das Anschwellen der Flüsse, Ebbe und Flut sind von ihm abhängig, und das Gedeihen der Pflanzen hängt mit ihm zusammen. Ebenso zeigt sich die Wirkung der Fixsterne und Planeten auf Hitze und Schnee; auch bringt das Zusammentreffen derselben verschiedene Wirkungen hervor, wenn auch die Kraft der Sonne am meisten dabei sich geltend macht. Die Wirkungen des Mondes sind ebenso auffällig, wie sich dies bei dessen Veränderungen wahrnehmen lässt. Die übrigen Sterne haben grössere Bahnen; daher sind auch ihre Wirkungen dunkler und schwieriger zu erkennen, da sie bald erscheinen, bald wieder verschwinden. Dennoch ist zu bemerken, dass die Bewegungen der Gestirne für Entwickelung und Vollendung wirksam sind . . . deshalb ist auch ein Einfluss der Gestirne auf Temperament und Sitten nicht unmöglich. Indessen ist die Berechnung selbst eine sehr schwierige Sache und es würde ungerecht sein, einer Kunst diejenigen Irrtümer beimessen zu wollen, welche von denen begangen und veranlasst werden, die sie zu verstehen vorgeben. . . Es ist aber unrecht, deshalb die Kunst zu verachten, da sich ja selbst tüchtige Kenner der Natur oft täuschen können und in der Astrologie Vieles auf blossen Vermutungen beruht. Auch lässt sich zur Entschuldigung der vorkommenden Irrtümer anführen, dass die Zusammenstellung der Gestirne nie ganz in der Folgezeit übereinstimmt, d. h. dass sich nie genau dieselbe Constellation wiederholt. Nach langen Zwischenräumen

körper erhalten die sublunarischen Existenzen (sc. in ihrem Gleichgewichte), sobald das eine Extrem das andere überragt. Es sind nämlich einerseits die Aspekte der einzelnen Sterne von einander verschieden: Ist etwa die Sonne auf der Nordseite, so hat die Natur der Luft und des Feuers dortselbst in den einfachen und zusammengesetzten Körpern das Uebergewicht; ist sie auf der Südseite, so hat die Natur des Wassers und der Erde das Uebergewicht in den einfachen und zusammengesetzten Körpern auf der Nordseite. Andererseits sind die Sterne selbst von einander verschieden, wie wenn etwa der Mars der Natur des Feuers das Uebergewicht verleiht, der Mond der Natur des Wassers. Durch diese Gegensätze entstehen jedoch auf die Temperamente der einzelnen Menschen und deren Eigenschaften und Charakteranlagen [bestimmte] Einwirkungen. Dann aber ergibt sich, dass die Himmelskörper je nach ihren Aspekten den Menschen nach einer bestimmten Charakteranlage hinleiten, und auf dem entgegengesetzten Aspekte nach

---

können sie wieder mehr oder weniger übereinstimmen, aber gänzlich niemals. Wenigstens in einer für den Menschen fasslichen Zeit kann die Stellung der Sterne nicht wieder dieselbe werden und also ebensowenig auch die Beschaffenheit der Erde. Die Unähnlichkeit der verglichenen Beispiele muss also auch Irrtümer in die Vorhersagungen bringen.“ Der Tierkreis wurde in 4 Trigone eingeteilt (vergl. Uhlemann, a. a. O. S. 67, Pfaff, a. a. O. S. 111; auch diese Darlegungen gehen auf Ptolemaeus a. a. O. (I, 17) zurück): 1) das feurige (igneum trigonum), 2) das irdische (trigonum terreum), 3) das luftige (trigonum aëreum) 4) das wässerige. Im ersten Trigon ist die Sonne und der Jupiter, im zweiten Mond und Venus, im dritten Saturn und Merkur; im vierten der Mars. Ueber die natürliche Beschaffenheit und Einflüsse der Planeten findet sich folgendes (Uhlemann a. a. O.): Mars ist heiss und trocken, zornig und heftig. Die Sonne ist feurig, heiss und trocken, aber gemässigt. Der Mond ist kalt und feucht ... vergl. Averroes destr. destr. l. c. Aehnliche Darlegungen, nur ausführlicher, begegnen uns bei Kepler, Calendaria et opuscula astrologia, ed. Frisch, Bd. I, S. 292 ff., 440 ff., 552 ff. Ganz besonders instruktiv sind: Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, c. 6, 7, Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, S. 113 ff., Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, cap. 7, Weber, Die Literatur der Babylonier u. Assyrer, S. 194 ff. Ideler, Ueber den Ursprung des Tierkreises, S. 18 ff. Steinschneider in der ZDMG, Bd. 18, S. 118 ff., Boll, Sphära, 412 ff.

der entgegengesetzten Seite. So verhält es sich auch mit den verschiedenen Begebenheiten, die sich aus ihnen ableiten. Ebenso muss aus der Verschiedenheit der Sterne selbst eine derartige Verschiedenheit entstehen, dass die einen den Menschen zu der einen Eigenschaft, die anderen zu der entgegengesetzten hinleiten, die einen zu der einen Begebenheit, die anderen zu der entgegengesetzten. Da es nun hiernach vorkommt, dass manche Menschen böse sind und[1]) manche auch Böses trifft, so hat uns Gott in providentieller Art mit einem Verstande ausgerüstet, mittels dessen wir zu dem gelangen können, was nicht von seiten der Himmelskörper determiniert ist; dadurch aber können wir die in den menschlichen Ereignissen hervortretenden Fehler so weit wie möglich korrigieren.

Durch diese Art der Providenz, welche von den Himmelskörpern auf die Menschen ausgeübt wird, werden diese vor zahlreichen ihnen zugedachten Uebeln bewahrt. So kommt es, dass das Trachten böser Menschen, andere zu töten und zu beschädigen, nur selten gelingt, obgleich sie mit den entsprechenden Absichten auf jene (sc. verbrecherische) Taten losschreiten. Wäre jedoch eine derartige Providenz nicht vorhanden, so würde ihre Tätigkeit in den meisten Fällen ebenso gelingen wie alle übrigen Arbeiten, wenn sie mit den entsprechenden Absichten unternommen werden. So gelingt beispielsweise dem Zimmermanne meistenteils seine Arbeit für die einzelnen Dinge, die er unternimmt, während dem Mörder der Mord nur selten glückt. Durch diese Vorsehung erhält sich auch die staatliche Genossenschaft; wenden sich doch die Menschen kraft der aus den Himmelskörpern emanierenden Ordnung teils der einen, teils der anderen Beschäftigung zu. Auf diese Art gelangen dann die verschiedenen Berufe in einer viel besseren Art zur Vollendung, als Plato in seiner „Republik“ annimmt[2]); denn auf diese Weise wird kein

[1]) Nach Ps und Pm: ושישיגו קצתם רעות.

[2]) Gersonides bezieht sich offenbar auf Rep. IV,1 (419)ff.; hierzu bemerkt v. Kirchmann: „Der wahre Gedanke Platos geht auch, wie das spätere ergibt, darauf hinaus, dass alle Bürger seines Staates glücklich werden sollen, aber dieses Glück des einzelnen solle seine Schranken finden an dem Glück der anderen, und dieses Glück soll nicht in einem sinnlichen und schwelgenden Wohlwollen bestehen, sondern darin, dass jeder die ihm in dem Staate zugefallene Aufgabe er-

Beruf an seiner Existenz gehindert, ohne dass wir seinem Inhaber erst gebieten müssten, sein Streben nach menschlicher Glückseligkeit zu mässigen.[1]) Dass nun kein Beruf hierdurch an seiner Existenz gehindert wird, ist klar. Die Aspekte nämlich, aus welchen der Beruf entsteht, sind sehr zahlreich, das erhellt aus dem geringen Masse unserer Kenntnisse in der Astrologie; daher kommt es, dass an einzelnen Plätzen viele Menschen erstehen, die sich den einzelnen Berufen zuwenden. Nun könnte freilich kraft der aus dem Intellekte fliessenden Willensfreiheit diese Ordnung gestört werden; indessen ist dies nur selten der Fall. Durch jene Ordnung wird ihnen die Sehnsucht nach dem zugeeignet, was jene Ordnung beschliesst. Mithin lassen sie nicht die eine Arbeit zu gunsten einer anderen liegen; so sehen wir nicht, dass die Vertreter geringwertiger und verächtlicher Arbeiten auf diese zu gunsten einer anderen Arbeit verzichten, obgleich auch sie die Anlage besitzen, sich jenen anderen Arbeiten zuzuwenden; ja es scheint sogar, dass sie nach ihrem Eintritt in das Studium der geringwertigen und verächtlichen Arbeiten diese den gewählteren Arbeiten vorziehen. Tun sie es dennoch, so geschieht es nur wegen ihres Hanges nach menschlicher Glückseligkeit; Menschen mit solchen Gepflogenheiten sind jedoch selten. Aber auch wenn wir zugeben, dass die Willensfreiheit den Menschen zu einem anderen Berufe hintreibt, so ist dies selten, und deshalb ist es nicht unmöglich, dass die für den Staat erforderlichen Arbeiten geleistet werden, da doch ihr Vorhandensein durch die aus den sehr zahlreichen Himmelskörpern emanierende Ordnung bedingt ist, wie vorausgeschickt wurde. Aus dem gleichen von uns erwähnten Grunde trifft jene Mitteilung im Gegensatze zu den übrigen Lebewesen nur den Menschen, weil nur seine Begebenheiten aus den Himmelskörpern

---

fülle, woraus von selbst auch der entsprechende Lohn und Anteil an Glück ihm zufallen werden." Diese Ansicht sucht nun Gersonides durch seine Providenztheorie zu entkräften, die ein seltsames Gemisch von mythologischen, religiösen und metaphysischen Gedanken bildet. Mythologisch sind die astrologischen Einschläge, religiös ist die Anschauung, dass alle Gestirnkonstellationen von Gott als dem obersten, sittlichen Zwecke dirigiert werden, metaphysisch ist der aristotelische Gedanke von der Sehnsucht sublunarischer Gebilde nach den Umschwüngen und Bewegungen der obersten Sphäre. Vergl. Maimuni, Maamar Ha-Jichud, ed. Steinschneider, S. 7 ff, Guide II, 57 ff. [1]) O und Ps: להתרשל, O marg. להתבטל.

emanieren, nicht die der übrigen Lebewesen, es sei denn kraft ihres Verhältnisses zum Menschen. Aus eben demselben Grunde vermute ich, dass unsere Weisen übereinstimmend nur die menschlichen Ereignisse aus der Gestirnkonstellation ableiten, nicht die des Tieres. Daher sagen sie im ersten Abschnitte von Baba Kama (2 b): „Der Mensch hat „Massol" (sc. einen Stern)[1]), denn bei ihm heisst es: כי יגח, beim Tiere jedoch, das keinen Stern hat, heisst es: כי יגוף."

Dritter Abschnitt.

Haben wir nun erwiesen, für welche Dinge die Mitteilung durch Traum, Zauberei und Prophetie in Frage kommt, auf welche Weise sie (sc. die Dinge) determiniert und emaniert sind, so müssen wir nunmehr untersuchen, wer der Urheber einer solchen Mitteilung ist[2]).

Wir behaupten: Es scheint doch, dass der aktive Intellekt selbst der Urheber dieser Mitteilung ist, seine Existenz ist ja im Vorhergehenden erwiesen. Die Mitteilung muss doch von dem Urheber der Ordnung in jenen Dingen herrühren, für welche die Mitteilung gilt. Dies erhellt etwa aus eben derselben Erörterung, die wir im ersten Abschnitte unseres Buches gaben, dass uns nämlich der aktive Intellekt die Intelligibilia der sublunarischen Dinge zueigne. Da nun er-

[1]) Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 316. Guide II, 84 ff.

[2]) In den folgenden Diskussionen bemüht sich Gersonides, den aktiven Intellekt als den Urheber aller Zukunftsmitteilung zu erweisen. Dabei tritt trotz aller Subtilität in dem Raisonnement die systematische Kraft Lewi's deutlich hervor. Als Vertreter der materialen ethischen Teleologie kann Gersonides nicht zugeben, daß die astrologischen Motive eine selbstgenugsame Erzeugungskraft besitzen. Vielmehr können sie nur als Organe einer höheren Instanz figurieren. Damit hat aber Gersonides in gewissem Sinne eine Idealisierung und Ethisierung der Astrologie vollzogen. In dieser Hinsicht kann eine Verwandtschaft mit Kepler nicht bestritten werden. Nur ist freilich der Ausgangspunkt beider Denker verschieden. Kepler kommt von Plato aus zu seiner Idealisierung, Gersonides jedoch vom Monotheismus seiner Religion — Beweis genug, wie die systematische Einheit den Gemeinschaftsnenner beider Geistesrichtungen bildet. (Vergl. Averrois paraph. l. c.). — Zu den folgenden Ausführungen vergleiche den sechsten und siebenten Abschnitt des ersten Buches, S. 66 ff.

wiesen wurde, dass der Urheber der Ordnung jener Dinge, für welche eine Mitteilung durch Traum, Zauberei und Prophetie in Betracht kommt, in den Himmelskörpern zu suchen ist, da ferner im Vorhergehenden erwiesen wurde, dass die Himmelskörper auf der Stufe eines Organs für den aktiven Intellekt insofern stehen, als sie die Mischung der Dinge ausführen, so muss es sich ebenso in bezug auf die Ordnung verhalten, die in den Ereignissen zutage tritt. Unter diesen Umständen muss der Urheber der Ordnung der aktive Intellekt sein, also muss der aktive Intellekt auch jene Kenntnis (sc. von der Zukunft) bewirken, sei es durch einen Mittler oder ohne einen solchen.

Es erhellt ferner aus verschiedenen Gesichtspunkten, dass der aktive Intellekt das Agens der Ordnung in jenen Dingen ist.

Erstens. Da doch die Ordnung jener Dinge, für welche die Mitteilung gilt, nach dem Vorausgeschickten als Vorsehung für die menschlichen Individuen dient, da ferner der aktive Intellekt es ist, der auf den Menschen Bedacht nimmt, ihn soviel als möglich dadurch behütet, dass er ihn mit Gliedern und Seelenkräften ausstattet, die ihn so lange als möglich erhalten, wie dies in der Physik [1]) erwiesen wurde, so muss diese Ordnung von dem aktiven Intellekt abgeleitet sein, da sie doch

---

[1]) Unter מבעיות — Physik — sind zweifellos alle physikalischen Schriften, nicht nur die 8 Bücher der eigentlichen Physik (φυσικὴ ἀκρόασις), zu verstehen (vergl. Prantl, Aristoteles' acht Bücher Physik, S. 3 ff., Steinschneider, H. Ue. I, S. 108, Anm. 1, S. 269), dann aber ergeben sich die Belegstellen für die in Frage stehende Zwecktheorie ohne weiteres (Vergl. Bd. I, S. 78, 119 und 121 mit Anm. u. a. St.). Es scheint übrigens nicht ausgeschlossen, daß die in der eigentlichen Physik besprochenen Hauptprinzipien auch literarisch eine Einheit bildeten; darauf deutet die Stelle aus Phys. 257b: τοῦτο γὰρ δέδειχται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως, das von Prantl übersetzt wird: „denn dies ist oben in den allgemeinen Büchern über die Natur [VI, 4] gezeigt worden." Dazu vergleiche das מאמר הכוללים bei Lewi, Abschn. 1, Ende, ferner Steinschneider, Alfarâbi, S. 130: „Die in der Physik vorkommenden Gegenstände werden hier genannt: die allgemeinen Prinzipien (المبادى), und was ihnen nahe kommt, als Beispiel dient das Nichtsein (عدم), ferner die „Successoren" (توالى) der Prinzipien und die ihnen ähnlichen (مشاكلة) . . ." vergl. Munk, Mélanges II, 437, Anm. 1. Vergl. S. 4, Anm. 3 uns. Buches.

dem Menschen für eben denselben Zweck dient, den der aktive Intellekt für ihn erstrebt, nämlich für die Providenz; nun erfordert aber der eine Zweck einer Sache einen Urheber, das ist selbstverständlich.

Zweitens. Da doch jene Dinge zu derselben Kategorie gehören, welche der aktive Intellekt bewirkt, da ferner in ihr (sc. der Kategorie) dasjenige enthalten ist, was in ihr durch die allgemeine und spezielle Natur determiniert und bestimmt ist — bewirkt er doch das Wesen, aus welchem die in ihr (sc. der Kategorie) enthaltenen Dinge determiniert und abgeleitet werden kraft der allgemeinen Natur, und bewirkt er doch ferner auch die spezifische Mischung durch Vermittelung der Himmelskörper und des Samens, aus welchem die meisten in ihr enthaltenen Akzidenzien[1]) entstehen — so muss auch alles übrige in ihm an emanierten Akzidenzien Existierende aus dem aktiven Intellekt abgeleitet sein, sonst könnte man schwerlich ein Motiv dafür angeben, weshalb nicht der aktive Intellekt imstande sei, dem Menschen jene Begebenheiten zu vermitteln, auf welche sich die Mitteilung bezieht; gibt er ihm doch seine entsprechende Existenz und viele seiner Akzidenzien. Und ferner: Wäre dem so (sc. dass der aktive Intellekt nicht als Agens der Begebenheiten in Frage kommt), so gäbe es zwei Urheber für ein und dieselbe Sache, der eine würde sein Wesen und einige seiner Attribute bewirken, der andere die übrigen Attribute, dann aber gäbe es für ein und dasselbe Affizierte zwei Naturen, eine Natur, die die Wirkung des einen Urhebers empfängt und eine, die die des zweiten Urhebers empfängt, das ist jedoch absurd. Ferner: Man findet doch, dass die Mitteilung zuweilen gleichzeitig von Begebenheiten, deren Ordnung zu einer spezifischen Mischung im Verhältnis steht und den übrigen Begebenheiten gilt. Da nun die Mitteilung von einem Agens ausgehen muss, weil sie doch selbst eine einzige ist, und da ferner das Agens der Mitteilung auch das Agens für die Ordnung der erwähnten Dinge bildet, so muss offenbar das Agens für die Ordnung der Dinge ein numerisch eines sein; dann aber muss auch das Agens für die Begebenheiten von seiten der

[1]) S. I Bd., S. 77 ff.; bes. S. 87 ff. Dieterici, Anthropologie, S. 67.

Mischung auch diese Begebenheiten bewirken. Da nun der aktive Intellekt das Agens für die Ordnung der „Mischungsbegebenheiten“ — wie vorausgeschickt wurde — ist, so muss offenbar der aktive Intellekt das Agens für jene anderen Begebenheiten bilden, auf die sich die Mitteilung bezieht. Und ferner: Die Mitteilung gilt manchmal gleichzeitig für die Entstehung individueller Substanzen und hier in Rede stehender Zufälle[1]), wie etwa der Zauberer oder der Prophet mitteilt, dass ein

---

[1]) Ueber den Begriff des Zufalls bei Aristoteles siehe besonders Physik II, 5 ff. Vergl. besonders 197 a: δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκα τοῦ. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας. „Also ist klar, dass der Zufall folgendes ist: eine bloss je nach Vorkommnis seiende Ursache bei demjenigen, was unter dem um eines Zweckes willen Geschehenden in Bezug auf eine Vornahme geschieht; — darum sind auch Denktätigkeit und Zufall immer bei dem nämlichen Ereignisse beisammen, denn Vornahme ist nicht ohne Denktätigkeit.“ Ferner: „Dass nun die Ursachen, durch welche das Zufällige geschieht, unbestimmbar sind, ist ganz notwendig, und daher scheint auch der Zufall ein unbestimmbares Ding und dem Menschen unklar zu sein, und andrerseits könnte es scheinen, dass nichts zufällig geschehe; denn alle diese Aussprüche sind richtig, weil sie ihren guten Grund haben.“ Ferner: „Und auch das ist richtig, wenn man sagt, der Zufall sei etwas Widervernünftiges, denn die vernünftige Begründung betrifft das immer oder meistenteils Seiende, der Zufall aber gehört zu demjenigen. was im Widerspruche mit diesem geschieht; demnach ist, da die auf solche Weise wirkenden Ursachen unbestimmbar sind, der Zufall ebenfalls ein unbestimmbares . . . Den Ausdruck „guter Zufall“ aber gebraucht man, wann etwas Gutes sich ergeben hat, und „schlimmer Zufall“, wann etwas Schlimmes, hingegen „Glücksfall“ und „Unglücksfall“, wann solches eine bedeutende Grösse hat . . . Also beides, sowohl der Zufall als auch das grundlos von selbst Eintretende (καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον) sind — wie gesagt — je nach Vorkommnis seiende Ursachen bei demjenigen, was die Möglichkeit des Geschehens nicht schlechthin an und für sich, und nicht meistenteils hat, und zwar unter diesem bei dem, was um eines Zweckes willen geschieht. Die beiden unterscheiden sich aber von einander dadurch, dass das grundlos von selbst Eintretende der weitere Begriff ist, denn alles Zufällige ist ein grundlos von selbst Eintretendes, aber nicht alles grundlos von selbst Eintretende ist ein Zufälliges. Nämlich Zufall und Zufälliges ist nur bei demjenigen, an welchem auch das Glücklichsein und überhaupt ein Handeln sich findet . . . Am wenigsten aber hat das

Mann, mit einer bestimmten Eigenschaft ausgerüstet, auftreten wird, der eine bestimmte Begebenheit hervorruft, oder dem ein

---

Zufällige mit dem von Natur aus Geschehenden zu schaffen, denn wann etwas im Widerspruche mit der Natur geschieht (sc. also nicht teleologisch), dann sagen wir nicht, es sei zufällig, sondern, es sei grundlos von selbst geschehen; es ist aber dies auch etwas Verschiedenes, denn von jenem ist die Ursache ausserhalb seiner selbst, von dem von Natur aus Geschehenden aber innerhalb seiner selbst. — Was also nun das grundlos von selbst Eintretende sei und was der Zufall, haben wir hiermit angegeben, sowie auch, worin sich beide von einander unterscheiden. Nach der Auffassungsweise der Ursache gehört jedes von beiden zu demjenigen, woher der Anfang der Bewegung ausgeht; denn immer ist entweder etwas von dem von Natur aus Seienden oder etwas von dem durch Denktätigkeit Geschehenden dabei die Ursache; die Anzahl von diesem aber ist unbestimmbar. Da aber das grundlos von selbst Eintretende und der Zufall Ursachen von solchem sind, von welchem auch entweder ein Gedanke oder die Natur Ursache sein könnte, nämlich jene ersteren es dann sind, wann etwas bloss je nach Vorkommnis Ursache von eben solchem wird, und da ferner Nichts bloss je Vorkommendes ursprünglicher ist, als das an und für sich Seiende, so ist klar, dass auch die bloss je nach Vorkommnis seiende Ursache nicht ursprünglicher ist, als die an und für sich seiende; also ist das grundlos von selbst Eintretende, und der Zufall abgeleiteter, als der Gedanke und die Natur, so dass notwendig, wenn auch das grundlos von selbst Eintretende auch noch so sehr Ursache des Himmels wäre, doch noch ursprünglicher ein Gedanke und Natur (νοῦς καὶ φύσις) Ursache sein müsste, sowohl von vielem anderen als auch insbesondere von dem Universum" (Prantl). S. Dieterici, Alfarâbi, 106 (173).

Aus diesen Worten tritt die auffallende Aehnlichkeit mit den Ausführungen des Gersonides unmittelbar hervor. Hier wie dort bleibt der mythologische Zufall als logische Möglichkeit bestehen, und hier wie dort bildet das „Zufällige" nur einen Spezialfall der psychologischen oder allgemeinen Teleologie. Aber auch der Superiorität des teleologischen Moments, dem αὐτόματον καὶ τύχη sich fügen müssen, ist schon bei Aristoteles gebührend Rechnung getragen. Bedenkt man ferner, dass nach Metaphys. λ,8 der siderische Einfluss auf das Sublunarische mit aller Bestimmtheit behauptet wird, so konnte Gersonides auch nicht einen Augenblick daran zweifeln, dass er sich mit seiner Rezeption der Astrologie in gut aristotelischen Bahnen bewege (vergl. auch Siebeck, Aristoteles, S. 49: Auch der sehr nachhaltige Glaube, dass die Gestirne den Wechsel der Dinge regieren, hat für das Abendland seine Wurzel in der Lehre des Aristoteles von dem Einflusse des Fixstern- und Planetenhimmels auf die sublunarische Welt). S. Steinschneider, Alfarâbi, S. 75.

bestimmtes Ereignis zustösst; dies beweist, dass in dem Agens der Substanzen auch das Agens der Akzidenzien zu suchen ist. Da aber das Agens der Substanzen der aktive Intellekt ist, so muss es offenbar für die Ordnung der emanierten (akzidentellen) Begebenheiten der aktive Intellekt sein. Ferner: Das Agens, das die Ordnung der Begebenheiten bewirkt, muss diese so vollkommen kennen, dass hierdurch die Ordnung in vollkommenster Art auf den beabsichtigten Zweck losschreitet, d. h. auf die möglichst vollkommene Providenz der einzelnen Menschen. Nun kann aber von einem vollständigen Wissen der Dinge nicht gesprochen werden, so lange man ihr Wesen nicht kennt, denn es ist offenbar selbstverständlich, dass die Attribute einer Sache nicht völlig bekannt werden, so lange man nicht das ihr zukommende Wesen kennt. Dann aber ist klar, dass das Agens der jenen Begebenheiten innewohnenden Ordnung auch vom Wesen des Menschen Kenntnis haben muss. Da nun auch der aktive Intellekt ein Wissen von seinem Wesen hat, so muss das Agens dieser Ordnung entweder der aktive Intellekt selbst sein, oder es muss (sc. bei der Annahme von zwei Agenzien, (s. Anf. des 3. Absch.) das eine Agens die fortschreitende Vollendung und Form gegenüber dem andern bedeuten, da sie doch übereinstimmend von dem Wesen der Dinge als den Subjekten jener Begebenheiten Kenntnis haben, auf die sich die Mitteilung bezieht. Nehmen wir nun an, der aktive Intellekt bilde die fortschreitende Vollendung und Form gegenüber jenem Intellekte, so muss er auch von der Ordnung in der Seele dieses jene Ordnung bewirkenden Intellekts Kenntnis haben, hat sich doch das Wissen, sofern es die fortschreitende Stufe und Vollendung einer Sache bildet, unbedingt auf die Kenntnis jener Sache zu erstrecken, für welche es eben die Form und Vollendung bildet, wie ja auch die Kenntnis der Form in der Komposition des Hauses eine Kenntnis vom Wesen der Balken, Ziegel und Steine als dem Kompositionsmateriale voraussetzt. Ueberhaupt gilt: Die Stufe fortschreitender Formvollendung kann nicht von der ihr entsprechenden hylischen Stufe isoliert werden, also muss der aktive Intellekt alle Kenntnisse jenes Intellekts besitzen, dem gegenüber er die Stufe[1]) der Formvollen-

[1]) So nach Ps und Pm, R und L; bei O fälschlich: במדרגת היולי.

dung bildet. Hat aber der aktive Intellekt von der Ordnung jener Begebenheiten Kenntnis, so brauchen wir auch ausser ihm kein anderes Agens für jene Ordnung einzuführen; es kann auch nicht angenommen werden, dass das Agens dieser Ordnung ein anderer Intellekt als der aktive ist, sonst müsste man ja fragen: Weshalb ist der aktive Intellekt ausserstande, die Ordnung zu bewirken, da er sie doch kennt?[1]) Wird jedoch angenommen, dass der andere Intellekt den Weg der Formvollendung gegenüber dem aktiven Intellekte beschreitet, so lässt sich aus eben demselben voraufgegangenen Kommentar erweisen, dass der andere Intellekt mit jenem identisch ist, der das Agens für die durch den aktiven Intellekt entstandenen Dinge ist, er würde also alle sublunarischen Dinge bewirken und uns in den Besitz ihrer Intelligibilia bringen — obgleich diese Annahme offenbar absurd ist. Würde nämlich dieser Intellekt den Weg der Formvollendung gegenüber dem aktiven Intellekte beschreiten — besitzt er doch nicht nur das Wissen des aktiven Intellekts, sondern noch ausserdem die den Begebenheiten innewohnende Ordnung — so würde die den (akzidentellen) Begebenheiten eigene Ordnung den Weg der Formvollendung gegenüber ihrer entsprechenden substantialen Ordnung betreten, also würden die Akzidenzien den Weg der Formvollendung gegenüber den Substanzen beschreiten, das ist jedoch offenbarer Unsinn. Mithin muss das Agens für die Ordnung der (akzidentellen) Begebenheiten der aktive Intellekt sein, dann aber muss es auch der aktive Intellekt sein, der jenes Wissen bewirkt, das uns in bezug auf jene Begebenheiten durch Traum, Zauberei und Prophetie zuteil wird, nur bleibt noch zweifelhaft, ob er es durch Vermittelung oder ohne Vermittelung bewirkt, bezw. durch eine partielle Vermittelung oder eine nichtpartielle; das wollen wir jedoch nachher untersuchen. Uebrigens ergibt sich auch von anderer Seite, dass der aktive Intellekt es ist, der die Mitteilung über eintretende Ereignisse in uns realisiert, denn es muss doch das für einen Einzigen Vollkommenheit bewirkende Agens selbst ein numerisch

---

[1]) Ueber die Reziprozität zwischen Erkennen und Entstehen s. Bd. I, S. 84, Anm. 1, ferner Endnote A, S. 234ff.

Eines sein. Ist dies nun richtig und bildet die sich im hylischen Intellekte realisierende Mitteilung dessen[1]) Vollendung, bedenkt man ferner, dass es dann zwei Arten von Mitteilungen gäbe: eine für die Intelligibilien und die andere für die Akzidenzien, so müssen die beiden (Arten von) Mitteilungen aus einem einzigen Intellekte stammen, sonst wäre ja der hyl. Intellekt ein zweifacher: das eine Mal von dem einen Intellekte affiziert, das zweite Mal von dem anderen. Ist aber der hylische Intellekt ein Zweifaches, so kann der Mensch kein numerisch Eines sein; denn die Einheit existiert nur durch die Form, und ist die Form keine numerische Einheit, so kann auch der Träger einer Form keine numerische Einheit sein, das ist also gänzlich absurd. Mithin ist klar, dass es der aktive Intellekt ist, der beide Mitteilungen in uns realisiert.

Vierter Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob eine solche Mitteilung auch von spekulativen Dingen gilt. Die Untersuchung erstreckt sich auf zweierlei: Erstens: Ist bei einer derartigen Mitteilung die Realisierung ohne Angabe ihrer Ursachen möglich, wie dies bei den anderen Dingen der Fall ist, soweit sie durch Traum, Zauberei oder Prophetie erschlossen werden? Bei ihnen nämlich geschieht es ohne Angabe ihrer Ursachen. Zweitens: Ist die Realisierung einer derartigen Mitteilung mit Angabe der Gründe möglich?

Wir behaupten: Es lässt sich denken, dass es möglich ist. Wir finden nämlich, dass in der Medizin zahlreiche Intelligibilia im Schlafe ohne Angabe ihrer Ursachen erschlossen werden; so erzählen wenigstens die Aerzte, und viele solcher Nachrichten finden sich bei Galen und Ibn Zohr.[2]) Auch in

---

[1]) So nach Ps, Pm, R, L; O hat שלמות לנו; auch diese Lesart gibt einen guten Sinn. Zur Sache: Averrois paraphrasis, S. 202.

[2]) Vergl. hierzu Steinschneider, H. Ue. II, 748: „Zohr (ibn) vulgo Avenzoar, ist der Name einer spanischen, muhammedanischen Familie (nicht einer jüdischen, wie man noch heute in einigen Werken liest), die eine Reihe von Aerzten aufzuweisen hat, unter denen uns insbesondere abu Merwan (vulgo Abumeron, Abhomeron) b. Abd al-Mâlik (gest. in Sevilla 1162) interessiert, da fast alle ins Hebräische

meiner Zeit wurde jemandem im Traume geboten, er solle gegen seine Krankheit ein bestimmtes Arzneimittel nehmen, er aber kannte weder das Mittel noch seine Natur. Da ihm aber die Aerzte, die er befragte, erklärten, dass das Mittel, soweit sich aus ihren Büchern ersehen liess, ungefährlich sei, nahm er es ein und genas. Indessen scheint die Realisierung einer derartigen Mitteilung von spekulativen Dingen ohne gleichzeitige Angabe ihrer Ursachen doch nicht möglich zu sein. Ein derartiges Wissen wäre nämlich mit dem wahren Wissen nur namensgleich, also eine Vermutung, aber kein Wissen, denn die Definition des wahren Wissens besteht darin, dass wir eine Sache nach ihren in ihr enthaltenen Ursachen erkennen[1]). Dadurch wird auch die allgemeine Ansicht unserer Thoragelehrten beseitigt, dass die Propheten die sekundären Intelligibilien unmittelbar besitzen, ohne voraufgegangene Kenntnisnahme[2]) der primären Intelligibilien, wohl aber ständen sie alle

---

übersetzten Schriften, welche ibn Zohr als Vf. nennen, ihm angehören." Vergl. Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte, S. 88 ff., Steinschneider in Virchows Archiv 1873, S. 109 ff. Leclerc, Hist. II, 82.

[1]) Vergl. hierzu Anal. post I, cap. 9, 13, 33. II, 2, 8, 10, 16. Vergl. auch I, 14: „denn das Wichtigste im Wissen ist die Erforschung des Warum." I, 31: „Das Allgemeine ist wertvoller, weil es die Ursache offenbart und deshalb ist das allgemeine Wissen solcher Dinge, deren Ursache in einem Andern enthalten ist, wertvoller als die sinnliche Wahrnehmung derselben oder das Denken derselben."

[2]) O, R, L: מושכלות הראשונות, Ps, Pm: מושכלות. — Ueber das Verhältnis zwischen Gelehrten und Propheten s. Bd. I, S. 5 ff. Aehnliche Ausführungen finden sich bei Averroes, Hauptl. S. 280. Siehe besonders folgende Stelle: „Es zweifelt keiner daran, dass es unter den Israeliten viele Gelehrte gab, was aus ihren Schriften, die man dem Salomon zuspricht, ersichtlich ist. In dem Volke der Offenbarung, nämlich dem Propheten, hörte die Gelehrsamkeit nimmer auf. Aus diesem Grunde ist es ein durchaus wahres Wort, das besagt: Jeder Prophet ist ein Weiser, aber nicht jeder Weiser ein Prophet." — In bezug auf den Ausdruck „primäre Intelligibilien" muss hier ausdrücklich festgestellt werden, dass es sich sowohl bei Gersonides als auch bei Averroes — ganz im Sinne der Analytiken — im allgemeinen weniger um feststehende oberste Prinzipien handelt, sondern mehr um die jeweiligen obersten Gattungsbegriffe, als deren Spezialfall der Problemgegenstand erscheint. Vergl. besonders Anal. post. I, 28: „Die Wissenschaft ist eine, wenn sie eine Gattung zum Gegenstande hat

(sc. die sekundären Intelligibilien) für sie auf der Stufe der primären. Träfe dies zu, so wäre ja die Wissenschaft der Propheten in bezug auf die sublunarischen Dinge geringwertiger als die der Gelehrten; tatsächlich haben sie jedoch von den sekundären Intelligibilien kein Wissen, sondern nur eine Vermutung. Und ferner: Wäre es die Weise des aktiven Intellekts, ohne Angabe der Gründe jene Kenntnis dem hylischen Intellekte zu übermitteln, so wäre er nicht auf die Sinne für den Erwerb der Intelligibilien angewiesen, und ebenso wäre es sinnlos, sich mit der Zurüstung des Beweises abzugeben, das ist offenbar alles absurd. Uebrigens hat Averroes[1]) zwei Argumente

---

und ihr Inhalt sich aus den obersten Grundsätzen derselben zusammensetzt und die Teile und Zustände dieser, soweit sie zum An-sich gehören, behandelt . . . ." Die „obersten Grundsätze" sind also relativen Charakters, von einer dogmatischen Fixierung ist nicht die Rede, sie scheinen von Fall zu Fall gesucht und methodisch ermittelt zu werden. Wer dächte hierbei nicht an den platonischen Gedanken der ewigen Rechenschaftsablegung, die sich nicht in konstanten Grundsätzen, sondern in der stetigen Aufgabe des Grundsetzens erfüllt! Indessen spricht schon die Pluralität gegen eine solche Auffassung. Gewiss gibt es auch im Sinne platonischer Begriffsbildung Einzelwissenschaften und Einzelideen. Aber all diese Einzelaufgaben finden ihre Einheit und Zusammenschliessung in dem ihnen gemeinschaftlichen Ursprung der Methode; dadurch kann es niemals eine endgiltige Isolierung von Grundsätzen geben. Aber ebensowenig eine Reduktion des einen Intelligibelen auf das andere und noch weniger ein selbstgenügsames Sonderdasein von „Axiomen". Alles bleibt vielmehr in seiner Sonderstellung zum Zwecke der Vereinigung, und alles ist Einheit zum Zwecke der Vereinzelung. Daher kann bei Plato weder um das Was, noch um das Wie der Grundsätze gestritten werden. Es gibt nur einen Grundsatz, nämlich das Grundsetzen für die ewige Spannung zwischen Einheit und unendlicher Vielheit. Welche Unsicherheit und Unklarheit dagegen die aristotelische Problemstellung ergibt, zeigt sich namentlich in Anal. post. I, 10 (zum Ganzen vergl. auch die lichtvollen Ausführungen Natorps in Platos Ideenlehre, S. 372ff.).

[1]) Vergl. Averrois paraphrasis l. c. S. 203: Homo nam naturam habet ad comprehendendum scientias speculativas per proprias propositiones habitas. Et si homo comprehenderat eas sine propositionibus tunc illae propositiones essent ociosae et natura voluit hoc . . . Et similiter impossibile est ut per ipsum fiat ars speculativa, nisi aliquis

aufgestellt, kraft deren die Verwirklichung von spekulativen Erkenntnissen bei einer derartigen Mitteilung beseitigt wird. Erstens. Wenn dem so wäre, so müsste eine derartige Mitteilung zwecklos sein, weil es doch in der Natur des Menschen begründet ist, kraft seiner natürlichen Beschaffenheit die spekulativen Wissenschaften weit vollkommener zu begreifen als die Axiome. Zweitens. Wäre eine Realisation der Intelligibilien ohne die Axiome möglich, so würde ein und dieselbe Sache durch verschiedene Ursachen existieren, dann aber würde diese Sache zu ihren sie bedingenden Ursachen kein unbedingt notwendiges Verhältnis haben, das ist jedoch falsch. Sagen wir aber, dass diese Art des Wissens mit jenem durch seine Ursache sich realisierenden nur den Namen gemein hat, so wäre sie nur eine Vermutung, kein Wissen, und ihre Realisation ohne weiteren Nutzen. Nehmen wir aber an, dass sich die Mitteilung über spekulative Dinge, wie sie hier in Frage steht, nicht realisiert, dann verstehen wir kaum, was uns über eine im Schlafe sich realisierende medizinische Erkenntnis erzählt wird, und was sich bei den Propheten findet, dass sich nämlich in ein und derselben Prophetie die Erkenntnis bestimmter Intelligibilien und[1]) anderer Dinge findet, soweit sie sich durch eine derartige Mitteilung zu realisieren pflegt. So war es bei dem Propheten Jesajah in bezug auf die „Maase Merkabah“ der Fall, inso-

---

ponat hic esse aliquem modum hominum, qui comprehendunt scientias speculativas sine disciplina et isti homines, si sunt, aequivoce sunt homines: immo magis videntur angeli quam homines. Sed hoc videtur impossibile ex hoc, quod dico cognitio enim speculativa una est in se non diversa: sive fuerit scita per disciplinam, sive sine disciplina, et si esset scita per utrunque, tunc disciplina non esset accepta necessario in definitione eius; et sic sumus inter duo, aut ut dicamus quod ista cognitio aequivoce dicitur cum cognitione humana, aut ut concedamus, quod eadem res invenitur per causas diversas, et secundum hoc respectus rei ad suas causas, quibus constituitur, non erit necessarius et omne hoc est impossibile. Dicere autem quod possibile est ut imagines rerum speculatarum acquirantur ab aliquo modo hominum, hoc modo comprehensionis impossibile est. quamobrem acquisitio earum hoc modo est superfluum. cum jam acquirantur ab homine modo perfectiori, nisi aliquis dicat forte quod iste modus comprehensionis est proprius eis, in quibus est possibile, ut addiscant scientias speculativas, sed, si isti sunt, aequivore sunt homines.

[1]) O, Ps, Pm; במושכלות מה ובשאר דברים, R, L: במושכלות שאר דברים.

fern in jener Prophetie auch solche Dinge enthalten waren, auf welche sich die Prophetie nicht zu beziehen pflegt. Ebenso verhält es sich mit dem, was Ezechiel in bezug auf die „Maase Merkabah“ geschaut; überhaupt findet sich viel derartiges bei den Propheten[1]). Unter diesen Verhältnissen macht sich eine schwere Aporie in diesem Probleme geltend: Die sinnliche Wahrnehmung bestätigt die Möglichkeit der Realisation der Erkenntnis in spekulativen Dingen, soweit sie für eine derartige Mitteilung in Frage kommen; die Spekulation jedoch weist sie ab. Maimonides hat nun die Richtigkeit dessen, was Galen[2]) über die Realisation zahlreicher medizinischer Erkennt-

---

[1]) So nach Ps und O: במעשה מרכבה וכבר יתצא זה הרבה בדברי נביאים, bei Pm, R, L korrupt, bei R ממעשה מרכבה תירבה, bei Pm fehlt; וכבר יתצא. Ueber den Begriff „Maase Bereschit“ s. Guide I, 9, Anm, 2 und 3, 68, Anm. 2, II, 50, 225, Anm. 2: „L'auteur emploie ici les mots hébreux מעשה בראשית, si usités chez les talmudistes pour désigner l'acte de la création et la relation qui en est faite dans le Ier chapitre de la Genèse, commençant par le mot Beréschit“; ferner 227 f, III, 3 ff. Ueber „Maase Merkabah“ siehe I, 9, 117 ff. 127 ff, 331, Anm. 1, III, 3 ff, 6 Anm. 3, 7, Anm. 1, 8—33, 35 ff, 43, Anm. 3. Vergleiche hierzu die instruktiven Ausführungen bei Zunz, Gottesdienstliche Poesie, S. 165—179, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 606 ff, u. v. a. St. Vergl. auch Steinschneider, Jüdische Literatur in der Realencyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. 27, Sect. 2, S. 379 ff: „Das ganze Gebiet der jüdischen Weisheit (חכמה) in höherem Sinne scharte sich ebenfalls unter dem Einfluss und der Form des Midrasch in zwei Hauptgruppen, welche die beiden Sphären des Seins: Himmel und Erde, umfassten und unter den Namen: Lehre vom göttlichen Thronwagen (מעשה מרכבה) und Schöpfungslehre (מעשה בראשית) zunächst als Midrasch der Vision Ezechiel's (auch Jes. 6, Jakobs Traum und Mosis Theophanie) und der Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 1, 1), Lehren über das Wesen, die Eigenschaften, Wirkungen (Namen) und Offenbarungen Gottes und des himmlischen Hofstaates, Sterne und Engel, sowie über die erste und fortwährende Entstehung und Natur der Geschöpfe behandelten und daher von Maimonides nicht unpassend als Metaphysik und Physik bezeichnet werden.“ (Vergl. auch Maimuni, Jesode Torah, ed. Leipzig 1862, S. 2 ff, ferner Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 32 ff.).

[2]) Dass Galen astrologischen Anschauungen huldigte, geht schon aus seiner Humoralphysiologie hervor (vergleiche De humoribus XIX, 485 ff, dazu Kaufmann, Die Sinne, S. 160 und Anm. 13, wo besonders auf die „Correspondenz zwischen Elementen, Qualitäten, Jahreszeiten

nisse durch den Traum als deren Motiv (sc. für die Reali-

---

und Humoren" verwiesen wird. Für Galens oneirologische Ansichten dürfte auch sein „de dignotione ex insomniis libellus" in Frage kommen: „at quoniam etiam vaticinia quaedam esse concedimus . . ." (VI. 832ff). — Was nun die hier in Rede stehende Aeusserung des Maimonides betrifft, so scheint sie den unedierten pseudomaimonidischen חלומות entnommen zu sein (vergl. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, S. 217ff.); wenigstens ist in den bis jetzt gedruckten medizinischen Werken, namentlich in den מצול מוסי, (Aphorismen des Moses), Lemberg 1804 (1834/35), in dem von Grossberg edierten ס' רפואות (London 1900), in der Vorrede zu dem Commentare über die Aphorismen des Hippokrates (ed. von Steinschneider im 48. Bd. der ZDMG, S. 222ff.) jene Aeusserung nicht zu finden (vergl. auch Steinschneider, Alfarâbi, S. 230ff: Maimonides über Galen nach Serachija's Uebersetzung der Aphorismen); dabei muss besonders hervorgehoben werden, dass Maimonides bei all seinem Respekte vor den medizinischen Kenntnissen Galens dessen Angriffe auf philosophisch und theologisch beglaubigte Wahrheiten mit aller Entschiedenheit zurückweist; auch in dem Briefe an die Gelehrten von Marseille sucht man vergebens nach einer derartigen Polemik. Dass jedoch eine solche Aeusserung ganz im Geiste des maimonidischen Rationalismus gehalten ist, leuchtet ohne weiteres ein, man braucht nur des Maimonides Worte gegen den Aberglauben in jenem Briefe (ed. von Isaak Levi, 1555) und in Jesode Torah, I, 10 (vergl. Schmiedl, Studien, S. 325ff) zu lesen. Wenn freilich Steinschneider, Jüdische Literatur a. a. O., S. 441 auch Maimonides von astrologischen Verirrungen nicht freispricht („Selbst die schärfsten philosophischen Gegner, wie z. B. Maimonides, der die allgemeine Herrschaft der Astrologie dem einfältigen Glauben an alles Schriftliche, namentlich das mit dem Ansehen des Altertums auftretende, beimisst, protestiert nur gegen die Zufallslehre und stellt der Einwirkung der Gestirne die Vermittelung der die Sphären leitenden Intelligenzen entgegen") und Schmiedl, a. a. O., S. 327, Maimuni's „Begriffe über das Wesen der Sterne" noch höchst kindisch nennt, so haben diese Forscher doch den Einfluss der aus dem Orient stammenden Emanationslehre, die selbst Aristoteles in ihren Bannkreis zog und die alle mittelalterlichen Philosophen beherrschte, völlig übersehen (vergl. Bd. 1, S. 227ff. unserer Abhandlung). Daher kommt es, dass auch Alfarâbi in seiner Schrift „Ueber die richtigen und falschen astronomischen Entscheide" (vergl. Dieterici, Philos. Abhandlungen, S. 170ff), obgleich Gegner der Astrologie, eine Reihe ihrer Theorien ohne weiteres annimmt, dass auch Avicenna astrologischen Theorien huldigte, obgleich er Bücher gegen die Astrologie verfasste (vergl. Wüstenfeld, a. a. O., S. 73ff.), dass sowohl Saadjah (vergl.

sation spekulativer Dinge in derartigen Mitteilungen) energisch bestritten mit der Behauptung, dass Galen derartige Erkenntnisse im wachen Zustande hatte, und es sei ihm nur so erschienen, als ob sie erst im Schlafe entstanden seien; die

S. 17, ed. Landauer: كما يقصر احيانا عن بلوغ احدى المنازل الـ28 التى ادركناها فسمّيناها بسماء, dazu Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien 1845 (S. 263, Anm. 2), als auch Ibn Saddik (vergl. Mikrokosmos, ed. Horovitz, S. 32) von astrologischen bezw. oneirologischen Vorurteilen nicht freikommen, dass ferner Juda Halewy (vergl. Kusari IV, 9), Abraham ibn Daud (vergl. Emunah Ramah, ed. Weil, S. 86 ff. (Uebers. S. 109 ff.), dazu Kaufmann, Attributenlehre, S. 133, Anm. 43 u. S. 247) „versöhnlich und zustimmend" die Astrologie beurteilen (vergl. Kaufmann, S. 504 ff., Zunz, Ges. Schriften, III, 93—97). Konnte sich aber keiner der mittelalterlichen Denker zu einer völligen Ablehnung abergläubischer Motive verstehen, so darf man auch gegen Gersonides nicht allzuscharf ins Gericht gehen, ist doch selbst zwischen Maimonides und ihm nur ein gradueller Unterschied, zumal da Gers. die Astrologie keineswegs dogmatisch übernahm; vielmehr musste er im Hinblick auf die aristotelische Sternkunde ebenso wie Maimonides der Meinung sein, dass er auf dem Boden wissenschaftlicher Prinzipien stand. Wie sehr übrigens das 14., 15. und 16. Jahrhundert im astrologischen Wahn befangen war, kann man besonders aus Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 10. Aufl., S. 238 ff. ersehen. — Was nun die psychologische Bedeutung der maimonidischen Interpretation betrifft, so erinnert sie zum Teil an das sogen. Schwellengesetz (vergl. Wundt, Grundriss der Psychologie, 1913, S. 314 ff.), demzufolge das Verhältnis zwischen Unterschieds- und Reizschwelle konstant bleibt. Mithin müsste bei der in Rede stehenden plötzlichen Herabminderung der Reizschwelle von 10000 auf 1 die Unterschiedsschwelle die entsprechende Erhöhung erfahren. Gegenüber einer derartigen radikalen Erhöhung der Unterschiedsschwelle bleiben minimale Aenderungen wie etwa 9999 + 1 oder — 1 insofern ausserhalb der Bewusstseinsschwelle, als sie nicht mehr als die konstitutiven Elemente der alten Reizschwelle, sondern als die einer neuen zwischen (10000 — 10000) + 1 erscheinen. Genau so verhält es sich nach Pseudo-Maimonides mit demjenigen, der da glaubt, im Schlafe eine wirklich neue Erkenntnis gewonnen zu haben. Tatsächlich bildet diese Erkenntnis nur den Restbestand von Erkenntnissen, die im wachen Zustande erworben wurden. Dass es sich übrigens bei der typischen Inkongruenz zwischen mathematischen und psychischen Ursprungs- bezw. Abschlusselementen verbietet, von psychischen Gesetzen zu reden, ist wohl selbstverständlich. — Ueber Astrologisches bei Maimuni s. Guide II, 85, bei Avicenna s. Schahrastâni, S. 409 (304).

Sache verhält sich etwa so: Jemand ist in einem Hause mit zehntausend Menschen zusammen; da gehen alle bis auf einen Mann hinaus; nun dünkt es ihm, als sei jener Mann erst jetzt gekommen, während er [in Wahrheit] schon früher dort war. Jene Bestreitung beruht also nur auf sinnlicher Wahrnehmung, wie wir berichteten[1]).

Wir behaupten nun: Es ist nicht unmöglich, dass sich im Traume primäre Erkenntnisse mit ihren Gründen erschliessen lassen, ich meine, dass zufällig die erforderlichen vorstellenden Formen (sc. als die Gründe) bei dem Erwerb jenes Intelligibelen miterkannt werden. Indessen ist dies schon deshalb selten, weil jene vorstellenden Formen grösstenteils nur durch zielbewusstes Streben erkannt werden, das kann aber nur im wachen Zustande stattfinden, denn im Schlafe kann der Mensch kein zielbewusstes Erkennen für eine bestimmte vorstellende Form entfalten[2]), weshalb auch die Realisierung derartiger Erkenntnisse im Traume nur auf Zufall beruht. Ebenso verhält es sich mit den sekundären Intelligibilien; kann man doch ihre Ableitung aus primären Intelligibilien nur mit zielbewusstem Streben ausführen; denn dies geschieht nur dadurch, dass er die primären Intelligibilien erkennt, die ihn zur Erkenntnis jener sekundären Intelligibilien hinführen, deren Wissenschaft gefordert wird (problematisch ist). Verfügt aber der Intellekt zufällig im Schlafe über solche primären Intelligibilien, so ist es nicht unmöglich, dass sekundäre Intelligibilien aus ihnen abgeleitet werden, nur ist es selten der Fall.

Nun kommt es freilich vor, dass sich jemand auch im Schlafe mit dem Erwerb von sekundären Intelligibilien befasst, wenn er im wachen Zustande sein ganzes Streben auf den Erwerb von Intelligibilien einstellt, nur kann er sich nicht die Erkenntnis eines bestimmten Intelligibelen aussuchen, son-

---

[1]) Gersonides hält also die Spekulation für fähig, den Wahrheitsbeweis für die Realisation der Erkenntnis in spekulativen Problemen auf dem Wege der „Mitteilung“ zu erbringen. Nur die trügliche „sinnliche Wahrnehmung“ könne so etwas „ableugnen“.

[2]) Auch die neuere Psychologie charakterisiert auf diese Art das Denken im Schlafe. Es handelt sich hierbei nur um Assoziations-, nicht um Apperzeptionsverbindungen (vergl. Wundt, a. a. O., S. 334ff.).

dern nur jener sekundären Intelligibilien, die er zufällig besitzt, bezw. jener primären Intelligibilien, die zu ihnen (sc. den sekundären Intelligibilien) hinleiten. Derartiges widerfährt uns häufig, besonders wenn wir uns ausschliesslich mit dunklen spekulativen Dingen beschäftigen. Es dünkt uns dann in unserem Traume, als seien wir über jene Intelligibilien befragt worden und hätten die richtige Meinung geäussert, obgleich wir vorher über diese Dinge gar nicht spekulierten. Unter diesen Umständen mögen den Propheten bei der Erschliessung eines bestimmten Intelligibelen durch Prophetie auch dessen Motive erschlossen worden sein. So findest du an verschiedenen Stellen, wo die Propheten über spekulative Dinge sprechen, auch eine Mitteilung über die Motive, aus welchen sich jene ergeben. Das zeigt sich auch bei Jesajah in seiner Bestätigung, dass Gott die Existenzen hervorrief, nicht aber die von einigen seiner Zeitgenossen verehrten Götzen: „Wer hat es bewirkt und geschaffen? er, der die Geschlechter von Anbeginn herbeirief" (XLI, 4). Er beweist mithin Gottes Urheberschaft für alle Dinge dadurch, dass Gott von der Hinfälligkeit der Dinge bereits vor ihrem Eintritt ins Dasein Kenntnis hatte. Wenn es aber bei den Propheten Stellen gibt, wo spekulative Dinge ohne Angabe ihrer Gründe mitgeteilt werden, so geschieht dies deshalb, weil sie entweder die Kenntnis jener Dinge im wachen Zustande erhalten hatten, oder weil ihnen die Erinnerung an die Prämissen wegen ihrer allgemeinen Geltung oder ihres dunklen Charakters entschwunden war, oder weil sie auf zahlreiche Voraussetzungen und dadurch auf langwierige Erörterungen angewiesen wären.

Was sie jedoch über die im Schlafe erfolgte Realisierung medizinischer Kenntnisse berichten, ist sehr befremdend. Derartige Dinge sind experimenteller Natur und können der sinnlichen Wahrnehmung nur mit grosser Schwierigkeit erschlossen werden; gelingt doch ihre Realisierung durch die Sinne nur dann, wenn die zahlreichen Bedingungen des Experiments erfüllt sind, wie dies auch die medizinischen Gelehrten erweisen. Wie aber kann sie (sc. die medizinische Mitteilung) sich dann bei einer derartigen Sachlage auf aussersinnlichem Wege realisieren? Das möchte ich doch wissen! Wir behaupten nun, es scheint ja, als ob die Heilung des Menschen ebenso von den Himmels-

körpern emaniert, wie dies bei den übrigen ihm zustossenden Begebenheiten der Fall ist[1]). Aus diesem Grunde kann bei ihnen

[1]) Aus dieser Bemerkung geht deutlich hervor, wie eng alle astrologischen und oneirologischen Gedanken mit der Emanationstheorie zusammenhängen. Daher kommt es, dass Avicenna in dem einen Teile seiner Metaphysik (bei Horten, S. 660ff.) die Sterndeuterei ablehnt, während er in dem anderen Teile (S. 571ff.) Anschauungen vertritt, die ohne Zweifel die philosophischen Voraussetzungen der Astrologie bilden; dahin gehört der Satz: „Indem jedoch die Seele der himmlischen Sphäre das erste Sein begrifflich fasst, fliesst auf sie von dem Lichte dieses ersten Seins und von seiner Kraft beständig eine Seinsfülle hernieder." Ja S. 661 gesteht er dies scheinbar offen: „Daher können wir den Behauptungen der Sterndeuter keinen Glauben beimessen, selbst wenn wir aus eigenem Antriebe (nicht bewogen durch ihre Reden) zugeben, dass alles, was sie an Prämissen philosophischen Inhaltes uns vorlegen, richtig ist." Dazu vergleiche auch die Stelle bei Scharastâni (Haarbrücker, S. 328): „Es ist aber die Annahme derselben in einer anderen Beziehung schon in der Metaphysik dagewesen, und ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf die Intelligenzen und Seelen, sondern jede Form, welche in der Welt entsteht, ist nur durch ihr allgemeines Herabströmen da, sodass sie jedem Aufnehmenden diejenigen Formen zuerteilt, wofür es vorbereitet ist." وقد سبق اثباته فى الالهيات من وجه اخر وليس يختصّ فعله بالعقول والنفوس بل وكل صورة تحدث فى العالم فانما هى من فيضه العامّ فيعطى كل قابل ما استعدّ له من الصور (ed. Cureton, S. 426). Es liegt hier mithin der gleiche Gedankengang vor, aus welchem Gersonides die Offenbarung medizinischer Kenntnisse im Schlafe begreiflich machen will. Wie eng übrigens die Beziehungen zwischen Emanation und Astrologie sind, kann man besonders aus den Mitteilungen Scharastânis über die Szâbia S. 203 (II, 4) ersehen. Vergl. besonders folgende Stelle: „Die geistigen Wesen sind die vermittelnden Ursachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zustande in den andern, und der Weiterführung der geschaffenen Dinge vom Anfange zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen heiligen Majestät zu Hilfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Existenzen herabströmen lassen. Zu ihnen gehören die Leiter der sieben Wandelsterne in ihren Himmelskreisen und diese sind die Behausungen jener; jedes geistige Wesen hat eine Behausung und jede Behausung einen Himmelskreis, und die Beziehung des geistigen Wesens zu dieser ihm eigentümlichen Behausung ist die Beziehung des Geistes zu dem Körper, er ist aber sein Herr und Leiter und Herumführer. Sie nannten die Behausungen Herren und zuweilen Väter, die Elemente aber Mütter. Das Tun der geistigen Wesen besteht nun in der Bewe-

(sc. den medizinischen Intelligibilien) eine Erkenntnis von dieser Seite aus (sc. nach dem Vorgange der übrigen nichtmedizinischen Ereignisse) zustande kommen, d. h. die Heilung eines Menschen vollzieht sich etwa so, wie sich die Mitteilung bei seinen übrigen Ereignissen realisiert. Nun ist bei einer derartigen Mitteilung der Erwerb eines Intelligibelen akzidentell, das ist aber auch die Mitteilung, die dem Kranken oder dem sich um seine Heilung bemühenden Arzte zuteil wird. Untersucht man nun alle diesbezüglichen Erzählungen der Aerzte, so findet man, dass sich die Erkenntnis tatsächlich von dieser Seite aus realisiert. Sie sind nämlich nach ihrer Erzählung entweder selbst krank und erhalten dann im Traume die Anordnung, so und so zu verfahren, oder ein anderer als sie ist krank und sie, die als Aerzte um seine Heilung bemüht sind, erhalten in ihrem Traume bestimmte Anordnungen für ihr Verhalten. Hierher gehört auch das sehnsüchtige Bestreben von Kranken, etwas Bestimmtes zu

---

gung derselben nach einer eigentümlichen Bestimmung, damit aus ihren Bewegungen in den Natursubstanzen und Elementen Hervorbringungen geschehen, woraus Zusammensetzungen und Mischungen unter den Zusammensetzungen entstehen und ihnen körperliche Kräfte folgen und darnach geistige Seelen zusammengesetzt werden . . . dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald universelle, welche von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen, so dass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens ein Engel verbunden ist, wie mit jedem einzelnen Tropfen ein Engel verbunden ist. Zu ihnen gehören ferner die Leiter der oberen in der Luft sich zeigenden Erscheinungen, sowohl was von der Erde aufsteigt und dann herabkommt, wie Regen, Schnee, Hagel und Wind, als auch was vom Himmel herabkommt, wie Meteore und Sternschnuppen, und was in der Luft vorkommt, wie Donner und Blitz, Wolken, Nebel, Regenbogen, Kometen, der Hof des Mondes und die Milchstrasse, und was auf der Erde vorkommt, wie Erdbeben, Ueberschwemmung, Rauch usw. Zu ihnen gehören ferner die Vermittler der in allen Existenzen vorhandenen Kräfte und die Leiter der in allem Bestehenden sich offenbarenden Leitung, so dass du nichts Existierendes leer von Kraft und Leitung siehst, wenn es für beide empfänglich ist.“ Vergl. auch die Disputation zwischen Sabäern und Muslims, ferner Guttmann, die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud, S. 150 ff. 161 ff., 223, Wendland, die Hellenistisch-Römische Kultur (Synkretismus und Gnostizismus), S. 161 ff. bes. S. 166, Anm. 3, Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 9 ff., 263 ff, 361 ff.

tun, das ihrer Heilung nützlich ist, sie wissen aber dabei nicht, dass dieses Streben ihnen von den Himmelskörpern her zugeleitet ist. Auf diese Art entstehen in der medizinischen Kunst eine Reihe von Erkenntnissen, wie ja auch die Aerzte davon erzählen. So trug sich bei einer Frau, die eine verhärtete Wunde[1]) (ناصور) an der Wade hatte, folgendes zu: Sie sah in einem Garten ein ihr unbekanntes Kraut und trug Verlangen, von diesem Kraute etwas auf die Wunde zu legen. Sie tat es, und nach wenigen Tagen war sie vollständig geheilt.[2]) Eine kluge Frau sah sich die Sache an und gewann daraus die Erkenntnis, dass ein derartiges Kraut für die Heilung einer solchen Wunde tauglich sei, und sie heilte damit viele Menschen, wie wir dies mit eigenen Augen sahen. Da sie es aber niemand offenbaren wollte, so geriet die Wissenschaft in Vergessenheit. Ebenso erging es unserem Bruder, sein Schöpfer begnadige ihn, in bezug auf ein bestimmtes Kraut. Da er aber damals noch klein war, so bemühte er sich nicht, jenes Kraut zu erkennen. Auch erzählte man uns folgendes: Ein Mann war sehr lange krank; da sah er, wie eine Schlange in einen Topf ging; da er nun ein ganz besonders heftiges Verlangen trug, von jener Speise zu geniessen, so befragte er seine Magd. Als diese sich dem Topfe näherte und die Schlange erblickte, sagte sie: Fürwahr, der Tod ist im Topfe und verabreichte[3]) ihm nicht das mindeste. Er aber schleppte sich auf Händen und Füssen an den Topf heran, nahm von dem Gericht und ass. Das Gericht schob nun jenen giftigen Saft, der zu seiner Erkrankung geführt hatte, nach einem bestimmten Orte seines Körpers ab, und — er genas vollständig.

Fünfter Abschnitt.

Da nun die Frage geklärt ist, welche Dinge Gegenstand einer derartigen Mitteilung sind, und wer sie (sc. die Mitteilung) hervorruft, müssen wir untersuchen, zu welchem Zwecke sie stattfindet. Wir behaupten nun, dass der Zweck, um dessentwillen sie stattfindet, die Vorsehung und Erhaltung ist. Da

---

[1]) Siehe Zenker, arab. türk. pers. Lexikon s. v. ناصور = Fistel; vergl. Maimuni, פצול מוסי, c. 23, s. v.

[2]) Ps. u. O.: שנתרפאת רפואה שליטה.

[3]) Ps. ולא רצתה לתת לו ולא תתן

nämlich der Mensch mit der Willensfreiheit ausgestattet wurde, auf dass er das Gute erstrebe, und das entsprechende Unheil, das ihn kraft seiner Emanation aus den Himmelskörpern treffen soll, meide, und da er (sc. der Mensch) nicht wissen kann, was für ihn von dem ihm Zugedachten gut oder böse ist, so wurde ihm diese Mitteilung zugeschickt. Dadurch kann er sich von jenem Unheil befreien, da er weiss, dass dies in seiner Hand liegt, und er kann jenes Gute erstreben, das für ihn dank jener Ursachen bestimmt ist, die seiner Existenz zu Hilfe eilen. Auf diese Weise wird ihm eine Förderung jenes Guten zuteil; übrigens ist dies im Buche de sensu et sensato[1]) erwähnt.

Sechster Abschnitt.

Es können nun über die bisherigen Annahmen in bezug auf die Mitteilung zahlreiche Zweifel entstehen; eben diese wollen wir soweit als möglich untersuchen.[2])

---

[1]) Auch hier kommt als Quelle de divinatione per somnum (cap. 2. Anfang (203) in Frage (vergl. S. 1, Anm.).

[2]) In den bisher erfolgten Erörterungen hat Gersonides im Anschluss an Avicenna (Phys. a. a. O.) und Averroes (paraphr. a. a. O.) die Behauptung aufgestellt, dass als Urheber aller Zukunftsmitteilung nur der aktive Intellekt in Betracht kommt. Damit wollte er offenbar den göttlichen Ursprung der Prophetie retten. Indes melden sich bei dieser Sachlage sofort eine Reihe von Widersprüchen. Zunächst erscheint wieder das alte ἓν καὶ πολλά-Problem auf dem Plane: Wie kann die allgemeine generelle Ordnung, die das Wesen des aktiven Intellekts bildet, eine derartige Spezifikation und Individualisierung erfahren, wie sie in der Zukunftsmitteilung einzelner Personen zu tage tritt? Bei dem Unsterblichkeitsprobleme war die Lösung für Gersonides insofern vereinfacht, als der rein subjektive Intelligibilienerwerb des Einzelnen den mehr oder minder grossen Anteil an dem Besitze des aktiven Intellekts begründete. Dadurch war vorerst das in dem Begriffe der Remanation latente Problem der Individualisierung erklärt. Wenn freilich auch bei der Remanation der aktive Intellekt in der Erzeugung von Intelligibilien mitwirkte, so fiel das insofern nicht sehr ins Gewicht, als man ja die Mitwirkung des aktiven Intellekts als ein Hinschauen und Hinzielen der hylischen Intellekte auf die im aktiven Intellekt enthaltenen Grundsetzungen der wissenschaftlichen Vernunft im Sinne Platos begreifen konnte. Schwieriger gestaltet

Erstens. Wie kann der Intellekt eine individuelle Sache als solche kundgeben — wie dies bei der Mitteilung der

---

sich die Frage, wenn man bei Ausschaltung der platonischen Interpretation den aktiven Intellekt als selbständige Hypostase der teleologischen Normen ansieht; unmöglich kann sich dann bei dem ständigen Hineinspielen des aktiven Intellekts in die Arbeitsökonomie des hylischen eine klare Scheidung der Begriffe Denken und Sinnlichkeit ergeben. Noch schwieriger aber gestaltet sich das Problem der Emanation. Unbedingt muss hier die Materie als Verteilungsprinzip des aktiven Intellekts figurieren, weshalb auch Averroes und Gersonides die Selbständigkeit der Materie nicht preisgeben können (vergl. I. Bd., Endnote A). Erweist sich nun die „Zukunftsmitteilung" als eine Emanation zweiter Ordnung, so entsteht die Frage nach der Möglichkeit eines zweiten Verteilungsprinzips. Die Materie kann dafür nicht mehr in Frage kommen, weil sie doch bereits die Grundlage für die Differenzierung des aktiven Intellekts in die Einzelintellekte abgibt. Gersonides weist deshalb des Averroes Annahme zurück, die auch für die erwähnte Emanation zweiter Ordnung die Materie als Verteilungsprinzip verwertet wissen will. Welcher zweite Verteilungskoeffizient steht uns aber für die Tatsache zur Verfügung, dass nur bestimmte Menschen einer Zukunftsmitteilung teilhaftig werden? Das ist die grosse Frage, zu deren Lösung Gersonides alle Kräfte aufbietet. Für Avicenna und Maimonides ist die Lösung insofern einfacher, als sie die Gabe der Prophetie als einen Erfolg der gesteigerten Intelligibilienbildung ansehen. Dies um so mehr, als für beide Denker gerade bei den Propheten die restlose Vereinigung mit dem aktiven Intellekte möglich ist; dann aber handelt es sich für sie überhaupt nur um die unmittelbare erste Emanation des aktiven Intellekts, der in der prophetischen Remanation zu tage tritt. Eine derartige Lösung kann aber für Gersonides, den Gegner der Konjunktion, nicht in Frage kommen. So bleibt ihm scheinbar kein anderer Ausweg als die Annahme der Astrologie übrig, die die Rolle des zweiten Verteilungskoeffizienten spielt. Dass übrigens die Astrologie zur Erfüllung philosophischer Aufgaben berufen schien, geht auch aus dem Quadripartitum hervor. So schreibt Boll in seinen Studien über Claudius Ptolemaeus (Philosophisches in der Tetrabiblos) S. 161ff; „Aber die aristotelische Konstruktion des Weltgebäudes war für den Astrologen von vornherein sehr günstig. Ihre scharfe Trennung einer sublunarischen und ätherischen Welt, die Annahme, dass die Veränderungen in jener durch diese hervorgerufen werden, konnte ohne Weiteres die Grundlage eines astrologischen Systems werden." Bedenkt man freilich, welch tiefgehenden Einfluss Poseidonius auf die Gestaltung des Quadripartitum ausübte (s. Boll a. a. O.), so kann die philosophische Mittlerrolle der

Fall ist — während er doch in Wahrheit nur etwas seiner Sub-

Astrologie nicht weiter befremden. Gerade in der Stoa zeigt sich allgemein eine derartige innige Beziehung zwischen Astrologie und Philosophie. Lehrreich sind hierfür auch die Ausführungen Wendlands (Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 64 ff.): „In stetem Wechsel der grossen Weltperioden lässt die Gottheit Elemente, alle Wesen, den vielgestaltigen Kosmos aus sich hervorgehen und nimmt alles wieder in die ursprüngliche Einheit auf. In ewigen Rhythmen bewegt sich der Weltprozess in den immer wiederkehrenden Grenzen der διακόσμησις und ἐπύρωσις. Die eine göttliche Urkraft, physisch als Pneuma und Aether, geistig als Weltseele, λόγος, εἱμαρμένη, πρόνοια gefasst, durchdringt den Kosmos und hält jedes einzelne Wesen zusammen. In grösserer oder geringerer Stärke, in feinerer oder gröberer Qualität offenbart sie sich in bald unmittelbaren, bald mannigfach vermittelten Wirkungen und Teilkräften, die von ihr ausgehen. Sie entfaltet sich in den Elementen und offenbart sich in der feurigen Natur, der regelmässigen Bewegung der Gestirne und dem dadurch bewirkten gleichmässigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter; sie durchdringt in der Stufenfolge von νοῦς, ψυχή, φύσις, ἕξις die Einzelwesen. So rechtfertigt die Stoa Orakelwesen und Traumdeutung mit der Lehre vom göttlichen, im Enthusiasmus sich offenbarenden Ursprunge der Seele; sie weiss Astrologie und alle Arten „künstlicher" Divination mit ihrer Lehre vom Schicksal und vom inneren Zusammenhange und der Sympathie aller Teile der Welt in Einklang zu setzen; sie etabliert in ihrer Dämonenlehre den niederen Volksglauben. . . . Die stoische Theologie beschränkt sich nicht auf die Anerkennung der Göttlichkeit physischer Potenzen. Kleanthes erkennt vier Quellen des Götterglaubens an, die Ahnung des Künftigen, die dankbare Anerkennung der nützlichen Gaben der Natur, die Wirkung der meteorologischen Erscheinungen und als wichtigste den Eindruck des Sternenhimmels" . . . Eine neue Bedeutung hat diese Theologie erst gewonnen, als die seit dem II. Jahrh. von Osten vordringende Astrologie ihr einen reichen Inhalt und eine das Menschenleben beherrschende Bedeutung gab. Indem man nun die Welt und Menschenleben gestaltenden Kräfte im Sternenhimmel suchte, werden die στοιχεῖα der umfassende Name für die Sternenmächte wie die elementaren Kräfte. Der Glaube an Astral- und Elementargeister verbindet sich mit der niederen Religion und dem Dämonenglauben, und στοιχεῖα bezeichnet jede Art von Dämonen." Dazu vergleiche auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 223 ff. Eine gute philosophische Charakteristik der Astrologie findet sich auch bei Cumont, a. a. O. S. 202 (übers. von Gehrich): „Das Fundamentaldogma der Astrologie, wie sie die Griechen aufgefasst haben, lehrt die Solidarität des Universums. Die Welt bildet einen riesigen Organismus, dessen sämtliche Teile durch einen unaufhörlichen Austausch von Molekülen

stantialität Aehnliches bieten kann (sc. als Mitteilung), d. i. aber die universelle Ordnung?

Zweitens. Wie kann er mitteilen, wann eine Sache eintrifft, da er doch überhaupt nicht über ein derartiges zeitlich beschränktes Wissen verfügt? Dass er aber von dem bestimmten Eintreffen einer Sache Kenntnis gibt[1]), ist aus dem erwiesen, was die Zauberer heutigen Tages künden, aus dem, was Joseph in Aegypten an den Träumen richtig deutete, was Daniel in bezug auf die Zeit des Exils, und Jonah in bezug auf Niniweh erschlossen wurde. [2])

Drittens. Wie kann der aktive Intellekt die Ordnung eines bestimmten Menschen zu dessen Vorsehung und Erhaltung nach unserer vorhergehenden Erwähnung mitteilen? Weiss

---

und Kräften miteinander verbunden sind. Die Gestirne wirken als unerschöpfliche Energiequellen beständig auf die Erde und den Menschen — auf den Menschen, der einen Abriss der gesamten Natur, einen „Mikrokosmos" darstellt, bei dem jedes Element in Beziehung zu irgend einem Teile des gestirnten Himmels steht. Das ist in wenigen Worten die Theorie, welche die stoischen Schüler der „Chaldäer" formuliert haben; aber wenn man sie des ganzen philosophischen Aufputzes entkleidet, mit dem man sie geschmückt hat, was findet man dann als Grundlage? Die Idee der „Sympathie", einen Glauben, der ebenso alt ist als die menschliche Gesellschaft." S. Kroll, De orac. Chald. S. 66 ff.

[1]) Ps und O richtig; יודיע, falsch bei R und L: ידע.

[2]) Ueber die Bedeutung Daniels und Josephs in der Traumliteratur vergl. Steinschneider im Serapeum, Zeitschrift für Bibliothekswissenschaft 1863, S. 193 ff. und 209 ff., Das Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters, ferner ZDMG, Bd. XVII, S. 227: Ibn Shahin und Ibn Sirin, zur Literatur der Oneirokritik. In der erstgenannten Abhandlung ist die Anm. 23, S. 211 besonders wichtig für die Aristotelesliteratur bei den Arabern: „die Araber verbanden nämlich mit de sensu et sensibili (auch sensato) einige andere kleine Traktate, was Joel nicht zu wissen scheint. Die Ueberschriften der Uebersetzungen lauten z. B. de somno et vigilia et de divinatione in somno (Catal. MSS. Angeliae I, 82 und 1704) oder Liber de somno et vigilia, de phantasia et de divinatione quae fit per somnia. Auch die Bemerkung über die angebliche Oneirokritik des Maimonides (S. 213) ist sehr wichtig: „während die angebliche Oneirokritik des Maimonides auf Irrtum und Erfindung beruht." Die Stelle ist um so interessanter, als sie zeigt, dass auch bereits Gersonides (s. o.) dieser pseudepigraphischen Literatur zum Opfer fiel. Vergl. auch Hebr. Bibl. 1862, S. 19.

denn der aktive Intellekt, dass dieser Mensch diese Ordnung hat? Wüsste er es, so müsste er von dem Entstehen und Vergehen Kenntnis haben. Da er nun durch seine Kenntnisse seine Substanz gewinnt, so würde hierdurch seine Substanz der Veränderung anheimfallen. Oder wir müssten annehmen, dass er in toto alle Kenntnisse von den unendlich vielen Individuen besitzt, das ist jedoch alles falsch. Sagen wir aber, dass dies für die Vorsehung und Erhaltung nicht in Betracht kommt, so hat die ganze Mitteilung keinen Zweck, denn ein anderer Zweck kommt für diese Mitteilung überhaupt nicht in Frage; das ist selbstverständlich. Es ist aber auch falsch zu sagen, es gäbe unter den physikalischen Dingen etwas Zweckloses. Ferner: Geben wir schon zu, dass dies für die Vorsehung und Erhaltung nicht in Betracht kommt, so können wir nur schwer einen Grund dafür finden, dass ihm die Angelegenheiten des einen Menschen eher als die eines anderen mitgeteilt werden, es müsste denn der aktive Intellekt gerade von der Ordnung dieses Menschen Kenntnis haben. Im allgemeinen ist also der Zweifel sehr gross.

Viertens. Wie kann sich die Mitteilung derartig spezifizieren, dass sie mehr für den durch sie Betroffenen gilt, für die, mit welchen er aufgewachsen, für seine Familie, sein Volk, seine Genossen, als für andere? Weiss etwa der aktive Intellekt, unter welcher Ordnung diese Menschen stehen, dass sie Verwandte des von der Mitteilung Betroffenen sind, dass sie zu seinem Volke, seinen Genossen gehören?[1])

Fünftens. Wie kann der Mensch ein Wissen von Dingen erhalten, die ihn nichts angehen? Gilt doch die Mitteilung nur der Vorsehung und Erhaltung, also kann die Erkenntnis nur jenem zuteil werden, für den der aus ihr resultierende Zweck als Grund der Mitteilung in Frage kommt.

Sechstens. Weshalb erhalten einige Menschen die Mitteilung ausführlich, andere in Rätseln und Gleichnissen, wenn ihr Agens eine identische Einheit bildet?

---

[1]) Vergl. hierzu die später noch zu erwähnende Stelle aus Averrois paraphrasis, S. 202: „videmus non quod hoc non comprehendit de istis in somno nisi ea quae appropriantur sibi aut suis, propinquis, aut suae civitati . . .“

Siebentens. Wie kann sich diese Mitteilung in den meisten Fällen im Schlafe realisieren, während die Mitteilung von Intelligibilien meistenteils im wachen Zustande stattfindet — hat sie doch ein und derselbe Urheber hervorgerufen?

Achtens. Wie kann eine solche Mitteilung den intellektuell überhaupt nichtentwickelten Toren und Kindern weit eher zuteil werden als den vielen geistig Höherstehenden, müssten doch die geistig Reifen weit eher zum Empfange jener intellektualen Emanation geeignet sein, da sie doch eine weit stärkere Einigung mit dem aktiven Intellekte eingehen?

Wir behaupten nun, dass die Lösung der ersten Aporie keinerlei Schwierigkeiten bietet: Aus dem aktiven Intellekte realisiert sich das Wissen um jene Ordnung, die dem Individuellen von seiten der Himmelskörper zusteht, also nicht dem Individuellen an sich, wohl aber dem beliebigen Individuellen jener Zeit[1]), in welcher Männer unter demselben Aspekte geboren wurden, den die Himmelskörper bei der Geburt dieses Individuellen auf seinem Horizonte innehatten. Da nun von seiten der aus den Himmelskörpern hervorgehenden Ordnung all jene Menschen dieselbe Geartung[2]) und dieselben Akziden-

---

[1]) Bei O und Ps die richtige Lesart: אבל בטה שהוא איזה פרטי הזדמן, falsch bei Pm, R, L: אבל בטה שהוא חי פרטי הזדמן.

[2]) Der Zeitpunkt des gemeinschaftlichen Nativitätsaspekts wird von den Astrologen das Horoskop genannt (vergl. Uhlemann, l. c. S. 78: „Dann bezeichnet das Wort Horoskop odsr Ascendens denjenigen Punkt der Ekliptik, welcher gerade in der Geburtsstunde dieses oder jenes Menschen aufgegangen. Denn dieser Punkt der Sonnenbahn erschien von ganz besonderer Bedeutung und von dem höchsten Einflusse auf das Schicksal des Neugeborenen. Um diese Bedeutung zu rechtfertigen, ergänzt man gewöhnlich zu ὡροσκόπος: Δεός, Deus, Gott, und versteht darunter den am Himmel als Herrscher und Gebieter aufgehenden Planetengott. Vergl. auch die von Uhlemann zitierte Stelle aus Censorinus, de die natali, c. 3, ferner Pfaff, a. a. O. S. 87 ff., 155 ff. Bouché-Leclerque a. a. O. S. 86, 256, 270 u. a. a. St. Eine sehr ausführliche Orientierung über das Nativitätsprinzip findet sich in der „Anthropologie der Araber, übers. von Dieterici, S. 66 ff: „Betrachtet man ferner die einzelnen Tiere, Pflanzen, Minerale, die ja die Produkte jener Allseele und dann die Sterne, welche gleichsam die Werkzeuge derselben sind, so erkennt

zien aufweisen, so perzipiert der hylische Intellekt dieses Indi-

---

man vielleicht bei klarer Vernunft und der reinen Seelensubstanz wie dieselbe in ihnen, durch sie und von ihnen aus, wirkt . . . Die vier Elemente im Innern des Himmelsrundes sind wie die Milch im Gefäss, die Bewegung der Sterne in den umgebenden Sphären ist wie das Läutern derselben (Buttern) und das Seiende ist die aus ihren feinen Bestandteilen gesammelte Creme. Wenn die Elemente sich durch die Bewegung der himmlischen Körper läutern und aus den feinen Teilen ihrer Creme ein Ding oder eine Person sich zusammenfügt, und sich von den Undingen scheidet, so wird sogleich eine von den Kräften der himmlischen Allseele demselben verbunden . . . dann wird diese Kraft eine individuelle und trennt sich als solche von den übrigen Kräften, weil sie sich an diese Creme hängt und sie dieser Menge speziell zukommt . . . Notwendig muss um diese selbe Zeit und Stunde ein aufsteigender Grad des Himmels durch den Horizont dieses Flecken Landes, in welchem diese Creme zum Neuding wird, gehen. Dann ist die Gestaltung des Himmels und sind die Oerter der Sterne in irgend einer Haltung, wie solche die Astrologen auf ihren Nativitätstabellen verzeichneten, hierbei werden nun mit jener Kraft (d. i. der Teilseele) die geistigen Kräfte aller Seelen verbunden und damit für diese Creme, die jenen (Sternen) entsprechenden Stoffe. Es nimmt dieselbe die Wirkungen, Anlagen und Eigentümlichkeiten, welche in der Natur der Individuen und Arten dieser Gattung liegen, in irgend einem Masse an, es sei Tier, Pflanze oder Stein.“ Dazu vergleiche die Abhandlung: Wert der Astrologie in der „Propädeutik der Araber“, übers. von Dieterici, S. 73 ff. Ueber die Ablehnung der Astrologie vergl. Dieterici (Uebers.), Der Streit zwischen Menschen und Tier, 1858, S. 178 ff., ferner Alfarâbi, Philosoph. Abhandlungen, ed. Dieterici, S. 104 (170) ff.; dabei ist es interessant zu sehen, dass sich Alfarâbi ,wie so mancher Gegner doch nicht der astrologischen Fesseln erwehren kann: vergl. namentlich seine noch uned. Schrift: Ueber die höheren Einwirkungen (Inhaltsangabe bei Steinschneider, Alfarâbi S. 75 ff. und bes. Anm. 5); es handelt sich dabei besonders um astrologisch-meteorologische Beziehungen, worüber Al-Kindi eine besondere Schrift verfasst hat (vergl. ZDMG XVIII, 132 ff. und 181), vergl. auch Avicenna bei Scharastâni, S. 409 ff. (Haarbrücker S. 304 ff.), Averroes, Philosophie und Theologie, ediert und übersetzt von Müller, S. 110 (Text), 101 (Uebersetzung):

واشهر هذه هى حركات الاجرام السماوية فانه يظهر انّ الليل والنهار
والشمس والقمر وسائر النجوم مسخّرات لنا وانّه لمكان النظام والترتيب الذى
جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها حتى

viduum auch mit all jenen Akzidenzien, die ihm als Zufallsglied jener generellen Individualreihe inhärieren; von ihm übernimmt es in gleicher Weise die Phantasie; es erfolgt also doch die individuelle Perzeption in der Weise, dass für den Empfänger jener Mitteilung kein anderes Individuum dieser Art existiert. Die Emanation vollzieht sich also auf dem Wege genereller Ordnung, die individuelle Perzeption aber von seiten der Existenz, gelten doch die hieraus resultierenden Vorstellungen in der vorstellenden Seele von jedem beliebigen Individuum innerhalb jener Art. Somit ist

---

انّه لو توهّم ارتفاع واحد منها او توهّم فى غير موضعه او على غير قدره او فى غير السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما هاهنا ان تتاثّر عن تلك وذلك ظاهر جدّا فى الشمس والقمر اعنى تاثيرها فيها هاهنا وذلك بيّن فى المياه والرياح والامطار والبحار وبالحملة فى الاجسام المحسوسة واكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان باسره

Diese Stelle ist deshalb wichtig, weil sie von den sogenannten Einwirkungen spricht. Steinschneider a. a. O., bemerkt, dass dem Aristoteles ein entsprechendes Werk zugeschrieben wurde (فى علل النحوم), und dass ein „Auszug des dem Ptolemaeus zugeschriebenen Quadripartitum bei Jehuda b. Salomo Ibn Mathka (1247)“ mit den Worten beginnt: „Es spricht Ptol., die oberen Körper (oder Wesen גופים) haben eine Einwirkung (מעשה) auf die unteren.“ Gersonides mag gleichfalls seine Wissenschaft dem Quadripartitum des Ptolemaeus zu verdanken haben (über die Echtheit dieses Werkes vergl. Hebr. Uebers. II, 525, ferner Boll a. a. O. S. 111 ff.), doch ist auch eine Benutzung des Centiloquium (übers. aus dem Arab. von Kalonymos (s. Steinschneider a. a. O. S. 529 ff.) nicht ausgeschlossen. Zum Verständnis der astrologischen Motive ist die bereits erwähnte Abhandlung Steinschneiders: Ueber die Mondstationen (Naxatara) und das Buch Arcandam im 18. Bd. d. ZDMG, S. 118 ff. heranzuziehen; ferner Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Literatur, S. 28 ff, 73 ff., 76.; ZDMG, Bd. XXIV, S. 338, 647; 355 (Vorrede des Ibn Esra), ferner Boll, Sphära, S. 482 (Aus der grossen Einleitung des Abu Masar ed. u. übers. v. Dyroff), Schmiedl, 306 ff.

der Zweifel gelöst. Averroes[1]) löst jedoch den Zweifel in anderer Weise. Er sagt: Wie die von dem Intellekte ausströmenden generellen Formen von der Materie individualiter rezipiert werden, so verhält es sich auch hier mit unserem Probleme, d. h. also: Die Ordnung gibt das Generelle ab, während es die Phantasie in individueller Art rezipiert. Betrachten wir jedoch die Lösung genauer, so finden wir, dass sie nicht zureichend ist: Das individuelle Sein wird nur durch die Natur der Materie aus der generellen Ordnung entlassen; denn die in ihr enthaltenen Akzidenzien, auf welchen die individuellen Spezifikationen beruhen, vollziehen sich durch die verschiedenartige individuelle Mischung; dann aber beruht die Existenz

---

[1]) Averrois paraphrasis a. a. O. S. 202: „Declaratum est enim in Posterioribus quod cognitionem creditam et intellectam antecedunt naturaliter duo modi cognitionis, sive agens et praeparans. Sed manifestum est, quod istam cognitionem, quae acquitur in somno, non antecedit modus agens. utrum antem praecedat eam modus praeparans, habet dubitationem. Et, cum ista cognitio est acquisita post ignorantiam et est acquisita postquam erat potentia, et sine cognitione antecedenti: manifestum est quod eodem modo acquiritur, sicut primae propositiones acquiruntur, et cum ita sit necesse est, ut agens eas sit idem et ejusdem generis, et quia omne, quod exit de potentia in actum, necesse est, ut faciens istam cognitionem sit intellectus in actu: et iste dat principia universalia in rebus speculativis cuius esse declaratum est in lib. de Anima, haec nam duae dationes sunt ejusdem generis. Revertamur ergo et dicamus quod, cum dator istius cognitionis est intellectus liberatus a materia: et est declaratum in prima Philosophia quod istae intelligentiae abstractae intelligunt naturas universales, et non dant nisi simile eius, quae habent, impossibile est, ut dent intentionem individualem omnino, cum non habent naturam comprehendendi intentionem particularem: et illae formae universales non individuantur nisi propter materiam. Et, si intelligentiae abstractae comprehenderent individuum, tunc necessario essent materiales: et tunc non agerent nisi secundum contactum. Et cum intelligentiae non intelligant intentiones individuales, quo igitur dat intelligentia agens istam formam individualem tempori et loco propria et uni modo hominum et uni individui modo? videmus non quod hoc non comprehendit de istis in somno nisi ea, quae appropriantur sibi, aut suis, propinquis aut suae civitati, quod non haec est in duobus locis, sive quo acquiruntur particularia natura.

der das Individuale bedingenden Akzidenzien auf der[1] spezifischen Mischung. Wodurch aber sollen bei dieser Mitteilung (sc. wie sie Averroes formuliert) in der vorstellenden Kraft jene Attribute und Akzidenzien entstehen, die den Gegenstand jener Mitteilung zu einem individuellen machen? Wie kann der Vorstellende eine Perzeption haben, die er weder von den Sinnen noch von dem Intellekte erworben hat? Ferner: Die Gegenstände, von welchen die Mitteilung gilt, sind mit jenen Akzidenzien identisch, die sich auf das Individuum als solches beziehen. Bildet sich aber die Vorstellung von ihnen (sc. in ihrer Spezifikation) in der vorstellenden Kraft spontan, so würde sich doch die Mitteilung ohne eine wirkende Ursache realisieren, das ist jedoch falsch.[2])

Schwieriger ist die Lösung der zweiten Aporie. Zur Lösung des Zweifels wollen wir jedoch eine Vorbereitung[3]) bieten, durch welche die meisten der von uns in diesem Abschnitte erwähnten Zweifel gelöst werden. Die Mitteilung erfordert doch, dass der von ihr Betroffene eine[4]) Ahnung davon hat. Deshalb geben Zauberer und Prophet nur das kund, was man von ihnen erfragt, oder er (sc. der Betroffene) bemüht sich spontan um seine Kenntnis (sc. von der Zukunft). Befragt man sie jedoch nicht, oder findet (sc. von

---

[1]) O, Ps. und Pm haben die Lesart: פרטי מהמזג המיוחד, R, L ungenau פרטי המזג המיוחד.

[2]) Die Polemik des Gersonides gegen Averroes ist ausserordentlich geschickt und zeugt von grossem Scharfsinne. Sie gipfelt in der schon erwähnten Ansicht, dass es bei einer derartigen supranaturalen Mitteilung an der Vermittelungsinstanz der Spezifikation gebricht. Die Materie, die bei der sinnlichen Wahrnehmung jene Funktion erfüllt, scheidet ja bei einer supramundanen Mitteilung aus. Nur hat Gersonides übersehen, dass sie sich auch bei seiner astrologischen Vermittelung eingeschlichen hat. Denn die ganze Nativitätstheorie setzt ja die in der Bildung der Materie ihr Wesen enthüllenden Kategorien des Raumes, der Zeit und der Zahl voraus.

[3]) S. Steinschneider, Alfarâbi, S. 18.

[4]) Ps, O, R, L: והיא שזאת ההודעה תצטרך באופן מה אל שתהיה falsch bei Pm: באופן מה שלא תהיה. — Die Erörterung selbst zeigt deutlich, wie sich Gersonides bemüht, die ganze Zukunftsmitteilung zu rationalisieren, eine endgiltige Lösung war freilich ausgeschlossen.

seiten der Betroffenen) keine Bemühung um sein Wissen (sc. von der Zukunft) statt, so realisiert sich ihm (sc. dem Betroffenen) die Mitteilung nur selten, wenn sie sich überhaupt realisiert. Das geschieht also mit Rücksicht darauf, dass sich von selbst eine Ahnung mit dem Inhalte der Mitteilung befasst. Ebenso zeigt es sich beim Traume, dass man nur das sieht, woran der Mensch im wachen Zustande denkt, und hierdurch findet in gewissem Sinne eine Vereinigung zwischen dieser Mitteilung und der in bezug auf Intelligibilien statt. Wie nämlich der aktive Intellekt immer ein anderes Intelligibele (sc. also sukzessiv, nicht simultan) an den hylischen abgibt, obgleich er (sc. der aktive Intellekt) über alle (sc. gleichzeitig) verfügt, weil er (sc. der hyl. Intellekt) für seine Aufnahme der aus dem aktiven Intellekte stammenden Intelligibilien auf die Sinne und Arbeit bei dem Erwerb dieses Wissens angewiesen ist, so gibt auch der aktive Intellekt die für die einzelnen Menschen in Betracht kommenden Ordnungen nur einzeln an den hylischen Intellekt ab, obgleich er über alle verfügt, da er doch für die Rezeption der Erkenntnis der betreffenden Ordnung darauf angewiesen ist, dass sich die Vermutung in bestimmter Art dem Wissen der entsprechenden Sache zuwendet. Deshalb geben Zauberer und Prophet nur jene Begebenheiten kund, von welchen die Menschen vorher in irgend einer Art eine Ahnung hatten. So gab beispielsweise der Prophet kund, dass dereinst dem Hause David ein Sohn mit Namen Joschijahu geboren wird, der auf dem Altare, den Jerobeam gebaut hatte, Menschengebeine verbrennen wird, weil man im Hause David bereits eine Ahnung davon hatte. Gilt nun die Richtigkeit unserer Exposition, so behaupten wir, dass der aktive Intellekt kundgeben kann, wann eine Sache eintrifft, da er doch über die generelle Ordnung verfügt.[1]) Er weiss nämlich, wie viele

[1]) Auch in den folgenden Ausführungen zeigt Gersonides, dass es sich bei ihm keineswegs um eine dogmatische Uebernahme astrologischer Gedanken handelt. Ohne die Mithilfe des aktiven Intellekts gibt es kein völliges Wissen von der Zahl der siderischen Umschwünge und eben deshalb auch keine genaue Erkenntnis des Zukünftigen. In bezug auf die astrologischen Ausführungen sei auf die bereits erwähnte Literatur hingewiesen. Ueber die Umschwünge und

Umdrehungen der Sonnen-, Mond- oder einer anderen Sphäre von dem Zeitpunkte ab nötig sind, von welchem sich die Glücks- oder Unglücksordnung auf der einen Stufe zur anderen hinbewegt; kennt er doch alle Ereignisse in Vollendung, zwar nicht insofern sie diesen Mann oder dieses Volk betreffen, wohl aber insofern die Ordnung irgend eines Menschen oder irgend eines Volkes mit seiner Ordnung (sc. der aus ihm emanierten) identisch ist. Er gibt auch generaliter die Zahl (sc. jener Umdrehungen von einer Stufe zur andern) kund, soweit sich die Ahnung des Empfängers in bestimmter Weise hierzu (sc. zu einer derartigen Mitteilung) hinneigt, d. h. er kennt in bestimmter Art die Stufe, auf welcher sich gerade in dieser Zeit jener Mensch oder jenes Volk befindet, soweit sich ihre Aufmerksamkeit damit beschäftigt; es findet also von seiten des aktiven Intellekts eine generelle Emanation statt, aber nicht eine solche (spezielle), die sich auf jenen Mann oder jenes Volk

---

ihre astrologische Bedeutung vergl. besonders Steinschneider, Zur Geschichte der Uebers. aus dem Indischen ins Arabische im 24. Bd. der ZDMG, 340ff. Die astronomischen Voraussetzungen, die dem Almagest entstammen, finden sich auch in den Schriften der „Lauteren Brüder"; vergl. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie, S. 29ff., 61ff. Ueber die grösseren Umschwungsperioden bei den alten Aegyptern und allen alten Völkern vergl. Kugler, I Sternkunde und Sterndienst in Babel, S. 41ff., 117ff., Uhlemann, l. c. S. 40ff.; danach betrug die Sothisperiode 1461 Jahre, die Apisperiode 25, die Setperiode 30, die Phönixperiode 652, die grosse Umwälzungsperiode 86525. Auf diese grosse Periode bezieht sich offenbar die bereits erwähnte Ausführung des Quadripartitum (bei Uhlemann, S. 54); „Auch lässt sich zur Entschuldigung der vorkommenden Irrtümer anführen, dass die Zusammenstellung der Gestirne nie ganz in der Folgezeit übereinstimmt, d. h. dass sich nie genau dieselbe Konstellation wiederholt . . . Wenigstens in einer für den Menschen fasslichen Zeit kann die Stellung der Sterne nicht wieder dieselbe werden und also ebensowenig auch die Beschaffenheit der Erde. Die Unähnlichkeit der verglichenen Beispiele muss also auch Irrtümer in die Vorhersagungen bringen." Nach Gersonides kann natürlich der aktive Intellekt derartige Mängel der astrologischen Wissenschaft vermeiden, weshalb auch die von ihm influierten Mitteilungen unbedingt eintreffen müssen. Ueber astrologische Werke von Ibn Esra, die möglicherweise von Gersonides benutzt wurden, s. Steinschneider, Hebr. Uebers. S. 571ff.

bezöge; die Phantasie übernimmt sie aber als individuelle von seiten der Existenz, wie vorausgeschickt wurde. Nun ist manchmal der Empfänger (sc. der Mitteilung) nicht in der Lage, die Eintrittszeit der Begebenheiten genau zu ermitteln, wohl aber kennt er sie in weiten oder nahen Umrissen, wie es heisst: „Aus der Ferne erschien mir der Ewige“ (Jerem. XXXI, 2): „Ich sehe es, doch nicht jetzt, ich schaue es, doch nicht nahe“. (Numer. XXIV, 17). In Wahrheit beruht dies auf einem Mangel der Perzeption selbst, oder auf einem Mangel der Vorstellungskraft, insofern sie jene Zahlbilder[1]) nicht vollständig wiedergeben kann, sondern nur eine grosse Zahl hiervon[2]) (sc. von Vorstellungsbildern) vermutet[3]); somit ist auch dieser Zweifel gelöst.

Was aber die dritte Aporie betrifft, so ist ihre Lösung im Zusammenhange mit dem früher Erörterten nicht schwierig. Der aktive Intellekt lässt die Ordnung des einen Menschen nur deshalb eher als die des andern ausströmen, weil jener Mensch als Empfänger eine besondere Aufmerksamkeit für die Emanation hat, nicht weil es etwa der aktive Intellekt selbst bestimmt. Seine Mitteilung der Ordnung gilt also nur für einen beliebigen Menschen, ihn kraft dieser Ordnung zu behüten und zu erhalten, wie sich ja auch sein providentielles Aktivieren an Gliedern und Seelenkräften an den einzelnen Seeleninhabern nur derartig, ohne jede bestimmte individuelle Erkenntnis, vollzieht. Wir brauchen also nicht anzunehmen, dass der aktive Intellekt jene Ordnung als die eines bestimmten Individuums kennt. Das müsste man aber annehmen, wenn die durch die Mitteilung erfolgte grössere Berücksichtigung des einen gegenüber dem anderen auf den aktiven Intellekt zurückzuführen wäre; das ist im Zusammenhange mit unseren früheren entsprechenden Erwägungen (هدى) selbstverständlich.

Die Lösung der vierten Aporie geht aus dem Früheren hervor: In Wahrheit kommt diese spezifische Mitteilung meistenteils nur deshalb bei jenen Männern vor, weil bei ihnen allein die Auf-

---

[1]) Vergl. Ben Jahuda s. v.; ferner Miloth Hahigajon c. 8; Friedländer, Arab. Deutsch. Lexik. . . . s. v. حكى, More II, 36.— [2]) Alle Mscr. richtig לבד, falsch bei R und L: מצד.

[3]) Alle Mscr. richtig: ישער, falsch bei R und L: ישאר.

merksamkeit auf den Empfang der Mitteilung eingestellt ist. Daher findest du, dass die Propheten nur dann von nichtisraelitischen Völkern reden, wenn sich ihr Interesse gerade ihnen zuneigt, die meisten ihrer Reden beschäftigen sich jedoch mit den Ereignissen Israels, weil ihr Interesse mehr auf es (sc. das Volk Israel) gerichtet ist.

Auch die Beseitigung der fünften Aporie bietet keine Schwierigkeit. Da nämlich die Erzeugung einer solchen Mitteilung überaus schwierig ist, so ist es schon weit besser, dass sich in einem Menschen die Kenntnis von den Schicksalen des anderen realisiert; schliesslich wird durch die einem einzelnen zuteil werdende Mitteilung eine Gruppe von vielen Menschen behütet, das ist ja auch in bezug auf die Propheten allgemein anerkannt. Hat nämlich jemand eine derartige Stufe erreicht, so ist es ihm ein natürliches Bedürfnis, auch den anderen Menschen mitzuteilen, was sich ihm an Wissen über ihr Schicksal erschlossen hat. Kann man das nicht bei Jeremjah sehen? Obgleich ihm das Wort Gottes derartig zur Schmach gereichte, dass er nach Kundgabe seiner Prophetie ständig ermüdet und zerschlagen war, floh er dennoch nicht, seinem Berufe entsagend, weil eben der Träger der Vollkommenheit eine derartige Natur der Vollkommenheit erlangt, d. h. also: In demselben Masse, in welchem er (sein Wissen) auf andere zu emanieren vermag, trägt er auch Verlangen, es tatsächlich ausströmen zu lassen. Aus eben diesem Grunde verfassen die Gelehrten Bücher über das, was sie an Wissenschaften begriffen haben, denn nicht für sich verfassen sie Bücher, sondern um andere ihre Wissenschaft zu lehren. Auf diese Weise gelangt das Sein zur Vollendung, weil sich nämlich die höherstehenden Existenzen danach sehnen, auf die ihnen nachgeordneten soviel als möglich an Vollkommenheiten auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens abströmen zu lassen; würde nämlich Gott nicht die Absicht haben, auf das weniger Vollkommene so viel als möglich von seiten der Gnade und des Erbarmens abfliessen zu lassen und wären die separaten Intelligenzen nicht von dem Willen beseelt, eine auf die andere im Wege der Gnade und des Erbarmens soviel als möglich (sc. an Vollkommenheit) influieren zu lassen, bestände nicht bei den Himmelskörpern und dem aktiven Intel-

lekte das Streben, soviel als möglich auf die sublunarische Welt zu emanieren, so würde diese Welt nicht existieren und noch weniger würde sie sich vollenden. Wenn wir indes davon sprechen[1]), dass sich das Abströmen auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens vollzieht, so ist dies deshalb, weil sie sc. (die Intelligenzen) offenbar die Ausströmung nicht zu gunsten dessen vollziehen, in dem sie (sc. die Emanation) sich realisiert; ist doch die von ihnen verursachte Existenz nicht für deren eigene Existenz erforderlich. Vielmehr ist dies umgekehrt der Fall, d. h. die von ihnen verursachte Existenz ist nur durch deren Existenz begründet. Unter diesen Umständen findet die Realisation einer Mitteilung an einen bestimmten Menschen über die Schicksale eines andern nur zu dem Zwecke statt, damit diesem die Erkenntnis zuteil werde; denn gerade dieser Mensch bemüht sich, dass man ihm so viel als möglich mitteile; und es ist auch weit besser, dass jenem Menschen eine bestimmte Vollkommenheit für eine dadurch mögliche Emanation auf den anderen zuteil wird, als dass er nur das besitzt, was für ihn allein ausreicht.[2])

Die Lösung der sechsten Aporie erfolgt nach meinen folgenden Ausführungen.

Obgleich nämlich ein und dasselbe Agens in den Mitteilungen wirkt, so bildet sich doch eine Verschiedenheit von seiten der Stufen des Empfängers und zwar aus einem von zwei Gründen, oder aus beiden Gründen zusammen. Entweder: Es kann der eine hylische Intellekt eine vollkommene Perzeption vollziehen, die Erkenntnis einer Sache ist ihm also klar, während der andere (sc. hyl. Intellekt) eine so vollständige Perzeption nicht ermöglichen kann, sodass sich bei ihm alles auf dem Wege des Rätsels und des Gleichnisses realisiert. Rätsel und Gleichnis lassen nämlich viele Deutungen[3]) zu, also

[1]) Alle Mscr. אמרנו, RL; אמתו; auch diese Lesart gibt einen Sinn.

[2]) Diese Idealisierung der Emanation begegnet uns schon frühzeitig, sie wird ebensosehr von Aristoteles wie auch von den arabischen Philosophen allgemein angenommen. Die Konsequenzen jedoch, die hier Gersonides und Maimonides (More II, 11,37) aus der idealisierten Emanation ziehen, scheinen eigene Leistungen zu sein; dadurch würden nämlich auch die Traumdeutung und die Zauberei eine ethische Färbung erhalten.

[3]) Ueber die Bedeutung des Gleichnisses und der Ein-

muss eine auf solche Weise sich realisierende Erkenntnis notwendig lückenhaft sein. Es verhält sich hier genau so wie mit der Perzeption einer Farbe durch einen gut und einen schlecht Sehenden: der eine erfasst sie in ihrer vollen Wirklichkeit, der andere nur in ihrem Genus; er begreift also nur, ob sie rot oder grün ist, nicht aber, um welche Stufe des Roten oder Grünen es sich handelt. Eben so verhält es sich mit unserer Mitteilung. Wer die Emanation vollständig perzipiert, der begreift auch die Ordnung dieses Menschen oder dieses Volkes als die eines beliebigen Menschen oder eines beliebigen Volkes; mit einer mangelhaften Perzeption begreift er jedoch nur das Genus dieser Ordnung. Dann tritt die Phantasie[1]) hinzu und erzeugt von jener Gattung derartige Bilder, dass sie auf alle einzelnen Arten jener Gattung passt, diese „Einbildung" ist das Rätsel und Gleichnis. Auch hierbei gibt es Stufen: Je dunkler das Rätsel und Gleichnis ist, desto lückenhafter ist auch die Perzeption, denn sie geht

---

bildung für den Perzeptionsprozess vergl. Averroes, Philosophie und Theologie, ed. Müller, S. 15: واما الاشيآء التى لخفائها لا تعلم الّا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان امّا من قبل فطرهم وامّا من قبل عادتهم وامّا من قبل عدمهم اسباب التعلّم بان ضرب لهم امثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلّة المشتركة للجميع اعنى الجدليّة والخطبيّة وهذا هو السبب فى ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى الّا لاهل البرهان . . . والسبب فى ذلك انّ الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الّا من قبل التخيّل اعنى انّه لا يصدّقون بالشىء الّا من جهة ما يتخيّلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا الى شىء متخيل. Ueber die Stufen der Prophetie vgl. bes. עץ חיים cap. 96ff. S. bes. S. 168. Ueber die Bedeutung der Phantasie, S. 170ff. Vergl. ferner Kaufmann, Attributenlehre S. 203, Anm. 181. More II, 45.

[1]) So nach Ps, Pm, O. R, L: חמראה.

mit noch mehr Dingen eine Verbindung ein (sc. sie ist noch umfangreicher und vieldeutiger). Es scheint nun auch, dass der Unterschied unter den Propheten darauf zurückzuführen ist. Der Intellekt ist nämlich, wie wir später erweisen, der Empfänger der Emanation; wessen Intellekt nun besonders vollkommen ist, dessen Perzeption pflegt gleichfalls besonders vollkommen zu sein. Deshalb wird auch von Mose ע״ה behauptet, dass sich seine Perzeption nicht in Rätseln vollzogen hat, während sich die der übrigen Propheten meistens in Rätseln und Gleichnissen realisierte. Aber auch hierbei gibt es Stufen und zwar in bezug auf die der Prophetie an sich und ferner in bezug auf die sich ihnen gerade realisierenden Prophetie; so realisiert sich die Mitteilung ein und demselben Propheten das eine Mal vollkommener als das andere Mal. Deshalb weissagte auch Mose ע״ה zuerst in Rätseln, weil sich dem Menschen die Vollkommenheiten zuerst in lückenhafter Art zu realisieren pflegen, später erst erreichen sie die vollkommenere Art.[1]) — Oder:

[1]) Auch in dieser Charakteristik tritt die Selbständigkeit des Gersonides hervor. Maimonides und Ahron ben Elia sind darin einig, dass die Prophetie des Mose über alle Vergleiche erhaben ist. Vergleiche besonders die Stelle aus Jesode ha-Torah VII,2: הנביאים מעלות מעלות החן: כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא. וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה. או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה כמו שנאמר במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנויה לחבין מה שתראה . . . הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה, דרך משל מודיעין לו, ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה, וידע מה הוא . . . וכולן במשל ודרך חידה הם מתנבאים. כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו, אלא מכוונים דעתם, ויושבים שמחים וטובי לב, ומתבודדים, שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה, לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור והם מבקשים הנבואה, וזהו שנאמר והמה מתנבאים, כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו, כמו שאתה אומר פלוגי מתגדל. אלו שהם מבקשין להתנבא הם הנקראים בני הנביאים ואע״פ שמכוונים דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהן, ואפשר שלא תשרה. כל הדברים שאמרנו, הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים, חוץ ממשה רבינו רבן של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים. שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד . . . כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה. משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו . . . כלומר שאין שם משל, אלא רואה הדבר על בוריו, בלא חידה ובלא משל . . . כל הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגין ומשה רבינו אינו כן . . . והוא עומד על עומדו שלם. כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבינו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקדש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה . . . Man sieht also, von einer Entwickelung innerhalb dieser Prophetie kann keine Rede sein: Mose weissagt ohne die Vermittelung der Einbildungskraft, die in dem Gebrauche des משל und חידה zum Ausdruck kommt; die

die Verschiedenheit der Mitteilung beruht auf der Vollkommenheit

---

gleiche Ansicht begegnet uns auch bei Ahron ben Elia a. a. O. cap. 99. Dagegen weist Gersonides darauf hin, dass auch bei Mose im Anfange seiner prophetischen Betätigung Gleichnis und Rätsel verwertet wurden, erst auf dem Höhepunkte seiner Entwickelung konnte er darauf verzichten. Aber auch dann bestand nach Gersonides zwischen Mose und den anderen Propheten nur ein gradueller, nicht prinzipieller Unterschied, denn die wahre Prophetie, einerlei ob bei Mose oder einem anderen Propheten, schaltet die Phantasie als psychologische Instanz in dem ganzen Offenbarungsprozesse aus. Dadurch hat Gersonides Mose wieder völlig auf den Boden der Wirklichkeit gestellt, vorausgesetzt, dass man seine Theorie als Wirklichkeitstheorie überhaupt ansprechen kann. Sicher ist aber Gersonides von ihrem Realitätswerte überzeugt, und schon deshalb muss ihm weit eher als Maimonides der Titel eines konsequenten Rationalisten auch in bezug auf die Prophetie zugesprochen werden. Nun darf man freilich nicht übersehen, dass Gersonides in dem psychologischen Tatsachenmateriale seiner Zeit weit günstigere Voraussetzungen fand als Maimonides. Die Psychologie des Gersonides ist in vielen Punkten die des Averroes. Aber gerade von Averroes wissen wir, dass er im Gegensatze zu Alfarâbi und Avicenna die Einbildungskraft äusserst niedrig einschätzt. Vergleiche hierzu Philosophie und Theologie a. a. O. ferner S. 76 ff., s. besonders die Stelle auf S. 77:

وانّه لمّا كان العقل من الجمهور لا ينفكّ من التخيّل بل ما لا يتخيّلون هو عندهم عدم وكان تخيّل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوّة التخيّل. „Nämlich, da ihr Verstand sich von der Einbildung nicht lösen kann, sondern für sie das, was sie sich nicht einbilden kann, ein Nichtsein ist, und da sie sich etwas Unkörperliches nicht einbilden kann, und das Fürwahrhalten dessen, was nicht in die Einbildung fällt, unmöglich ist, hat die Religion vermieden, ihr von dieser Idee zu sprechen, und hat Gott mit Eigenschaften qualifiziert, welche der Einbildung nahe stehen.“ (73) Maimonides jedoch, der gleich seinen Vorgängern gänzlich auf dem Boden Avicennas steht, musste die Einbildungskraft als psychologische Grundlage der Prophetie ansehen und konnte sie dem Mose nur auf Grund theologischer, nicht aber philosophischer Voraussetzungen absprechen. Wie wenig konsequent er jedoch in dieser Beziehung war, geht besonders aus jener Stelle (Guide II, 287) hervor, wo er in einem Atemzuge davon spricht, dass die Phantasie des Mose infolge der aufführe-

der Stufe bezw. ihrer Mangelhaftigkeit, nicht aber auf der Mangel-

---

rischen Kundschafter eine prophetische Weissagung bis zum Tode jenes Geschlechtes verhinderte, obgleich doch die Phantasie für seine Prophetie überhaupt nicht in Frage kam. Mit Recht weist Ephodi (nach Munk, S. 288, Anm. 1) darauf hin, dass auch Mose selbst bis zu einem gewissen Grade die Phantasie nicht entbehren konnte, dass aber Maimonides nicht wagte, dies klar auszusprechen. Mag nun auch diese Interpretation zu weit gehen, soviel steht fest, dass Maimonides auf alle Fälle eine schwankende Stellung in diesem Punkte einnahm, so sehr stand er unter dem Einflusse Avicennas. Freilich darf man nicht übersehen, dass auch die Stellung Alfarâbis und Avicennas in bezug auf die Bedeutung der Phantasie für den Offenbarungsprozess zweideutig war. Man hat bis jetzt stets aus den התחלות הנמצאות (مبادى الموجودات) geschlossen, dass Alfarâbi die Einbildung als unbedingt notwendiges Glied in der prophetischen Kundgebung betrachtet (S. Kaufmann, Attributenlehre S. 204); man hat aber übersehen, dass sich ebenso auch der entgegengesetzte Standpunkt aus Alfarâbi ableiten lässt. Ueber die direkten Beziehungen zwischen dem „heiligen Geiste" und der Prophetie, mit Ausschluss der vermittelnden Phantasie (vergl. Maimonides) ist etwa folgende Stelle aus Alfarâbi, ed. Dieterici S. 72 (118) heranzuziehen:

النبوّة مختصّة فى روحها بقوّة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتى بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبصل وذوات الملائكة التى هى الرسل فتبلغ مما عند الله الى عامّة الخلق، الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها فى اليقظة والروح البشرية تعاشرها فى النوم،

„Die Prophetie ist in ihrem Geiste der heiligen Kraft speziell zugeteilt, ihr gehorcht die Grundnatur der grossen natürlichen Welt, sowie deinem Geiste die Grundnatur der kleinen kreatürlichen Welt gehorcht. So bringt denn auch die Prophetie Wunder hervor, die ausserhalb der Grundnatur und Gewohnheit liegen. Ihr Spiegel ist nicht verrostet, und somit hindert nichts die Propheten, sich das einprägen zu lassen, was auf der bewahrten Tafel von der unvergänglichen Schrift steht. Die Engelwesen, welche ja die Boten sind, tragen von dem, was

haftigkeit der Perzeption bezw. ihrer Vollkommenheit.

---

bei Gott ist, der ganzen Schöpfung zu. Die Engel sind Wissensformen, und ihre Substanz besteht in den erfindenden Wissenschaften. Die Engel sind weder wie Tafeln mit Zeichnungen, noch wie die Brust voll Wissenschaften, vielmehr sind sie erfindende in ihrem Wesen bestehende Wissenschaften. Sie schauen auf das oberste Wesen und prägen ihrer Wesenheit das, was sie erschauen, ein. Sie sind unabhängig, frei, jedoch redet sie der heilige Geist im Wachen an, und verkehrt der menschliche Geist mit ihnen im Schlaf." Aus diesen Worten geht hervor, dass Prophetie und Traum den Charakter unmittelbarer Offenbarung haben, sie sind Wunder „die ausserhalb der Grundnatur und der Gewohnheit liegen." Die Berührung zwischen Engel und Mensch ist direkt. Auch bei Avicenna wird für die wahren Träume die Mitwirkung der Einbildungskraft als störend empfunden (427 ed. Cureton, 329 Haarbrücker):

فان كانت الصور جزوية ووقعت من النفس فى المصوّرة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرّف المتخيّلة صدقت الرؤيا ولا يحتاج الى تعبير وان وقعت فى المتخيّلة حاكت ما ينسبها من الصور المحسوسة وهذه تحتاج الى تعبير وتاويل „wenn die Formen partielle sind und aus der Seele in die Vorstellungskraft übergehen und das Gedächtnis sie seiner Weise gemäss festhält, ohne dass die Einbildungskraft dabei mitwaltet, sind die Träume wahr und bedürfen keiner Auslegung; wenn sie aber in die Einbildungskraft übergegangen sind, so teilt sie das mit, was ihnen von den sinnlichen Formen entspricht, und diese bedürfen einer Auslegung und Erklärung." Dieser Ausschaltung der Einbildungskraft könnte freilich folgende Stelle (428) zu widersprechen scheinen:

الثالثة للقوة المتخيّلة بأن تقوى النفس وتتصّل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق وتحاكى المتخيّلة ما ادرك النفس بصورة جميلة واصوات منظومة فيرى فى اليقظة ويسمع فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذى يراه النبى وتكون المعارف التى تتّصل بالنفس من اتّصالها بالجواهر الشريفة تتمثّل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحسّ المشترك فيكون مسموعًا. „Die dritte Eigentümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, dass die Seele kräftig ist und im wachen Zustande mit der Welt des Verborgenen in Berührung kommt, wie es früher auseinandergesetzt ist, die Einbildungskraft aber das, was die Seele als schönen Anblick und

Wenn nämlich die Phantasie zur völligen „Einbildung" dessen geeignet ist, was sich an Perzeption in dem hylischen Intellekte realisiert, so wird sie auch die Ordnung völlig „einbilden"; ist ihr jedoch die „Einbildung" prinzipiell versagt, so trifft dies auch auf die „Einbildung" der Ordnung selbst zu, wohl aber

---

geordnete Töne erfasst hat, mitteilt, sodass es im wachen Zustande gesehen und gehört wird, sodass die mitgeteilte Form für die edle Substanz eine wunderbare Form von äusserster Schönheit ist, und das ist der Engel, welchen der Prophet sieht, und dass die Erkenntnisse, welche der Seele von ihrem Zusammenhange mit den erhabenen Substanzen herkommen, dem schönen, wohlgeordneten, in den Gemeinsinn fallenden Worte gleichen, sodass es gehört wird." Diese Stelle hat auffallende Aehnlichkeit mit den aus Alfarâbis philosophischen Abhandlungen zitierten Ansichten über die Prophetie und die Mitwirkung der Engel. Das eine dürfte aber sofort erhellen: die hier in Rede stehende Einbildungskraft ist durch ihre besondere Kraft von so exzeptioneller Natur, dass sie mit der regulären Einbildungskraft gar nicht in Beziehung gebracht werden kann. Dann aber könnte auch von Avicenna behauptet werden, dass für die spezifisch prophetische Offenbarung die Einbildungskraft als solche nicht in Frage kommt (vergl. auch Alfarâbi a. a. O. S. 76 (124) ff.). Jedenfalls hat die hier erwähnte Einbildungskraft durchaus passiven Charakter, sie ist einzig und allein Durchgangspunkt von der Vision zur Mitteilung, von einer aktiven Kraft kann nicht mehr die Rede sein. (Ueber den Unterschied zwischen Gemeinsinn, Einbildungs- und abbildender Kraft s. Schahrastâni 416 (II, 314), über den passiven Charakter der Einbildungskraft gegenüber dem Geiste der Heiligkeit in der Prophetie 419 (II, 317), ferner Kaufmann a. a. O.). Auch Juda Halewi V, 12 hat diese Ansicht, und es wäre dann keineswegs nötig, mit Kaufmann anzunehmen, dass J. H. diese Ansicht nur referierend vorbringe. Denn gerade hier wird ja die Einbildung ihres „teuflischen" Charakters entkleidet und sinkt zur völligen Passivität herab. Maimonides steht jedoch einer derartigen Interpretation der Einbildungskraft völlig fern; nimmt er ja in cap. 36 ausführlich auf jene Stelle in Avicenna Bezug und stellt sie in ausgesprochenen Gegensatz zu der Prophetie des Mose. Eins aber wird man dann zugestehen müssen: Weder Alfarâbi noch Avicenna nehmen eine klare Stellung in dem Problem der Einbildungskraft ein; bald wird sie von ihnen angenommen, bald abgelehnt. Dann aber ist es nur allzu begreiflich, dass die in ihrem Banne stehenden jüdischen Philosophen, wie Juda Halewy und Maimonides, nicht konsequenter als ihre Meister sind. Zum Ganzen vergl. noch Guide II, 348[2], Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 30 ff., Guttmann, Daud S. 149 und S. 177, Anm. 2. Landauer, ZDMG 29, 400,4.

gelingt ihr die Einbildung des Vorstellungsmaterials; das ist aber das Wesen des Gleichnisses. Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn der Empfänger der Perzeption der hylische Intellekt ist wie bei der Prophetie, nach späterem Erweise. Wenn jedoch als Empfänger der Perzeption die Phantasie in Frage kommt, wie bei der Zauberei und im Traume — gemäss dem späteren Erweise, — so entspricht der Mangel der von der Phantasie bedingten Nachbildung und ebenso ihre Vollkommenheit dem Mangel bezw. der Vollkommenheit der sich ihr (sc. der Phantasie) realisierenden Perzeption.[1]) Dann ist aber derjenige ein Traumdeuter, der auf einer

---

[1]) Für Gersonides sind Traum und Zauberei das Werk der Phantasie, während die Prophetie in ihrer Vollendung dem hylischen Intellekte untersteht. Durch diese philosophische Trennung setzt sich Gersonides in einen zweiten Gegensatz zu seinen Vorgängern, die zwischen diesen drei Mitteilungsformen nur graduelle, aber keine prinzipielle Unterschiede anerkennen. Bilden doch nach ihrer Meinung alle drei Arten der Weissagung nur Abwandlungen der Phantasie als ihres gemeinschaftlichen psychologischen Nenners, der die Emanation als einheitlicher metaphysischer Grund entspricht. Vergl. Alfarâbi a. a. O., Avicenna a. a. O., Israeli, ספר היסודות ed. Fried, S. 52 ff., Juda Halewy, ed. Cassel I, 87, Ibn Saddik, Mikrokosmos, ed. Horovitz S. 32, dazu Horovitz, Psychologie der Neuplatoniker, S. 188, Anm. 133, Daud, ed. Weil 70 (88), dazu Guttmann, a. a. O. S. 170 ff., Horovitz, a. a. O. S. 249; More II, 36, dazu Guide II, 282, Anm. 7, Scheyer, das psychologische System des Maimonides, S. 105, ferner Kaufmann, Die Sinne, S. 72, Anm. 80. Dass übrigens auch Maimonides zwischen dem Durchschnittspropheten und dem Zauberer nur einen graduellen, keinen prinzipiellen Unterschied macht, geht aus Jesode ha-Torah X, 3 hervor: וכח הפרש יש בין הנביא ובינם אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דברים מתקיימים ומקצתם אין מתקיימין. Der Unterschied tritt also nur im Effekt hervor, nicht im sittlichen Geltungswerte des Inhalts. Vielleicht hat sich Maimonides gerade deshalb veranlasst gesehen, die Prophetie des Moses dem Wirkungsbereich der Phantasie zu entziehen, die doch offenbar auch nach ihm den psychologischen Hintergrund aller Zukunftsmitteilungen bildet. Wie verächtlich Lewi ben Gerson über die Tätigkeit der Phantasie denkt, kann man namentlich aus seinem Kommentare zu Genesis, S. 166, ersehen, wo er die Phantasie direkt als Schlange bezeichnet, die „die denkende Vernunft von dem Höheren ablenkt" s. Schmiedl, a. a. O. S. 228.

bestimmten Stufe der Zauberei oder der Prophetie steht und sein Denken auf das Gleichnis derart hinlenkt, dass ihm der Sinn des Gleichnisses erschlossen wird. Wer jedoch nicht auf einer derartigen Stufe steht, dem kann der Sinn des Gleichnisses nur akzidentell erschlossen werden. Deshalb erwiderte Joseph ע"ה, befragt um die Deutung der Pharaonischen Träume: „Nur Gott wird über das Wohl Pharaos offenbaren" (Gen. 41, 16). Damit wollte er sagen, dass ihm seine Traumdeutung als ein aus Gott stammendes Wissen zuströme, zumal da er sich bei seiner Traumdeutung, falls sie dem Pharao nicht günstig sein sollte, damit entschuldigen konnte, dass sie nicht seinem Willen entstamme, sondern seinem himmlischen Gesichte.[1])

---

[1]) Der Versuch, auch für Traumdeuter und Zauberer eine gewisse rationale Aktivität und Spontaneität zu retten, insofern der Sinn und die Aufmerksamkeit auf die entsprechende Emanation eingestellt werden muss, hat zunächst nur eine metaphysische Tendenz: Gersonides will hierdurch erweisen, weshalb nur einer bestimmten Art von Menschen jene Zukunftsmitteilung erschlossen wird. Immerhin ist auch eine gewisse idealistische Richtung nicht zu verkennen. Sind Aufmerksamkeit und Sinn, also rationale Willensimpulse für die Differenzierung der Emanation erforderlich, so gehen Aspekte und Konstellationen ihres absoluten Souveränitätscharakters verlustig. Diese idealistische Richtung tritt auch in dem Bestreben hervor, die Phantasie — im ausgesprochenen Gegensatze zu Averroes — ihrer spezifizierenden Funktion zu entkleiden, und diese Funktion ausschliesslich der Perzeption, resp. dem einer nahezu völligen Idealisierung fähigen hylischen Intellekte zu übertragen. Würde jedoch die Phantasie als gänzlich materielle Instanz die Spezifikation bewirken, so würde auch die idealistische Grundlage der Prophetie völlig beseitigt sein. Tatsächlich befindet sich nach Averroes der Prophet im Zustande der Epilepsie (vergl. Averr. paraph. S. 202 ff.). Averroes scheint freilich selbst die Uebermacht der Phantasie beschneiden zu wollen, wenn er für die erwähnte Spezifikation noch andere Instanzen aufruft; so führt er aus (l. c.): „Declaratum est, nam, quod intelligentia agens dat primas perfectiones virtutum animae particulares et particularium sive quinque sensus, sive virtutis imaginativae . . . Hier sind also schon die Sinne der Einbildungskraft gleichgestellt. Ferner: „Quare vero homo non comprehendit ex istis particularibus nisi illud, quod est proprium suo tempori, et suo loco et corpori . . . hoc est, quia necesse est ut homo habeat in hac comprehensione alterum duorum modorum generum cognitionis quae ante cedit fidem, sive cognitio praeparans, sive cognitio imaginationis imaginem informans." Man sieht also, dass

Die Lösung der siebenten Aporie erfolgt nach folgenden Ausführungen: Die Mitteilung von Intelligibilien realisiert sich bei den meisten im wachen Zustande, weil der für die Aufnahme der Emanation aus dem aktiven Intellekte vorbereitete hylische Intellekt auf die Mithilfe durch die Sinne und die Phantasie angewiesen ist, das geschieht nämlich dadurch, dass die Phantasie die für die Kenntnis der einzelnen Intelligibilien

---

auch hier eine vorbereitende intellektuale Tätigkeit erforderlich ist; das hindert freilich Averroes nicht, für die höchste Art der Mitteilung, die Prophetie, in der Epilepsie die adäquate psychologische Grundlage zu sehen — so wenig Klarheit herrscht bei ihm in diesem Punkte.

Wie innig übrigens die Prophetie und andere Zukunftsmitteilungen nach Ansicht der Philosophen mit der Emanation und dadurch auch indirekt mit astrologischen Motiven zusammenhängen, lässt sich schon bei Philo erweisen. Nach Philo (ed. Cohn II, 261) ist der Prophet „nur der Sprecher, dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt; wenn er begeistert wird, gerät er in Bewusstlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat.“ Vergl. auch I, 51: In seiner Sehnsucht nach dem Höheren ergiesst sich über den Menschen das Licht der Ideen. Bedenkt man nun, wie die ganze Lichtapotheose bei Philo sehr stark an das astrologische Lichtmotiv der persischen und chaldäischen Emanationstheorie erinnert (vergl. besonders Brandt, Mandäische Religion, S. 146 ff., Bousset a. a. O. S. 54 ff., 223 ff.), wie seine Spekulation über den Urmenschen (s. Bousset a. a. O. S. 194 ff.) nicht weit von diesem Wege abliegt, so ist einleuchtend, dass auch Philos Ansichten über die Prophetie astrologische Züge aufweisen. Dass er übrigens die Astrologie in ihrer allgemeinen Gestalt kannte und vertrat, kann man namentlich aus I, 46 ersehen (s. a. Reitzenstein, Poimàndres, S. 36 ff.). Auf ähnlichem Boden bewegt sich Saadjah, Glauben und Wissen III, 10, wenn er die Lichterscheinung als eine notwendige Ingredienz der Offenbarung ansieht (vergl. Schmiedl, a. a. O. S. 185); auch die Aeusserung Juda Halewys, Kusari I, 95, dass Palästina „die Ausstrahlungen des göttlichen Lichts begünstige“ und deshalb das Land der Prophetie sei, gehört in diese Gedankenreihe. Ebenso bildet die Lehre von den Engeln, die ja bei allen Denkern als die Sphärengeister erscheinen und manchmal mit dem „heiligen Geiste“ direkt identifiziert werden, einen astrologischen Einschlag (vergl. Schmiedl, a. a. O. S. 69 ff., Kaufmann, Attributenlehre, S. 202, Anm., Guttmann, Daud a. a. O.). Vergl. ferner Gabirol, Königskrone, dazu Sachs, Religiöse Poesie, S. 230 ff. mit Anm., ferner Daud, S. 71 ff., dazu Guttmann a. a. O. S. 167, More II, 36.

erforderlichen vorstellenden Formen ermittelt. Da aber die Ermittelung der vorstellenden Formen, soll sie nicht akzidentell sein, nur mit Anstrengung erfolgen kann, eine solche Anstrengung aber nur im wachen Zustande möglich ist, so kann die Ermittelung von obersten Prämissen in den meisten Fällen nur im wachen Zustande stattfinden. Für die Ermittelung der sekundären Intelligibilien ist jedoch der hylische Intellekt auf die Erkenntnis der obersten Prämissen angewiesen, da sich aus ihnen die Kenntnis jener (sc. zweiten) Intelligibilien realisiert; nun kann aber jene Ermittelung bei den meisten nur mit bewusstem Streben stattfinden, ein derartiges Streben ist jedoch im Schlafe nicht möglich; denn dazu haben ja die Seelenkräfte keine Wahl in ihren Funktionen. Die zweite Art der Mitteilung findet jedoch bei den meisten im Schlafe statt, weil sich der Intellekt von der Phantasie, oder beide von den übrigen perzipierenden Kräften trennen müssen, das kann jedoch bei den meisten nur im Schlafe erfolgen, weil im wachen Zustande die Sinne von ihren Funktionen zu sehr in Anspruch genommen werden.[1]) Wenn nun diese Art der Mitteilung dennoch

---

[1]) Die Auffassung des Schlafes als einer Trennung des Intellekts von der Phantasie und den übrigen Sinnen oder des Intellekts und der Phantasie von den Sinnen geht z. T. auf Aristoteles, de somno und de insomniis zurück (vgl. de somno I, 454: Εἰ δή τινός ἐστιν ἔργον τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τοῦτο ἂν ὑπερβάλλῃ ὅσον ἦν χρόνον δυνάμενον αἰσθάνεσθαι συνεχῶς, ἀδυνατήσει καὶ οὐκέτι τοῦτο ποιήσει ... ferner de insomniis I, 459: Ἐπεὶ δέ περὶ φαντασίας ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἰρηται, καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις, τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμά τι φαίνεται εἶναι ... φανερὸν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μέν ἐστι τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἡ φανταστικόν). Diese Ansicht wird von den Arabern übernommen; strittig bleibt der Punkt, ob die Phantasie zum Intellekte oder zu den Sinnen gehört. Vergl. Alfarâbi, philos. Abhandlungen 76 (125), wo der Intellekt in einem direkten Gegensatze zur Phantasie steht. Die gleiche Anschauung begegnet uns bei Avicenna, Sch. 426 (329) insofern, als auch hier die Phantasie einen Gegensatz zum Intellekte bildet. Bei beiden Autoren bedeutet der Schlaf eine Ausschaltung des Sinnenlebens, woraus sich ergibt, dass auch die Phantasie zum Sinnen-

im Wachen stattfindet, so geschieht es aus einem der drei folgenden Gründe: 1) Die empfangende Kraft ist vollkommen. 2) Vor der empfangenden Kraft treten die übrigen perzipierenden Kräfte der Seele leicht zurück. 3) Die Perzeption ist zu schwach. Wenn nämlich die Kraft für den Empfang der Emanation vollkommen ist, so reicht für die Rezeption der Emanation eine derartige schwache Isolierung aus, wie solche auch im wachen Zustande stattfindet. Treten aber mit Leichtigkeit die übrigen perzipierenden Kräfte vor der empfangenden Kraft zurück, wenn sich diese von den übrigen seelischen Kräften separieren will, so gelingt gleichfalls die Isolierung im wachen Zustande, ohne hierin von den beschäftigten Sinnen gehindert zu werden. Es können nämlich die Sinne in wachem Zustande ihrer Tätigkeit nicht obliegen, wenn eine der perzipierenden Kräfte mit ihrer Funktion beschäftigt ist, da dann vor ihr die übrigen Kräfte zurücktreten müssen. Daher kommt es vor, dass manche Menschen, die mit ganz besonderer Spannung ihrer Tätigkeit hingegeben sind, vor sich hinschreien, ohne es zu hören, obgleich sie wach sind; derartiges ist uns selbst wiederholt begegnet, wenn wir uns mit der Untersuchung schwieriger Probleme abgaben. War nun die Perzeption schwach, so reicht die im wachen Zustande stattfindende schwache Isolierung aus. Es scheint nun, als ob sich auf Grund der zwei ersten Motive die Prophetie unserem Lehrer Mose ע״ה im Wachen realisiert habe, d. h. seine empfangende Kraft befand

---

leben gehört. Vergl. auch Averroes, paraphr. a. a. O.: „Quare vero ista comprehensio est propria somni est quia anima est una in subiecto, et multa secundum virtutes. Ideo, quando utetur aliquo modo virtutum, debilitatur in usu alterius modi virtutum, v. g. qu. quum utetur comprehensione extrinseca, debilitabitur in comprehensione intrinseca . . . et cum ita sit, necesse est ut actio virtutum imaginatarum in somno sit perfecta et magis spiritualis, anima nam in somno fecit ociari sensus extrinsecos et instrumenta eorum et revertebat ad sensum interiorem.“ Vergl. auch Kaufmann, Die Sinne, S. 72, Anm. 80 mit der zit. Stelle aus Averroes, Colliget III, 41, ferner Gerson ben Salomon, שער חכמים, S. 74b ff., Ibn Saddik a. a. O. S. 31, dazu Horovitz a. a. O. S. 187 und Anm. 140, Daud, Em. r. S. 70, W. 88, dazu Guttmann, a. a. O. S. 170 ff. In bezug auf die psychologische Würdigung der Phantasie bei Maimonides s. auch Guide I, 407, שמנה פרקים a. a. O. S. 6, dazu Wolff, S. 84.

sich in höchster Vollendung, deshalb erreichte er in der Prophetie eine Stufe, die alle anderen Stufen der Prophetie überragte, wie dies auch von der Thora bezeugt wird: Und es stand kein Prophet mehr auf wie Mose (Deut. 34, 10). Seine übrigen Seelenkräfte ordneten sich leicht der empfangenden Kraft unter, so dass er, so oft er wollte, weissagte, wie es heisst: „Bleibt stehen, und ich will hören, was Gott für Euch gebietet" (Num. 9, 8). Bei der leichten Unterordnung seiner übrigen perzipierenden Kräfte unter die empfangende seelische Kraft überfiel ihn auch kein Zittern und Beben, sobald durch die eintretende Prophetie die erforderliche Separierung jener Kraft stattfand, wie dies bei den übrigen Propheten der Fall war; da sich bei ihnen allen die Unterordnung der übrigen Seelenkräfte unter die empfangende Kraft nur schwer vollzog, war auch die Isolierung der übrigen Seelenkräfte mit Schwierigkeiten verknüpft, und daraus entstand bei ihnen Zittern und Beben.[1]) — Mit Rücksicht auf die

---

[1]) Die Theorie von der „Isolierung" der perzipierenden Kraft bei Entgegennahme der Emanation findet sich schon bei Alfarâbi, philos. Abhandlungen a. a. O. „Den gewöhnlichen schwachen Geistern ist, wenn sie sich dem Inneren zuneigen, das Aeussere verborgen neigen sie sich aber dem Aeusseren zu, das Innere . . . Trifft es sich nun, dass der Intellekt schwach wird, die Phantasie aber stark vorherrscht, so bildet sich in der Phantasie eine Kraft, die auf diesem Spiegel sich so kund tut, dass sich in demselben die fantastische Form bildet und erschaut wird. Diese Herrschaft wird bisweilen so mächtig über das Innere und die Kraft des äusseren Sinnes so schwach, dass etwas von oberem Gottesreich jenem erschimmert . . . Es ist nun das Wesen desselben, sich dem inneren Sinne des andern, im Fall dieser stark ist, von ferne zu zeigen und sich der Erinnerungskraft so einzuprägen, dass er erschaut wird . . . Die sinnlichen Kräfte sind dann wie in Betäubung und den, welchem die Offenbarung zu teil wird, befällt etwas wie Ohnmacht, dann aber kann er es erschauen." Man sieht übrigens, dass auch bei Alfarâbi die empfangende Kraft nicht die Phantasie selbst ist (vergl. Gersonides z. St.), sondern eine Kraft, die sich erst aus der erstarkten Phantasie entwickelt. Eine durchaus einwandfreie Begriffsbestimmung lässt sich weder bei Alfarâbi noch bei Avicenna und Averroes gewinnen. Und wenn Gersonides den hylischen Intellekt ausschliesslich als den psychologischen Träger der Offenbarung ansieht, so entkleidet auch er den hyl. Intellekt seiner natürlichen Attribute. Der Empfang von oben aus einer transzendenten Sphäre ist Mythologie, nur der Empfang aus dem sub-

schwache Perzeption scheinen manche Menschen richtige Träume im wachen Zustande zu haben; das werden wir jedoch im darauffolgenden Abschnitte erklären.

Die Lösung der achten Aporie scheint aber Schwierigkeiten zu begegnen, dies um so mehr, als doch allgemein in bezug auf die Prophetie bekannt ist, dass sie auf die Vollendung des Intellekts angewiesen ist, weshalb auch die Propheten Jünger haben, die sich unter ihrer Leitung solange mit Wissenschaft beschäftigen, bis ihr Intellekt zur Aufnahme der prophetischen Emanation vorbereitet ist. Wir behaupten nun: da doch das in Toren und Kindern über jene Dinge sich realisierende Wissen zur Gattung der Zauberei oder des Traumes gehört, das aber mit der Vollendung des Intellekts zusammenhängende Wissen ohne Zweifel die Prophetie bildet, so müssen wir untersuchen, ob Prophetie, Zauberei und Traum eine einzige Gattung bilden oder nicht. Gehören sie nämlich zu ein und derselben Gattung, so ist die Beseitigung der Aporie ausgeschlossen. Gehören sie aber nicht zu ein und derselben Kategorie, so gibt es in dieser Richtung keine Aporie, denn für verschiedene Dinge kann es verschiedene Ursachen geben.

Wir behaupten nun, dass sich in mancherlei Dingen die Prophetie von der Zauberei und dem Traume unterscheidet: Erstens. Die Prophetie stellt eine Vollendung dar, die durch Studium erreicht wird, daher hatten die Propheten weissagende

---

lunarischen Materiale kann das natürliche Funktionsrecht des hylischen Intellekts bilden. Aber gerade diese Funktion musste ausgeschaltet werden, da sonst der göttliche Offenbarungscharakter entfallen wäre. Daher musste auch die „Isolierung" oder genauer die momentane Ausschaltung aller rationalen Prozesse gefordert werden. Dass freilich diese Potenzierung des Menschen zum Uebermenschen in Wahrheit eine Degradation des Menschen zum völligen passiven Untermenschen bedeutet, hat Gersonides ebenso wie Maimonides übersehen. Der psychologische Fehler, dem auch noch moderne Forscher zum Opfer fallen, liegt darin, dass man bei dem Offenbarungsprobleme das Apriori des Inhalts mit einem Priori der psychologischen Genese verwechselt, ein Fehler, der in der aristotelischen Nuslehre seine zureichende Voraussetzung hat. Es ist daher nur folgerichtig, wenn Gersonides auch Kinder und Toren mit der Gabe der Offenbarung ausstattet; es ist dies das logische Seitenstück zur Annahme des Averroes, dass der Prophet ein Epileptiker ist (a. a. O.).

Jünger, d. h. sie gingen methodisch darauf aus, dass sich ihnen die Prophetie realisiere; so verhält es sich aber nicht mit der Zauberei[1]) und dem Traume. Zweitens. Der Prophet muss ein Gelehrter sein, das ist aus der Prophetie allgemein bekannt[2]); dies ist jedoch nicht der Fall beim Traum und der Zauberei, wohl aber findet man sie (sc. die Mitteilungen) manchmal eher bei Toren und Kindern, als bei weit Verständigeren. Drittens. Alles, was sie den Propheten mitteilen lassen, ist wahr, ich meine, die von ihnen kundgegebene Ordnung der Dinge ist mit der aus den Himmelskörpern emanierten identisch, zumal sie (sc. die Dinge der Ordnung) von seiten der Willensfreiheit möglich sind; deshalb braucht auch das Böse als Inhalt der prophetischen Verwarnung nicht einzutreffen, da ihm doch jener Mann, oder jener Ort oder jenes Volk dank seiner Willensfreiheit, die ihm hierzu nach Vorausgeschicktem als Organ verliehen ist, entgehen kann. Das Gute jedoch als Inhalt prophetischer Verwarnung trifft zweifellos ein, d. h. das aus den Himmelskörpern emanierte Gute, weil der menschliche Intellekt, von dem das Prinzip der Willensfreiheit ausgeht, nur deshalb im Menschen ist, auf dass er das Gute erreiche[3]). Dies ist überhaupt der Sinn in bezug auf die Existenz der Willensfreiheit.

---

[1]) Vergleiche Maimuni, יסודי התורה VII, 4: כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב, ומתבודדים ... לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור והם מבקשים הנבואה, וזהו שנאמר והמה מתנבאים, כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל אלו שהם מבקשין להתנבא ... הם הנביאים בני הנביאים. Man sieht, dass bei Gersonides die Methode der prophetischen Vorbereitung ein wesentlich intellektuelleres Gepräge aufweist als bei Maimonides, während bei diesem besonderer Nachdruck auf die sittliche Qualifikation gelegt wird. Vergl. יסודי התורה VII, 1 כורה נבוכים cap. 32; 33; 38 (כח הגבורה).

[2]) Vergl. hierzu Averroes, destr. destr. ed. Horten, S. 280: „Aus diesem Grunde ist es ein durchaus wahres Wort: Jeder Prophet ist ein Weiser, aber nicht jeder Weiser ist ein Prophet.“ Vergl. S. 25, Anm. 2.

[3]) Bei Pm findet sich der Zusatz: אשר יודיעהו הנביא (Homoioeleuton) — Zur Sache vergleiche יסודי התורה X, 4: אם ... אומר דברי הפורענות שהנביא לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו. ואין אומרים הנה דבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם ... אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על הנאי איגו חוזר ...

Deshalb kann von ihm (sc. dem Propheten) aus keine Realisation zum Bösen hin stattfinden, wenn sich von seiten der aus den Himmelskörpern emanierenden Ordnung das Gute realisieren soll, wohl aber wird es auf jene Motive Bedacht nehmen, die ihm zur Erlangung jenes durch den Propheten geweissagten Heiles behilflich sind. Uebrigens soll dies vollständig im 6. Abschnitte mit Gottes Willen erwiesen werden. In der Zauberei jedoch und im Traume findet sich viel Falsches, das zeigt schon die sinnliche Wahrnehmung.[1]) Viertens. Wenn der Prophet derartiges kundgibt, so führt er den einzelnen oder das Volk als Objekte der Mitteilungen zur menschlichen Glückseligkeit; so bei der Ermahnung, dass er von seinem schlimmen Wandel ablasse und zu Gott zurückkehre, auf dass jenes Unheil von ihm weiche. Schliesslich haben die meisten Kundgebungen den Zweck, die Menschen zur Glückseligkeit zu führen, das ist jedoch bei der Zauberei und beim Traume nicht der Fall.[2])

---

[1]) Vergl. יסודי התורה X, 3.

[2]) Vergl. יסודי התורה X, 4: הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא, siehe auch מורה נבוכים, cap. 37: הנה כבר התבאר לך כי לולי זה השלמות הנוסף, לא היו החכמות מחוברות בספרים, ולא היו הנביאים מפייסים בני אדם לדעת האמת, כי לא יחבר חכם דבר אחד לעצמו ללמד עצמו מה שכבר ידע, אבל טבע השכל כן הוא שישפיע לעולם . . . Die Prophetie will also nach Maimonides intellektuelle und moralische Vollkommenheit sichern; der Gedanke der Glückseligkeit mag vielleicht hierbei als unmittelbare Folge ins Auge gefasst sein, tritt aber nicht als Hauptzweck hervor. So entspricht der sittliche Zweck der Prophetie der sittlichen Vorbereitung für den Beruf. Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir bei Daud: auch bei ihm ist die Glückseligkeit nicht der unmittelbare Zweck der Prophetie. Vergl. besonders folgende Stelle (Em. r., 73, Weil, 91): אבן למה שהיו בעלי התחבוננות מעטים, היה משלמות חסדו ית' עליהם שינחם על המנהגים הנאים והמדות . . . החמודות על יד זה אשר הוא אמצעי ביניו ובין ברואיו . . . ושיצליח עם אחד Man sieht also, dass auch bei Daud die Glückseligkeit nur mittelbare Folgeerscheinung ist. Bei Gersonides wird jedoch die Glückseligkeit viel häufiger und prinzipieller betont, ihre Förderung steht im Vordergrunde der prophetischen Aufgabe. Auch hier scheint eine Beeinflussung durch Averroes vorzuliegen: vergleiche besonders Philosophie und Theologie, ed. Müller, S. 98 (91):

وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس الا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية على ان هاهنا اشخاصا من الناس يوحى اليهم بان ينهوا الى الناس امورا من العلم والافعال الجميلة بها تتم سعادتهم وينهوهم عن

Nachdem nun derartige Unterschiede zwischen der Prophetie einerseits, der Zauberei und dem Traume andererseits festgestellt sind, behaupten wir, dass ihre Mitteilungen nicht von ein und derselben Gattung sind. Träfe dies zu, so würde es sich bei ihnen, den verschiedenen Stufen in der Anlage des Empfängers entsprechend, nur um geringere oder grössere Verschiedenheit handeln, käme doch dann nach dieser Annahme ein und dasselbe Agens und ein und derselbe Empfänger in Frage. Oder sollte doch nicht ein und dasselbe Genus, unserer Annahme gemäss, für diese Mitteilung behauptet werden können? Das ist in der Tat selbstverständlich. Da nämlich nach dem Voraufgeschickten bei der Prophetie der hylische Intellekt als Empfänger erst auftritt, nachdem er seine Vollendung durch die Intelligibilien erfahren hat, so muss doch die Stufe der Mitteilung mit der Vollendungsstufe des Intellekts im Zusammenhange stehen: Wer also nichts an Vollendung für seinen Intellekt erreicht

---

اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة وهذا هو فعل الانبياء „Nämlich die Philosophen und alle Menschen, mit Ausnahme derjenigen, um deren Worte man sich nicht kümmert (die Materialisten), stimmen darin überein, dass es unter den Menschen Individuen gibt, die eine Offenbarung erhalten, dass sie den Menschen Dinge des Wissens und schöne Handlungen verkünden, durch die ihr Glück vollkommen wird, und sie von falschen Glaubenssätzen und hässlichen Handlungen abhalten sollen" (vergl. auch S. 100 (93). Aus diesen Worten geht hervor, dass die Glückseligkeit Ziel und Zweck der Prophetie ist, während die Abhaltung von hässlichen Handlungen erst in zweiter Linie steht. — Ueberblickt man nun die Unterschiede, die Gersonides zwischen der Prophetie einerseits, der Zauberei und den Träumen andererseits aufrichtet, so finden wir, dass es sich zunächst um die Vorbereitung, den Inhalt, die Verwirklichung und den Zweck der erwähnten Kundgebungen handelt, das psychologische Faktum bleibt ausserhalb der Diskussion. Dabei zeigen sich manche Berührungspunkte mit Daud und Maimonides. Wichtig ist die Tatsache, dass für die Vorbereitung das ethische Moment nicht berührt wird, während es in bezug auf den Zweck der Prophetie dem Glückseligkeitsprinzip, wenn nicht untergeordnet, so doch mindestens gleichgestellt wird. — Dass sich übrigens Gersonides mit der Feststellung peripherischer Unterschiede zwischen Prophetie, Traum und Zauberei nicht begnügt, ergibt sich aus seinen folgenden Ausführungen, die namentlich das psychologische Problem behandeln.

hat, der ist auch nicht zum Empfange der Emanation befähigt; das ist jedoch das Gegenteil von dem, was die Sinne bezeugen; realisiert sich ja die Mitteilung weit häufiger bei Toren und Kindern als bei Verständigen. Ferner: Der von uns erwähnte auffallende Unterschied zwischen Prophetie einerseits und Zauberei und Traum andererseits weist darauf hin, dass sie nicht alle zu ein und demselben Genus gehören, sonst dürfte doch nicht ein so signifikanter Unterschied zwischen ihnen sein, höchstens könnte es sich, wie wir behaupteten, nur um geringere oder grössere Unterschiede bei ihnen handeln. Demnach kann nach dieser Seite von einer Aporie nicht gesprochen werden.

Indessen muss noch an der Hand der uns verfügbaren Prämissen untersucht werden, was für zwei Arten von Mitteilungen das sind, wer ihr Urheber und ihr Empfänger ist, und zwar so, dass sie (sc. die Untersuchung) dem entspricht, was von ihnen sinnenfällig in die Augen springt. Da nämlich in Anbetracht der geringen uns verfügbaren Prämissen die Untersuchung sehr schwierig ist, so müssen wir nach Massgabe unseres (natürlichen) Verstandes davon sprechen; besteht doch das Wesen der Glückseligkeit gerade darin, dass wir jedes einzelne existierende Ding nach seiner uns bekannten Natur begreifen. Nach unserer Meinung ist erwiesen: Ist nicht bei all diesen Arten der Mitteilung der Empfänger[1]) ein und derselbe, so kann auch nicht der Urheber ein und derselbe sein. Ist beispielsweise der Empfänger in einer dieser Mitteilungen der hylische Intellekt, in einer andern die Phantasie, so kann ihr Urheber nicht ein und derselbe sein, denn die Phantasie pflegt den aktiven Intellekt nur mittels des hylischen Intellekts dank der zwischen beiden herrschenden Einheit aufzunehmen, da doch die Seele eine Einheit bildet[2]). Lässt sich nun dieser konditionale Syllogismus verifizieren, so scheint nach unserer Meinung von ein

[1]) Nach den Mscr. Bei R, L ist ein grosses Stück weggelassen.

[2]) Die hier in Rede stehende Einheit ist die für Aristoteles typische Einheit der Entwickelung, in welcher stets ein stufenmässiges Fortschreiten vom Niederen zum Höheren stattfindet; mithin kann zwischen Phantasie und aktivem Intellekte keine direkte Beziehung stattfinden. S. Bd. I, 197 ff., besonders S. 206, Anm. 4.

und demselben Empfänger in diesen verschiedenen Mitteilungen keine Rede zu sein. Ist doch der Empfänger bei der Prophetie offenbar der hylische Intellekt, weshalb ja auch die Realisation der Prophetie mit der intellektualen Vollendung zusammenhängt. Bei der Zauberei und dem Traume kommt jedoch der hylische Intellekt als Empfänger nicht in Betracht, sonst müssten ja ihre Stufen den Stufen des sie perzipierenden Intellekts entsprechen, sodass der intellektuell Vollkommenere auch für den Empfang der Emanation besser präpariert wäre. Wäre dies der Fall, so müsste eine derartige Kundgebung weit eher den Vernünftigen als Kindern und Toren zuteil werden, das wäre aber das Gegenteil des sinnlich wahrnehmbaren Befundes, ich meine, dass die Mitteilung weit eher bei Kindern und Toren vorkommt als bei den vielen Verständigeren. Nun könnte man einwenden: Kindern und Toren realisiert sich nur deshalb die Mitteilung, weil sie sich nur wenig mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen abgeben, und ihre Aufmerksamkeit von fremdartiger Beschäftigung freigehalten wird, wodurch ihnen besser als anderen die Separation des hylischen Intellekts von den übrigen Seelenkräften gelingt; eben deshalb seien sie auch zum Empfange der Emanation besser präpariert. Darauf erwidern wir: Eine derartige Separierung ihres Intellekts von den übrigen Seelenteilen ist bei einem mangelhaft entwickelten Intellekt deshalb nicht möglich, weil sie kein Agens zum Vollzuge der Separation besitzen. Nur bei vollständig entwickeltem Intellekte ist die Isolierung möglich, so er sich mit seinen Intelligibilien befasst, denn nur von dieser Seite aus ist den Seelenteilen eine Isolierung möglich, das ist für den Leser unseres Buches selbstverständlich. Z.B. Ist die Aufmerksamkeit durch ihre Beschäftigung in Anspruch genommen, so separiert sie sich von den übrigen perzipierenden Kräften und ruft deren Schwächung hervor; (ferner) die Organe der Verdauung separieren sich von den empfindenden Kräften, weil sie durch die Ausübung ihrer Beschäftigung während der Verbrennung (sc. der Speisen) stark engagiert sind, dadurch dringt[1]) aber die elementare Wärme in

[1]) So nach den Mscr. Bei R, L findet sich die Lesart: ולזה יכנס החום הטבעי בדברים ההם. Vergl. hierzu Aristoteles, de somno III, 457:

jene Glieder ein, entfernt sich von den andern und — der Schlaf entsteht. Das beruht aber alles auf der Einheit der Seele; gibt sie sich also mit einer Beschäftigung ab, die zu irgend einer ihrer seelischen Kräfte in Beziehung steht, so werden die anderen Kräfte ausgeschaltet, es müsste ihr denn die gleichzeitige Beschäftigung mit zwei Funktionen[1]) möglich sein. Trifft dies zu, so scheint als Empfänger der Emanation bei Traum und Zauberei die Phantasie in Frage zu kommen, als Empfänger bei der Prophetie der hylische Intellekt. Dass nun der Empfänger[2]) bei dem Traume die Phantasie ist, lässt sich mit geringem Nachdenken aus dem Buche „de sensu et sensato“[3]) erweisen, denn die Träume stehen generell zur Phantasie in Beziehung, wie dort erwiesen ist. Es erhellt jedoch aus dem Wesen der Zauberei, dass der Unterschied

---

„Τὸ δὲ θερμὸν ἑκάστου τῶν ζώων πρὸς τὸ ἄνω πέφυκε φέρεσθαι. ὅταν δ' ἐν τοῖς ἄνω τόποις γένηται, ἀθρόον πάλιν ἀντιστρέφει καὶ καταφέρεται· διὸ μάλιστα γίνονται ὕπνοι ἀπὸ τῆς τροφῆς· ἀθρόον γὰρ πολὺ τό θ'ὑγρὸν καὶ σωματῶδες ἀναφέρεται. Ἱστάμενον μὲν οὖν βαρύνει καὶ ποιεῖ νυστάζειν· ὅταν δὲ ῥέψῃ κάτω καὶ ἀντιστρέψαν ἀπώσῃ τὸ θερμόν, τότε γίνεται ὁ ὕπνος καὶ τὸ ζῷον καθεύδει“. Vergl. auch Averr. paraphr. 201. Ueber die Beziehungen zwischen Herz und Gehirn s. Kaufmann, die Sinne, S. 62 ff. s. auch Bd. I, S. 77, Anm. 4.

[1]) Siehe die S. 61 angeführte Bemerkung aus Averrois paraphr., S. 203. Uebrigens tritt gerade bei diesem Probleme der Unterschied zwischen Logik und Psychologie, also zwischen Einheit des Bewusstseins und Einheit der Bewusstheit hervor. Die Einheit des Bewusstseins fordert die ständige korrelative Spannung zwischen den Urteilsfunktionen, also ihr gleichzeitiges Sein, während die Einheit der Bewusstheit nur ein sukzessives Auftreten der einzelnen psychischen Relationen in der unbewussten Voraussetzung fordert, dass zwei Zeitteile ein und denselben Raumteil nur nacheinander besitzen können. Während also in der Einheit des überempirischen Bewusstseins Zeit und Raum erst begründet werden, sind sie in der Einheit der Bewusstheit bereits in ihren gegenseitigen Beziehungen gegeben. Daraus entsteht jene Antinomie, dass die raumlose Seele als raumzeitliches Substrat behandelt wird.

[2]) So nach den Mscr. R und L haben die Lesart: ואולם שהמקבל החלום הוא הדמיון.

[3]) Siehe Aristoteles, de insomniis a. a. O.

zwischen ihr und dem Traume nur ein graduеller ist, deshalb scheinen auch ihre Mitteilungen ein und demselben Genus anzugehören. Ist dies richtig, so müssen beide ein und denselben Empfänger und dasselbe Agens haben. Da aber die Phantasie die Emanation nicht (direkt) vom aktiven Intellekte zu rezipieren pflegt, so muss also für die Mitteilung ein anderes Agens als Urheber angenommen werden. Indessen ist bereits früher erwiesen worden, dass generell das Agens dieser Mitteilungen der aktive Intellekt sein muss. Ferner: Geben wir zu, dass hier ein anderer Urheber in Betracht kommt, so werden wir schwerlich einsehen, was für ein Urheber dies ist. Wir behaupten nun: Da nach der eben erfolgten Auseinandersetzung der aktive Intellekt als Agens für die in der Zauberei und im Traume hervortretende Mitteilung nicht in Frage kommt, während nach der früheren Auseinandersetzung auch für diese Mitteilung der aktive Intellekt das Agens ist, so muss der aktive Intellekt von der einen Seite aus das Agens sein, von der andern aus nicht. Unter diesen Umständen scheint der aktive Intellekt die im Traume und in der Zauberei sich realisierende Mitteilung nur durch Vermittelung, nicht direkt hervorzubringen. Nach der Auseinandersetzung, die den aktiven Intellekt generell zum Urheber der Mitteilung macht, braucht er nicht unmittelbar ihr Urheber zu sein, wohl aber muss er der Urheber mittelbar oder unmittelbar sein; das geht aus der Erklärung zu der Stelle hervor. Nach der Auseinandersetzung jedoch, derzufolge der aktive Intellekt die Mitteilung nicht bewirkt, braucht er nur nicht der unmittelbare Urheber zu sein, aber es ergibt sich nicht daraus, dass er sie nicht mittelbar bewirke. Bei dieser Sachlage müssen wir nun erweisen, was es mit diesem „Vermittler" für eine Bewandtnis hat. Wir behaupten nun: Da doch der Vermittler, mit dem offensichtlich der aktive Intellekt viele seiner Tätigkeiten vollbringt, in den Himmelskörpern zu suchen ist, so scheint es, dass sie auch die Vermittler für die Realisation der Mitteilung sind. Und ferner: Es ist doch erwiesen, dass die Ordnungen, von welchen die Mitteilung gilt, aus den Himmelskörpern stammen, da aber die Himmelskörper selbst Träger des Intellekts sind, so müssen sie selbst unbedingt die von ihnen verursachte Ordnung begreifen. Dies wird zwar alles

im fünften Traktate unseres Buches erwiesen, wir machen indes schon hier als Einleitung zur dortigen Erörterung eine Digression: Was nämlich aus dem einen der Himmelskörper abgeleitet ist, kann nicht mit dem Emanationserzeugnis eines andern Himmelskörpers identifiziert werden, und jeder einzelne Beweger der Himmelskörper begreift nur die durch ihn emanierten Wirkungen, nicht die anderer Beweger. Steht dies aber für uns fest, so sagen wir: Wie aus ihnen die Vorstellungen und Gedanken für die einzelnen Menschen aus jenem Grade emanieren, der zur selbigen Zeit aufsteigt oder herrscht, so separiert sich auch manchmal die Phantasie derartig von den übrigen Seelenkräften, dass sie dann zur Aufnahme der aus ihnen emanierenden Ordnung ihrer Seele vorbereitet ist. Da es nun für jeden, der in der Astrologie nachliest, erwiesen ist, dass die Himmelskörper keine völlige Einheit in bezug auf die Mitteilung, wohl aber in bezug auf die aus ihnen sich realisierenden Ordnungen bilden, so muss die auf diese Weise sich realisierende Mitteilung lückenhaft sein; dadurch wird auch viel Falsches in derartigen Mitteilungen unterlaufen[1]).

Für die Prophetie jedoch gilt folgendes: Ihre Realisation erfolgt doch durch den aktiven Intellekt. Da aber dieser alle Beweger der Himmelskörper aus sich abströmen lässt, so muss auch die aus ihr (sc. der Prophetie) sich realisierende Erkenntnis vollständig sein. Wenn aber die Prophetie aus dem aktiven Intellekte stammt, der aktive Intellekt jedoch alle Gaben dem

---

[1]) Vergl. hierzu S. 46 und Anm. 1. Die Himmelskörper geben nämlich nur die generelle Ordnung ab, während es Sache der Mitteilungssubjekte ist, die Ordnung sachgemäss zu interpretieren. Die Propheten können dies mit Hilfe des aktiven Intellekts, die Zauberer und Traumdeuter müssen jedoch auf dieses Hilfsmittel verzichten. Uebrigens scheint auch hier Gersonides in bezug auf Rationalität Maimonides überbieten zu wollen. Während nämlich Maimonides a. a. O. die geringe Zuverlässigkeit von Zauberern und Traumdeutern nur als nackte Tatsache verzeichnet, bemüht sich Gersonides, hierfür einen sogen. rationellen Grund zu finden, der freilich das Niveau mythologischer Spekulation nicht überschreitet. Es ist nicht das erste Mal, dass Gersonides zu derartigen Spekulationen greift, wenn ihm keine logischen Beweismittel zur Verfügung stehen (vergl. I. Bd., S. 149 und S. 154).

Menschen nur für seine Glückseligkeit verleiht — ist dies doch der Zweck seines ganzen jetzigen und früheren Wirkens — so verfolgt auch die Prophetie die Absicht, den Menschen zur Glückseligkeit hinzuleiten.

Anders verhält es sich mit der Zauberei und dem Traume. Da sie doch zu jenen Kräften gehören, die, wie wir erwähnten, auf ganz bestimmte Art aus den Himmelskörpern abströmen, da ferner das aus ihnen an Gedanken und Vorstellungen Abströmende nicht zur Glückseligkeit führt, wohl aber manchmal zum Gegenteile, so kann auch ihre Mitteilung die Menschen nicht zur Glückseligkeit führen. (Ferner:) Da der Empfänger bei der Prophetie der hylische Intellekt ist, so hängt sie (sc. die Prophetie) mit der intellektuellen Vervollkommnung zusammen und lässt sich deshalb durch Studium realisieren. Bei dem Traume und der Zauberei jedoch ist die Phantasie der Empfänger, weshalb ihre Realisation nicht mit der Vervollkommnung des Intellekts zusammenhängt und auch nicht durch Studium erreicht wird. Da sich nun die Phantasie bei Toren und Kindern viel leichter von der gedanklichen und sinnlichen Beschäftigung trennt als bei anderen Menschen, so kommt sie bei manchen von ihnen viel häufiger vor als bei den vielen Verständigeren; denn gerade der durch die Phantasie ausschliesslich bewirkte Empfang macht es notwendig, dass sich die vorstellende Kraft von den übrigen perzipierenden Kräften trennt, damit diese die Wirkung jener nicht stören.[1]) Und da nun in diesem Abschnitte das auf die „Mitteilungen" Bezügliche so erörtert wurde, wie es der sinnenfälligen Erscheinung entspricht, so muss sich alles so verhalten, wie wir angenommen haben. — Damit sind alle von uns in diesem Abschnitt erwähnten Zweifel gelöst.

---

[1]) Aus diesen Darlegungen ergibt sich, dass man bei Gersonides die Funktionen der „Aufmerksamkeit" und der damit zusammenhängenden „Isolierung" der Perzeption doch nicht zu sehr als rationalen Willensimpuls einschätzen darf. Vollzieht sich ja die Isolierung des hylischen Intellekts durch eine Einwirkung von oben, die der Phantasie durch eine von unten. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass dem Intellekte jede Art von Spontaneität abzusprechen sei, sonst könnte ja eine Vervollkommnung des Intellekts auch nicht durch „Studium" erreicht werden. S. Dieterici, Propädeutik, S. 83.

Siebenter Abschnitt.

Es bleiben aber noch zwei schwierige Fragen in bezug auf die Mitteilungen übrig, die wir untersuchen werden. Erstens. Was für einen Grund gibt es dafür, dass ein Knabe aus unserer Zeit nur das beantwortet, was der Fragesteller beantwortet wissen will, nichts [1]) mehr? Zweitens. Wie kommt es, dass bei den wahren, im wachen Zustande sich abspielenden Träumen meistens derartige Erkenntnisse auftreten, die sich unmittelbar darauf ereignen? Ist uns dies doch allgemein aus jenen Ereignissen bekannt, die tatsächlich nur unmittelbar darauf in Erscheinung traten, wie wir dies in unserem Kommentare [2]) zum Buche „de sensu et sensato" erwähnten. Das gleiche hören wir auch von anderen Leuten, bei welchen sich derartige wahre Träume realisieren, dass auch diese nur von unmittelbar darauf eintretenden Dingen gelten. Deshalb scheint diese Mitteilung nur für sofort eintretende Dinge bestimmt zu sein, oder sie gilt in den meisten Fällen nur von solchen (sc. sofort eintretenden Dingen). Dies sind also die Fragen, und obgleich sie angesichts ihrer Dunkelheit und der geringen uns zu Gebote stehenden Prämissen sehr schwierig sind, müssen wir doch imstande sein, nach Massgabe unserer Kräfte einen Grund hierfür anzugeben, denn die menschliche Glückseligkeit wird in Wahrheit erst dann ihre mögliche Vollendung erreichen, wenn uns Ding für Ding gemäss seiner Natur zur Erkenntnis gebracht wird.[3])

Wir beginnen nun mit der Untersuchung der ersten dieser Fragen und behaupten: Bevor wir einen Grund dafür angeben wollen, weshalb die Mitteilung nur bei den von uns aufgezählten Dingen stattfindet, müssen wir untersuchen, um welche Art von Mitteilung

---

[1]) Ps. hat folgende Lesart: שיודיע מה שישאלהו שואלו, O, R, L: מה שידעהו שואלו.

[2]) Steinschneider berichtet (H. Ue. I, 155), dass Lewi ben Gerson unter dem Titel ביאור ס' התוש והמוחש קצור אבן רשד einen Kommentar zum Kompendium des Averroes über die Parva naturalia am 27. Februar 1324 beendet hat. Der Kommentar ist nur handschriftlich vorhanden, „und gehört zu den seltensten seiner Commentare". Aus dem Inhalte dieser Schrift hebt Steinschneider besonders hervor, dass Lewi an Ahnungen glaubte. Zum Ganzen vergl. auch Steinschneider a. a. O. S. 153 nebst Anmerkungen.

[3]) Vergl. hierzu Bd. I, 214 und Anm. 3.

es sich handelt, um eine solche der Prophetie, der Zauberei oder des richtigen Traumes, kann man doch unmöglich den Grund hierfür angeben, solange man das Genus der Mitteilung nicht kennt, das ist selbstverständlich. Dass es sich hierbei nicht um die Prophetie handeln kann, ist aus ihrem Begriffe erwiesen; ist sie doch auf die Vervollkommnung des Intellekts angewiesen, während bei dem Knaben, dem eine solche Erkenntnis zu teil wird, von Gelehrsamkeit nach all dem, was allgemein hierüber bekannt ist, keine Rede sein kann; denn gerade in der Zeit, wo eine Entwickelung des Intellekts mit Rücksicht auf die Jugend (sc. des Kindes) überhaupt nicht möglich ist, nimmt die Emanation ihren Anfang, ist er doch, wie man der Wahrheit gemäss erzählt, erst sechs oder sieben Jahre alt, wenn er die erste Kundgebung über derartige Dinge vollzieht. Ebenso behaupten wir, gehört diese Mitteilung offenbar nicht zu den wahren Träumen, denn ihrer sind wenige, während die Mitteilung häufig[1]) ist. Ferner: Es entspricht nicht der Weise der Träume, dass sich ihre Mitteilung infolge einer Frage im wachen Zustande realisiert, das geschieht höchst selten und zufällig. Demnach kann es sich bei besagter Mitteilung nur um das Genus der Zauberei handeln. Da sich nun bei der vollendeten Zauberei die Mitteilung nur in bezug auf die Gegenstände realisiert, die der Fragesteller zu seiner (sc. des Zauberers) Kenntnis bringt oder nicht bringt, und auch der Knabe nur das mitteilt, was ihn der Fragesteller wissen lässt (sc. in bezug auf das Frageobjekt), so muss die Zauberei offenbar schon deshalb lückenhaft (sc. in ihrer Mitteilung) sein, weil sich ihre Mitteilung nur auf dieses Mass beschränkt, wie wir auch die Sehfähigkeit dessen, der nur eine Schrift mit groben Zügen, nicht aber eine solche mit feinen Zügen lesen kann, als mangelhaft bezeichnen, und zwar nicht deshalb, weil er die Schrift mit grossen Zügen liest, tut dies doch jeder mit vollkommener Sehfähigkeit, sondern weil er die Schrift mit feinen Zügen nicht lesen kann. Dieser Mangel beruht aber bei diesem Knaben entweder auf einer von Hause aus derartig mangelhaften Bildung seines Vorstellungsvermögens, dass er nur ein solch geringes

---

[1]) Ps. hat die richtige Lesart: מאודיית, während ORL lesen: מאדיית, also das direkte Gegenteil.

Quantum an Emanation perzipieren kann, oder auf einer erworbenen Vervollkommnung, die aber nach voraufgegangener Schwäche erstarkt, wie dies bei den anderen menschlichen Vervollkommnungen der Fall ist. Unter diesen Umständen ist nicht ausgeschlossen, dass der Knabe in bezug auf das Zukünftige eine perfekte Zauberei ausübt, falls ihn nicht irgend jemand daran hindert. Es kann nun schon die sinnliche Wahrnehmung darauf hinweisen, welcher der beiden Gründe (s. Abschn. 7, Anf.) der richtige ist. Wenn ihm nämlich eine durch Zauberei realisierte Mitteilung beschieden ist, die einen grösseren Umfang in bezug auf das Zukünftige enthält, so ist offenbar der zweite Grund der richtige. [Es entsteht nunmehr die Frage]: Wie lässt sich erweisen, dass der Zauberer bei einer Anlage, die weit schwächer als die für den Empfang der übrigen emanierten Dinge erforderlich ist, jene Emanation perzipieren kann, die sich dem Knaben in jener Mitteilung erschliesst? Bildet sich doch dann dasselbe Verhältnis zwischen dem Empfange der Emanation in dieser Mitteilung und dem Empfange der Emanation in anderen Mitteilungen, wie das Verhältnis zwischen (der Befähigung zum Lesen) grober Schriftzüge und (der Befähigung zum) Lesen feiner Züge. Wir wollen nun zu seiner Erörterung einen Gedanken explizieren, der uns zur Einsicht hierüber führt. Es nähert sich doch zwecks Aufnahme die eine Sache einer anderen derselben Gattung weit leichter als einer andern der fremden Gattung[1]). Wer sich beispielsweise mit einem Teile der Geometrie befasst hat, der wird sich dem Studium eines

[1]) Der hier geschilderte psychologische Sachverhalt entspricht der sog. vergleichenden Apperzeptionsfunktion, deren Grundlagen in den gleichartigen Elementen der Assoziation zu suchen sind (s. Wundt, a. a. O. S. 297, 309 ff., Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie, S. 178, Anm. 1 (Innere Assoziationen nach Koordination und Subordination), ferner S. 192 ff.). In der fraglichen Stelle bei Gersonides sieht es freilich so aus, als ob die Willensmomente gänzlich ausgeschaltet wären; doch wird in der komparativen. Fassung des folgenden Satzes eine derartige Auffassung abgewiesen. Immerhin zeigt sich auch so, wie eng die ganze Assoziationspsychologie mit dem Panpsychismus und Pantheismus verwandt ist, zumal es sich nie genau bestimmen lässt, wo die Assoziation aufhört und die Apperzeption beginnt. Nur wenn die Apperzeption die Grundsetzung der Assoziation vollzieht, bleibt die Superiorität des Willens gewahrt.

anderen Teiles hiervon viel leichter hingeben als dem Studium eines Faches, das nicht zur Gattung seiner wissenschaftlichen Beschäftigung gehört, wie etwa die Wissenschaft der Physik oder der Philosophie. Steht dies aber fest und ist ferner in der Astrologie erwiesen, dass die emanierte Vermutung auf jeden einzelnen der in jener Zeit herrschenden Himmelskörper — gemäss seiner Konstellation zur Zeit des Sichtbarwerdens — influiert, so wird sich doch der Mensch viel leichter zum Empfange dessen bewegen lassen, was ihn ein anderer an Vermutungen, die aus den Himmelskörpern emanieren, ahnen lässt, als zum Empfange jener Ordnung in der Seele der Himmelskörper, die von dem sonst[1]) aus ihnen Emanierten gilt. Lässt er sich nämlich zum Empfange anderer Vermutungen bewegen, so gibt er sich [zum Empfange] einer Sache hin, deren Gattung nicht durch Zauberei rezipiert wird. Entschliesst er sich also zur Aufnahme der anderen aus den Himmelskörpern emanierten Vermutungen, so entschliesst er sich zur Aufnahme einer Sache, deren Gattung er nicht zu rezipieren pflegt. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass ihn die vorstellende Kraft möglicherweise Lückenhaftes realisieren lässt, sodass er wohl die Vermutungen der Menschen perzipieren kann[2]), aber sonst nichts. Diese Mangelhaftigkeit (sc. der Perzeption) beruht entweder auf seiner angeborenen Bildung oder auf der Unmöglichkeit, die Isolierung so zu vollenden, dass sie für den Empfang der Emanation geeignet ist. Es zeigte sich doch bei unseren früheren Ausführungen, dass dem Zauberer die Isolierung der Phantasie für die Aufnahme menschlicher Vermutungen weit weniger gelingt, als jene Isolierung, die für den Empfang der übrigen aus den Himmelskörpern emanierten Gedanken erforderlich ist. Ferner: Es findet sich doch durch die Kenntnisse, die er seinen Genossen und seiner Umgebung verdankt, ein Hinweis auf das Wissen, das er von jener Sache besitzt; dadurch kann auch der Mensch von einzelnen Dingen viel besser richtig sprechen, wenn er vor Gelehrten ist, als wenn er nicht bei ihnen ist; dies ist vielleicht[3]) nur bei dem Menschen als dem Träger göttlicher Kraft (sc. nicht bei den Himmelskörpern) der Fall,

---

[1]) Nach Ps, Pm, O. Bei R und L fehlt שאר.

[2]) Bei Ps, Pm: יכל, bei O יבן, bei R, L. יכן [3]) S. Mscr.

als ob zwischen der Emanation des einen und der des anderen ein Zusammenschluss stattfindet; daher ist auch die Mitteilung in bezug auf die Kenntnis, die man dem Fragesteller verdankt, geringwertiger als jene, bei der dies nicht der Fall ist. Das ist für uns das angemessene Mass in der Behandlung dieses Problems.

Was jedoch die im wachen Zustande sich realisierenden Träume betrifft, so scheint es, dass meistens die von ihnen ausgehende Mitteilung nur für sofort auftretende Vorfälle gilt; da sich nämlich im wachen Zustande die Phantasie nur mangelhaft isolieren kann, so muss auch ihre entsprechende Mitteilung mangelhaft sein. Die Mangelhaftigkeit der Mitteilung lässt sich nun aus folgendem erweisen: Vollkommen ist doch die Mitteilung nur dann, wenn sich die dem Menschen realisierende Kenntnis an sofort eintretenden und nicht sofort eintretenden Ereignissen vollzieht (sc. gleichzeitig). Demnach muss ein Wissen, das nur von sofort eintretenden Ereignissen gilt, mangelhaft sein und zwar nur insofern, als es keine Kenntnis von dem hat, was nicht sofort eintritt, nicht insofern es Kenntnis von dem hat, was sofort eintritt, denn eine derartige Mitteilung gelingt auch einem solchen, der nur eine Mitteilung über ein nicht sofort stattfindendes Ereignis zu realisieren vermag. Aus meinen folgenden Ausführungen wird sich zeigen, dass sich eine Mitteilung über ein sofort eintretendes Ereignis viel leichter vollzieht als eine solche über ein nicht sofort eintretendes Ereignis. Folgendes ist nämlich selbstverständlich: Wenn der Empfänger ganz besonders vorbereitet ist, so genügt ihm doch für die Ueberführung seines potentiellen Besitzes in den aktuellen ein viel mangelhafteres Agens als jenes, auf das der in dieser Weise nicht qualifizierte Empfänger angewiesen ist. Dann aber ergibt sich folgendes: Ist die vorstellende Kraft von Hause aus in der Bildung derartig perfekt, dass ihr die Isolierung vollständig gelingt, so wird sie die Emanation nicht nur von den nur in jener Zeit dominierenden[1]) Himmelskörpern rezipieren,

[1]) Vergleiche hierzu den von Steinschneider (Pseudepigr. Literatur, Berlin 1862) mitgeteilten Inhalt des غاية الحكيم von Mag'riti, S. 34: „Die Inder, heisst es dann, teilen in bezug auf die Talismane jedes Tier des Zodiak in 3 Stufen, indem sie jeden Aszendenten in 3 gleiche Teile zu 10^0 teilen und auf einen der 7 Planeten

sondern ebenso auch von den andern, obgleich deren Kraft in

---

beziehen, den sie den Herrn (Dominus שלים) der Stufe nennen.“ Vergl. auch Uhlemann a. a. O. S. 34, ferner Bouché-Leclerque, a. a. O. S. 238 ff., 240, Anm., Apelt, Die Reformation der Sternkunde, S. 86 ff. Vergl. besonders die dortselbst angeführte Stelle aus Diodor: „Am wichtigsten ist, wie sie sagen, die Betrachtung und Bewegung der fünf Sterne, die man Irrsterne nennt, welche sie Dolmetscher nennen. Dolmetscher aber heissen sie deswegen, weil sie, während die anderen Gestirne unbeweglich sind und ihren regelmässigen Lauf haben, allein ihren besonderen Gang nehmen und dadurch das Zukünftige anzeigen . . . Dem Laufe dieser Sterne sind, wie sie sagen, dreissig andere untergeordnet, welche sie beratende Götter nennen . . . Als Herren der Götter (κυρίους τῶν θεῶν) nehmen sie zwölf an der Zahl an, deren jedem sie einen Monat und eins von den Bildern des Tierkreises zueignen.“ Mit Recht weist schon Apelt a. a. O. darauf hin, dass es sich hier um die gleiche Theorie handelt, die beim Horoskop vorherrscht. Danach hat man unter herrschendem Sterne den am Himmel als Herrscher und Gebieter aufgehenden Planetengott zur Zeit der Illumination zu verstehen (s. Uhlemann a. a. O. S. 78, ferner Häbler, Astrologie im Altertum, S. 8 ff.: „Nun haben jedoch die 7 Planeten noch eine besondere Bewegung, die sie von den Fixsternen unterscheidet . . . Nach dem Glauben der alten Astrologen regierten nun die 7 Gestirne in der durch ihre Umlaufszeit gegebenen Ordnung alle 7 × 24 Stunden der Woche; beherrschte also die Sonne die 1. Stunde eines Tages, so beherrschte sie in gleicher Weise die 8., 15., 22. Stunde desselben Tages, dagegen war Regent der 23. Stunde die Venus, Regent der 24. und letzten Stunde Mercur. Demnach fiel die 1. Stunde des folgenden Tages dem Monde zu, desgleichen die 22., die Regenten der 23. und 24. waren also Saturn und Jupiter; somit beherrschte die 1. Stunde des 3. Tages Mars, die 1. Stunde des 4. Tages Mercur, die 1. Stunde des 5. Tages Jupiter, die 1. Stunde des 6. Tages Venus, die 1. Stunde des 7. Tages Saturn. Welcher Planet nun die erste Stunde des Tages beherrschte, der wurde dann auch als Regent des ganzen Tages angesehen; die Reihenfolge der Tagesregenten lautet demnach: Sonne, Mond, Mars, Mercur, Jupiter, Venus, Saturn — diese Aufeinanderfolge der Planeten stimmt vollkommen überein mit derjenigen, welche Oppert und Sayce auch an der einen Stelle jener alten Keilinschrift gefunden haben.“) Dazu vergleiche auch Reitzenstein a. a. O. S. 270 ff.: „Die Woche mit ihren vielen Tagesherrschern hat bei der astrologischen Ausgestaltung der Gottesvorstellungen eine entscheidende Rolle . . . gespielt. Sind die Planetengötter einerseits die beieinander waltenden ἄρχοντες oder κοσμοκράτορες, so erscheinen sie andererseits auch als Herrscher bestimmter Weltperioden oder Welttage . . . Wie die Tage der Woche

jener Zeit für eine Emanation auf jene Stelle hin schwach ist.

---

als ἄρχοντες, so erscheinen die Monatstage als θεοὶ βουλαῖοι. Auch sie werden mit bestimmten Göttern verbunden, und wie man bei den Wochentagen demzufolge bestimmte, welche Handlung an jedem einzelnen glücklich verheissend und erlaubt sei, so auch bei den Monatstagen." Aus Beigabe I a. a. O. S. 266 ist ersichtlich, wie eng diese Theorie der „herrschenden Planeten" mit der Buchstabenmystik und der Aeonenlehre zusammenhängt. Die gleichen Zusammenhänge finden sich bei Gabirol in seiner Königskrone (übers. v. M. Sachs, S. 7 ff.): (120) „Wer spricht aus deine Macht, dass du über des Feuers Kreis das Firmament mit dem Mond gestellt, der vom Glanze der Sonne sein Licht erhält? . . . Allmonatlich wirkt er auf die Erd' und ihr Geschick Heil und Unglück ... Dann lagert der Mond sich vor die Sonne . . . damit alle sehen, dass nicht die Herrschaft ist bei den Scharen am Firmament, sondern über ihnen schaltet ein Regent . . . Wer durchdenkt deines Gedankens Tiefe, dass aus deiner Gottheit Glanz du erschaffen die Seelen, die lichtklaren . . . Geschöpfe höherer Art . . . aus dem Lichtquell abgeleitet." Die gleichen Anschauungen begegneten uns schon bei Schahrastâni S. 203 (II, 4), s. S. 33, Anm. 1, der sie als Lehre der Ssabier mitteilt (s. Reitzenstein, S. 72 ff.). Wenn nun nach Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (S. Bd. I, 228 uns. Buches, ferner Reitzenstein, S. 79) der Gnostizismus die Aufgabe hat, die Welt von der Knechtschaft der sieben Archonten zu befreien, so beweist dies alles abermals den innigen Zusammenhang zwischen Emanation, Dämonologie und Astrologie (vergl. auch Bousset, a. a. O. S. 160 ff., bes. S. 208. Vergl. auch S. 241 mit Rücksicht auf die aus der Pistis Sophia zitierte Stelle: „Und als ich (Jesus) mich zur Welt aufgemacht hatte, kam ich in die Mitte der Archonten der Sphaera und hatte die Gestalt des Gabriel, des Engels der Aeonen, und nicht haben mich die Archonten der Aeonen erkannt, sondern sie dachten, dass ich der Engel Gabriel wäre." Bedenkt man nun, wie auch in der jüdischen Religionsphilosophie der Begriff des Engels Gabriel mit dem heil. Geiste identifiziert wird (s. Kaufmann, Attributenlehre, S. 204, Schmiedl, a. a. O. S. 69 ff.), wie ferner die 10 Sphären den 10 Kategorien von Engeln gleich gesetzt werden, wie endlich die persische Lehre von dem „Wagen Gottes" (s. Bousset, S. 224) in ihrer astrologischen Färbung aufs engste mit der Engellehre und der Prophetie in Verbindung gebracht wird (s. Schmiedl a. a. O. S. 75, Anm. 2), so kann man auch in dieser Hinsicht den tiefgehenden Zusammenhang zwischen der jüdischen Religionsphilosophie und dem astrologischen Probleme konstatieren. Ja, auch das talmudische Judentum ist nicht frei von diesen astrologischen Mythen geblieben (vergl. Sanhedrin 67 b, dazu Blau, Das altjüdische Zauberwesen S. 27, 114, 128, 133, 137 ff., ferner Chullin

Wir sprechen jedoch nur deshalb davon, dass deren Kraft in jener Zeit für eine Emanation auf eine bestimmte Stelle der Erde zu schwach ist, weil es scheinbar demjenigen Himmels-Körper, dessen Kraft für die Realisation der ihm zugeordneten Ereignisse nicht ausreicht, auch versagt ist, die Mitteilung zu realisieren. Aus diesem Grunde findet die Emanation der Vermutung aus einem dominierenden Himmelskörper nur von jenen Seiten aus statt, nach welchen er die Leitung hat, nicht von allen Trabanten. Wenn sie aber gleichwohl einen Anteil daran haben, so ist er mit Rücksicht auf ihre (sc. schwache) Kraft in jener Zeit, für jenen Ort und jenen Menschen nur gering. Das ist für den klar, der in der Astrologie nachliest, Ist jedoch die vorstellende Kraft von Hause aus nicht intakt, oder ihre Isolierfähigkeit nicht perfekt, oder findet eine Summierung beider Motive statt, so hat er auch nicht die Kraft zur Aufnahme der Emanation aus jenen Himmelskörpern, die in jener Zeit nur schwache Kräfte haben, einzig und allein was aus den jene Zeit beherrschenden Trabanten in ihrer Krafteinheit emaniert wird, also die sofort eintretenden Ereignisse, können von ihm erkannt werden; besteht doch zwischen den sofort eintretenden Begebenheiten und den örtlich und zeitlich dominierenden Trabanten eine bestimmte Beziehung.[1]) Es unter-

---

40a; Chagiga 11b, dazu Joel, Blicke in die Religionsgesch. S. 117 ff.; vergl. auch Lueken, Der Erzengel Michael, 1898, S. 4 ff. Unter diesen Umständen kann es nicht weiter befremden, wenn weder Gersonides noch Maimonides dem astrologischen Banne entrinnen konnten. — Ueber die Beziehungen zwischen den Regenten der Häuser und dem wahren Wissen vergl. Albohazen Haly filii Abenzagel, de iudiciis astrorum libri octo, Basel, S. 117, Julii Firmici Materni libri octo astrologum, ed. Pruckner, S. 97 ff. Siehe auch die Definitionen am Anfange des Buches: Significator regni, planeta qui plures potioresque praerogativas in medio cardine habet. Planeta ἐπικρατήτως id est, dominator, qui dominatum inter alios obtinet. Princeps signi est simul dominus. Simul dominatur, cum unius domus est alterius sublimitas. S. a. Henoch, c. 72 ff.

[1]) Die hier erwähnte Auffassung der Astrologie scheint sich mit den Gedanken zu berühren, die Peter von Abano (Petrus Aponensis) in seinem Planum Astrolabium 1320 in ein bestimmtes System brachte (s. Apelt a. a. O.). Danach hat jeder einzelne Grad der Ekliptik bestimmte magische Eigen-

scheidet sich jedoch die Mitteilung über sofort eintretende

---

schaften, die dann symbolisch in einer Figur vereinigt wurden (s. Apelt ibid.). S. auch Burckhardt, a. a. O. S. 239 ff. Vergl. auch Häbler, a. a. O. S. 10; offenbar handelt es sich hier um die sog. judiciarische Astrologie, als deren Objekt „der einzelne Mensch mit all seinen Gedanken, Empfindungen, Entschliessungen, Begegnissen" figuriert. S. auch Steinschneider, H. Ue. II, 60 ff. Dass freilich schon das Altertum für diese Art der Sterndeutung seine eigenen Bezeichnungen hat, gibt auch Häbler zu (a. a. O.). Vergl. besonders die von Uhlemann a. a. O. übersetzte Stelle aus Firmicus, S. 57: „Der Körper ist zwar von Gott geschaffen, aber Farbe, Gestalt und Sitten rühren bloss von den Gestirnen her. Denn diese letzteren, mit eigenem Sinn und göttlicher Kraft begabt, dienen dem Schöpfer als Vollstrecker der einmal von ihm festgesetzten Ordnung der Dinge. Unter sie ist gleichsam der göttliche Geist verteilt, der Alles leitet und regiert. Die Planetenwelten sind göttliche Kräfte, welche von dem göttlichen Geiste beseelt, einen Teil desselben auf die irdischen Körper übertragen. Daher findet auch zwischen uns und den Gestirnen eine gewisse Verwandtschaft statt, und als solchen Verwandten steht uns nicht zu, ihren Einfluss auf uns abzuleugnen." Vergl. auch die erwähnte Stelle aus Schahrastâni, II, 6 (Haarbrücker): „Dann aber fänden die Einwirkungen statt, bald universelle, welche von einem universellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen, sodass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens ein Engel verbunden, wie mit jedem einzelnen Tropfen ein Engel verbunden ist." (204) ثم قد تكون التاثيرات كلية صادرة عن روحانى كلى وقد تكون جزوية صادرة عن روحانى جزوى فمع جنس المطر ملك ومع كل قطرة ملك, vergl. hierzu Dieterici, Propädeutik der Araber, S. 74, Uhlemann, S. 78. Aus dieser Stelle geht also hervor, dass mit jedem Tropfen eine siderische Einwirkung verknüpft ist. Das stimmt auch mit der Tatsache zusammen, nach welcher ἄστρον nicht nur das Sternbild, sondern auch den einzelnen Stern bezeichnet; da nun gleichfalls auf den Papyri ἄστρον mit Gott identifiziert wird, so ergibt sich ohne weiteres der Schluss, dass jeder einzelne Stern seine magische Bedeutung hat (vgl. Boll, Astrologisches aus den Münchener Papyri (Archiv für Papyriforschung) 1901, S. 492 ff., bes. S. 495). — Was nun die hier vorgetragene Theorie des Gersonides betrifft, so liegt ihr die Verschiedenheit der Umschwünge zu Grunde (vergl. Dieterici, Die Anthropologie der Araber, S. 78, Naturanschauung, S. 144: „Die göttliche Weisheit und herrliche Fürsorge hat dann die Planeten als Vermittler zwischen den zwei äussersten Grenzen, dem Mittelpunkt (der Erde) und dem Umgebungskreis gesetzt. Damit, wenn diese Sterne

Fälle spezifisch von den anderen aus den dominierenden Himmels-

aufsteigen zu ihrer Erdferne und diesen herrlichen Erscheinungen über den Sternen nahe kommen, sie davon die Emanation und Kraft empfangen; steigen sie aber nieder zur Erdnähe, so lassen sie diese Kräfte und Emanationen zu den Elementen gelangen . . .", ferner S. 145: „Der einflussreichste Zustand der Gestirne ist der, wenn sie in ihren Sphären auf ihrem höchsten Punkte oder in der grössten Entfernung stehen, ihr einflussärmster Zustand aber der, wenn sie auf den diesen entgegenstehenden Punkten sich befinden; und der mittlere der, wenn sie zwischen beiden sind", ferner Propädeutik, S. 82: „Die Sterne werfen ihre Strahlen nach allen Graden des Himmels . . . Die Astronomen heben aber nur 7 Punkte davon hervor, um die Taten und Einwirkungen der Sterne auf diese Welt von diesen bekannten Graden, von denen stets einer mit dem anderen in Relation steht, kund zu tun." Aus all diesen Ausführungen, die meist dem Quadripartitum entstammen, ergibt sich, dass der Begriff der „Herrschaft" ein relativer ist. Bestätigt wird dieser Schluss durch folgende astronomischen Bemerkungen (S. 50): „Die zwölf Sternzeichen verteilen sich zwischen diese Sterne, nämlich die sieben Wandelsterne, in verschiedenen Weisen, sie machen in denselben in der verschiedensten Beziehung Teilung und (Grenz-) Linien, so Haus (Glück) und Schaden; untere und obere Abscisse, Aufstieg und Niederstieg. Dann gehört hierher die Herrschaft der Dreifachen, die der Grenzen und die der Anfänge; die Herrschaft der Knotenpunkte (Haupt und Schweif des Drachens), die Herrschaft der Zwölf, dann die Herrschaft der Pfeilorte und andere. Die Wandelsterne sind wie der Geist und die Sternzeichen wie der Leib ... Jedes der zwölf Sternzeichen zerfällt in drei Dritteile, und jeder Dritteil in zehn Grade; sie heissen Anfänge in bezug auf einen Wandelstern, der dann Herr des Anfangs heisst . . ." (vergl. auch S. 84, 7, siehe auch Uhlemann, S. 62 ff., ferner Chwolsohn, Die Ssabier und Ssabismus I, 225, II, 400, 703 ff. und 710, Anm. 91). Man hat sich freilich stets gewärtig zu halten, dass der Ausdruck „Herrschaft" im allgemeinen nicht bildlich, sondern wörtlich zu nehmen ist: Der Stern als Gott und Engel regiert tatsächlich die Welt (vergl. Reitzenstein a. a. O. S. 287 ff., s. dagegen Chwolsohn a. a. O.). Da nun die Planeten (Herrscher) eine grössere Umlaufszeit haben (s. Uhlemann, S. 12), so fordert auch die Perzeption der durch den Umschwung bedingten Emanation eine derartig langdauernde Aufmerksamkeit und Beobachtungsintensität, wie sie ein gewöhnlicher Sterblicher nicht betätigen kann, daher ist dem Zauberer eine derartige Aufnahme der Emanation grundsätzlich versagt; etwas anderes aber ist es, wenn es sich um die Emanation jener „dienenden" Sterne handelt, deren Umlaufszeit von kurzer Dauer, etwa von der eines Tages ist; eine solche Emanation ist deshalb weit eher zu begreifen, weil viel geringere Ansprüche an die Aufmerksamkeit gestellt werden. Der kurzen Zeitdauer des Umschwungs

körpern stammenden Emanationen in bezug auf die Zukunft dadurch, dass seine Vermutung auf jene Dinge (sc. der Zukunft) hinschweift. Uebrigens ist, wie ja früher klargelegt wurde, gerade diese Mitteilung darauf angewiesen, dass sich ihrem Gegenstande die Vermutung zuwende, andererseits wenden sich derartige Trabanten erst geraume Zeit von der Kraft ab, die sie gerade in jenem Momente besitzen, niemand kann aber einen Träger in jener Zeit (sc. von solcher Dauer) begreifen, daher wendet sich die Vermutung nicht solchen Dingen zu. Ueberhaupt scheint sich eine Mitteilung in bezug auf sofort eintretende Fälle viel leichter zu realisieren, finden wir doch viele Menschen, die um die Zeit, in welcher sie ein Unheil treffen soll, von grosser Angst ergriffen werden, als hätten sie von jener Begebenheit eine bestimmte Kenntnis; tatsächlich ist dies nicht der Fall, sondern nur die Furcht realisiert sich ihnen, wie etwa Schwachsichtige nicht des Lichtes Flamme, sondern nur dessen Schein wahrnehmen.

Nun könnte aber jemand zweifeln und sagen: Wenn sich nach Vorausgeschicktem die Mitteilung über die Vermutungen anderer Menschen leichter realisieren lässt als die aus den Himmelskörpern emanierte, wie kommt es dann, dass sich nicht auch die Träume im wachen Zustande mehr mit den Vermutungen anderer Menschen als mit den übrigen Dingen beschäftigen? Auf diese Frage erwidern wir: Die Mitteilung über die Vermutungen anderer Menschen ist nur von seiten der Frage im wachen Zustande an-

---

entsprechend kann die Emanation naturgemäss nur solchen Dingen gelten, die „sofort eintreten"; der Zauberer kann sie deshalb — nach Gersonides — ohne weiteres begreifen. Schälen wir nun aus diesem ganzen Gedankenkomplex das astrologische Moment von der Beziehung zwischen Umlaufszeit und Emanation heraus, so bleibt ein astronomischer Kern übrig, der sich gänzlich in dem Beobachtungsgeleise ptolemäischer Sternkunde bewegt. Wenn nun bei den meisten astrologischen Reflexionen ohnedies ein derartig beleuchteter astronomischer Gedankengang den notwendigen Hintergrund bildet (vergl. besonders Uhlemann, S. 5 ff., ferner Kroll, Aus der Geschichte der Astrologie, Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1901, S. 576), so trifft das ganz besonders auf Gersonides zu. Aus diesem Grunde dürften auch seine astrologischen Gedanken für die Geschichte der Astronomie von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Siehe auch Aristoteles, Met. 1074 b.

gängig, das ist aber nur bei der Zauberei möglich, weil die Realisierung der Mitteilung bei der Zauberei häufig ist[1]) und zu seinem Willen in Beziehung steht. Bei den Träumen ist dies aber nicht angängig, weil bei ihnen die Mitteilung selten und nicht zum Willen des Träumers in Beziehung gesetzt ist. Das ist auch in Beziehung auf die Träume selbstverständlich. — So sind kraft der uns verfügbaren Prämissen für dieses Problem alle Zweifel gelöst.

Achter Abschnitt.

Nachdem nun all dies über die Prophetie, die Zauberei und den Traum erwiesen ist, können wir auch leicht die Gründe für die Verschiedenheit der Stufen angeben, die von den Menschen bei jeder einzelnen dieser Mitteilungen eingenommen werden: Wer über einen besonders vollkommenen Intellekt und eine besonders leichte Isolierkraft verfügt, der ist in der Prophetie besonders perfekt, und weil es bei den beiden Dingen graduelle Unterschiede gibt, zeigt auch die Prophetie verschiedene Stufen. Es findet nun eine Spezifikation der Mitteilung nach dem Inhalte statt[2]): Die einen perzipieren andere Emanationsgegenstände als die anderen, je nach der Natur des die Mitteilung perzipierenden Menschen, dem um so mehr an Mitteilungen zuteil wird, je intensiver sich seine Vermutung ihr (sc. der Mitteilung) zuwendet. Das trifft Zauberer und Propheten in gleicher Weise. So findest du, dass mancher Zauberer in spezifischem Gegensatze zu anderen einheitlich eine bestimmte Gattung von Ereignissen kundgibt. Wenn sich z. B. seine Vermutung auf die Vereinigung zwischen Mann und Weib richtet, ob sie natürlich oder konventionell ist, so spezifiziert sich die Mitteilung durch derartige Dinge wie dies ja bei der Zauberei allgemein bekannt ist. Wendet sich seine Vermutung ausschliesslich der intellektualen Glückseligkeit zu, so wird sie durch jene Dinge spezifiziert, auf welchen diese Glückseligkeit beruht und durch jene Gegenstände, die zu ihr führen, insofern sie dies überhaupt tun. Es scheint nun, als hätten sich bei Mose, unserem Lehrer ע״ה, diese drei von uns erwähnten Motive vereinigt, ich meine: die

---

[1]) Ps richtig: מאודיית, Pm, O, R, L: מאדיית.

[2]) Bei O fehlt ענינים.

besondere Vollkommenheit des Intellekts, die leichte Isolierfähigkeit und die ausschliessliche Hinwendung seiner Vermutung auf die intellektuale Glückseligkeit; deshalb bildet auch seine Prophetie ein Spezifikum gegenüber der der anderen Propheten ע"ה. Eine Vereinigung der drei Motive in möglichster Vollendung ist jedoch bei ein und demselben Menschen sehr schwierig, deshalb bezeugt die Thora, dass ein solcher Prophet nicht mehr in Israel erstand. Ebenso behaupte ich, dass der Zauberer erst dann besonders vollkommen ist, wenn seiner[1]) vorstellenden Kraft die Isolierung von den übrigen Seelenkräften besonders leicht gelingt, ausserdem muss er von Geburt an diese Anlage in Vollendung besitzen, wenn er die Emanation völlig perzipieren will. Scheint es doch, dass er bei angeborener Mangelhaftigkeit dieser Kraft die Emanation auch dann nicht perzipieren kann, wenn seine Isolierfähigkeit perfekt ist. Es gibt nun, je nach der graduellen Verschiedenheit dieser Motive, auch bei den Zauberern Stufen. Wer nämlich leicht isoliert und eine vollkommene Kraft (sc. vorstellende) besitzt, der wird auch die Kraft der Trabanten, der Nichtregenten, leicht perzipieren, und er wird für seine Worte die Wahrheit aus demselben Grunde erreichen, nach welchem er Dinge mitteilt, die aus den Himmelskörpern abgeleitet sind! Denn die Trabanten vereinigen sich für diese Emanation (sc. von der höheren Instanz) genau so wie für die aus ihnen abgeleiteten Wirkungen auf der sublunarischen Welt (sc. auf der niedrigeren Instanz). Auf alle Fälle bleibt ihm der Zusammenhang mit der göttlichen Providenz insofern verborgen, als er nicht zu der aus den Himmelskörpern stammenden Ordnung gehört; die kennt allein der Prophet. Das wird vollständig am Ende des 6. Buches erwiesen. Wer aber eine vollkommen mangelhafte Kraft (sc. der Vorstellung) besitzt, kann nur die aus den Regenten abgeleitete Emanation perzipieren. Was aber dazwischen ist (sc. zwischen Vollendung und Mangel), wird er teils von den Nichtregenten, teils von Regenten perzipieren, ich meine, er empfängt die Emanation von jenen, welche eine grössere Kraft als die andern haben. Deshalb

---

[1]) Nur O liest richtig: כח הדמיוני בו, alle anderen Hdschr. u. Lesarten: כח הדמיוני.

vollzieht sich auch die Perzeption in zahlreichen Stufen, je nach Verschiedenheit der Stufen in den Motiven. Ebenso bilden die einen Gegenstände der Kundgebung bei einigen Zauberern eine Einheit, jedoch gegenüber den anderen Kundgebungsgegenständen anderer Zauberer eine Verschiedenheit, insofern sich ihre Vermutung gerade auf diese Gegenstände — nach Vorausgeschicktem — erstreckt.

Dritter Traktat.

Erster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob Gott die einzelnen sublunarischen Dinge kennt, oder nicht[1]). Kennt er sie, (so müssen wir fragen), auf welche Weise kennt er sie. Da nun die Ansichten der Philosophen zu diesem Probleme mit denen der Thoragelehrten streiten, so müssen wir zuerst deren Ansichten untersuchen. Was wir richtig finden, nehmen wir von ihnen an. Das Falsche jedoch beleuchten wir derartig, dass gerade durch seine Ablehnung die Wahrheit hervortritt.

---

[1]) Das Problem, das nunmehr zur Besprechung gelangt, ist die alte ἓν καὶ πολλά-Frage in psychologischer Beleuchtung: Wie kann der göttliche Nus, der jenseits aller Materie und der durch sie bedingten Differenzierung des Allgemeinen steht, das Einzelne perzipieren? M. a. W.: Wie kann zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen eine derartige Vereinigung stattfinden, dass keines der zu vereinigenden Elemente seine Sonderrechte verliert? Im Grunde ist es das gleiche Problem, das den Inhalt des vorigen Traktats bildet. Dort lautete die Frage: Wie kann aus dem göttlichen Nus eine Mitteilung hervorgehen, die sowohl in bezug auf das Subjekt der Mitteilung als auch in bezug auf ihr Objekt eine Zerspaltung des überindividuellen und überempirischen Nus in Einzelrelationen bedeutet? Die Antwort des Gersonides bewegt sich in metaphysischen und astrologischen Geleisen. Gerade hierdurch hat aber Gersonides bewiesen, dass eine logische Lösung des Problems als ausgeschlossen gelten darf. Konnte doch die Möglichkeit der Prophetie nur dadurch gerettet werden, dass der hylische Intellekt seine entsprechende Funktion nur durch Vermittelung des aktiven Intellekts auf dem Wege emanistischer Ausstrahlung betätigte, während bei den niederen Gattungen der Weissagung die astrologische Vermittelung eingriff. Dabei ist es völlig gleichgültig, dass es sich hier um aussergewöhnliche Erkenntnisse handelt. Tatsächlich steht bei dem Problem der Zukunftsmit-

Wir behaupten nun: Bei den früheren Philosophen, deren Worte Betrachtung erheischen, haben wir zwei Ansichten in bezug auf unser Problem gefunden. Die eine ist die Ansicht des Aristoteles und seiner Schule, die andere die unserer grossen Thoragelehrten. Aristoteles[1]) hält es für richtig, dass Gott keine Kenntnis von den Einzeldingen hat. Die Schule des Aristoteles zerfällt bei dieser Frage in zwei Gruppen: Die eine[2]) glaubt, die Ansicht des Aristoteles ginge dahin, dass Gott

---

teilung der ganze Erkenntnisprozess insofern in Frage, als jene Mitteilung mit der Erkenntnis der obersten Denkprinzipien im innigsten Zusammenhange steht (vergl. S. 25 ff.). Spricht sich also in dem Problem der Zukunftsmitteilung die Frage aus: Auf welchen Bedingungen beruht die Zerlegung des obersten Denkprinzips in Einzelerkenntnisse? — so spricht sich in dem „Wissen Gottes" die Frage aus: Wie gelangen die Einzelerkenntnisse zur restlosen Vereinigung mit dem obersten Begriffe des Denkens? Wiederum entsteht also der alte Gegensatz zwischen absteigender Analyse und aufsteigender Synthese. Dass dieser Gegensatz auf Aristoteles zurückgeht, wurde schon an mehreren Stellen erörtert. Auch das Problem des göttlichen Wissens wird mit ihm in Zusammenhang gebracht. Und es bestätigt nur die Richtigkeit der vorauf-gegangenen Reflexionen, dass als Belegstelle für das göttliche Wissen die gleichen Ausführungen des Aristoteles in Frage kommen, die diesen zum metaphysischen Urheber des Emanationsproblems erheben (s. Bd. I, 223 ff.).

[1]) Met. 1072 b: Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων, καὶ νοῶν ὥστε ταυτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Τό γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ferner: 1074 b.

[2]) S. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam S. 123 ff., Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, S. 23, dazu Anm. mit den Aeusserungen Ibn Hazm's: ثم اختلف الناس فى علم الله تع فقال جمهور المعتزلة اطلاق العلم لله عز وجل انما هو مجازا لا حقيقة وانما معناه انه تع لا يجهل ؛ S. ferner Horten, Razi S. 77 und 79. Vergl. hierzu Horten, Tusi, S. 209: „Die ältesten griechischen Philosophen lehrten: Wissen ist das Aktuellwerden der Form des Erkennbaren in dem Erkennenden. Darin liegt eine Relation zwischen Subjekt und Objekt. Wenn nun beide verschieden sind, muss der Wissende mit der Erkenntnisform des Gewussten ausgestattet werden. Man kann also nicht behaupten, das erste Prinzip (Gott) erkenne etwas Aussergewöhnliches. Wenn dies auch nur ein einziges Ding wäre, dann müsste in Gott eine Verschie-

von den sublunarischen Dingen überhaupt keine Kenntnis hat, weder generell noch individuell. Hätte Gott eine derartige generelle oder individuelle Kenntnis, so entstände eine Pluralisierung seiner Kenntnisse und hierdurch eine Pluralisierung seiner Substanz; überhaupt würde dann seine Substanz in eine mangelhaftere und eine vollkommenere zerfallen, wie dies bei allen definierbaren Dingen der Fall ist, der eine Teil der Definition beschreitet die Stufe der Vollendung gegenüber dem anderen. Die andere[1]) glaubt, Gott kenne die sublunarischen Dinge nur von seiten ihrer generellen Natur, also die Substanzen der Dinge, er kenne sie aber nicht nach ihrer individuellen Seite hin, also die Modalitäten der Dinge. Hierbei findet jedoch keine Pluralisierung in seiner Substantialität statt, denn er kennt nur sich selbst und durch die Erkenntnis seiner selbst

---

denheit von (wenigstens) zwei Betrachtungsweisen entstehen, sodass man die Relation zwischen beiden herstellen kann. Nun ist aber in Gott jede Vielheit ausgeschlossen. Daher kann ihm kein Wissen von irgend etwas Aussergöttlichem beigelegt werden. Er stellt vielmehr das kontradiktorische Gegenteil des Wissens dar, aber er lässt das Wissen auf die geschöpflichen Dinge emanieren, ebenso wie die Existenz. . . . Die griechischen Philosophen lehren: Das Wissen Gottes ist ein Wirken nach aussen, durch das alles erschaffen wird, was aus Gott hervorgeht. Wissen, Macht des Handelns und Wille sind nach ihrer Lehre in Wirklichkeit ein und dasselbe und nur durch die logische Betrachtung verschieden."

[1]) S. Alfarâbi, philos. Abhandlungen, 47 ff. 58 ff. Vergl. auch Schahrastâni I, 83, dazu Kaufmann, Attributenlehre, S. 35, Anm. 65 und S. 36, S. 457, Anm. 145, Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 520 ff.; vergl. auch 522, Anm. 1, wo Horten die prinzipielle Uebereinstimmung des Thomas von Aquino mit Avicenna feststellt (vergl. auch Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, S. 46). Averroes, Philosophie und Theologie, S. 10 (10) und 119 (128), destr. destr. ed. Horten, S. 169 ff. Dazu Guide III, 149, Anm. 3, ferner Mélanges, 318 ff.: „Voici les principes fondamentaux de la doctrine des péripatéticiens arabes: . . . 2. La connaissance de Dieu, ou sa providence, s'étend sur les lois générales de l'univers, et non sur les choses particulières ou accidentelles; car, si Dieu connaissait les accidents particuliers, il y aurait un changemen temporel dans sa connaissance, c'est-à-dire dans son essence, tandis que Dieu est au-dessus du changement. Vergl. S. 362, More ha-More S. 125 ff., T. de Boer, Die Widersprüche der Phil., S. 103. Vergl. auch Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 183.

erkennt er alle Dinge von seiten ihrer generellen Natur, denn er ist das Gesetz aller Dinge, ihre Ordnung und ihre Leitung. Er kennt aber nicht die Einzeldinge, deshalb lassen sie auch die Ordnung von dieser Seite aus vermissen, besitzen sie doch nur insofern ihre Ordnung und Leitung, als sie Gegenstand seiner Erkenntnis sind. Es wird nun durch unsere Ausführungen im fünften Traktat unseres Buches mit Gottes Beschluss erwiesen, dass diese zweite Ansicht die Meinung des Aristoteles ist. Unsere grossen Thoragelehrten jedoch, wie auch der hervorragende Philosoph, der Rabbi und Moreh s. A. z. S. und andere ihm zustimmende Thoragelehrte halten es für richtig, dass Gott alle sublunarischen Einzeldinge als solche kennt, indem sie sagen, dass Gott durch einen einzigen Erkenntnisakt alle unendlichen Dinge kennt. Es lässt sich übrigens erweisen, dass dies die Ansicht des Maimonides ist, denn er führt im 20. Abschnitte des 3. Teiles seines wichtigen Buches, im More Nebuchim, folgendes aus: „Ebenso behaupten wir, dass er alle entstehenden Dinge vor ihrem Dasein kennt, dass diese Erkenntnis ihm weder abhanden kommt, noch ihm überhaupt eine Erkenntnis entsteht. Weiss er, dass jemand momentan nicht vorhanden ist, in einer bestimmten Zeit ins Dasein tritt, dann eine bestimmte Zeitlang ständig existiert, hierauf verschwindet, und — dieser Mann existiert dann genau so, wie es dem voraufgegangenen Wissen von ihm entspricht, so ist das weder eine Hinzufügung zu seinem Wissen, noch eine Entstehung dessen, was ihm vorher nicht bekannt gewesen wäre, wohl aber ist dasjenige entstanden, von dem er vorher genau wusste, dass es so entsteht, wie es dem tatsächlichen Befunde entspricht. Nach diesem Glauben ergibt sich, dass das Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängt und auch dass Unendliche umschliesst; das ist auch unser Glaube, indem wir sagen: Mit dem Nichtsein, das in seinem Wissen dem Sein voraufgeht, und das er selbst als Sein ins Dasein rufen kann, kann auch sein Wissen verknüpft sein. Soweit seine Ausführungen[1]). Hieraus erhellt, dass Gott auch die Einzeldinge als solche kennt.

[1]) Der arabische Text lautet folgendermassen: وكذلك قلنا ان هذه الاشيا كلها المتجددة علمها قبل كونها ولم يزل عالما بها فلذلك

Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu diesem Probleme vernommen haben, müssen wir untersuchen, welche von ihren Ansichten die richtige ist. Wir müssen deshalb darüber sinnen, durch welche Argumente die einzelnen Ansichten bestätigt bezw. abgelehnt werden.

Wir behaupten nun zunächst: Es lässt sich vermuten, dass die Meinung des Aristoteles, Gott habe von den einzelnen sublunarischen Dingen keine Kenntnis, manches für sich hat.

Erstens: Das Einzelne kann nur durch eine hylische Kraft, wie durch den Sinn, die Phantasie u. dergl. mehr begriffen werden.[1]) Da aber Gott, wie aus seinem Wesen erhellt, keine hylische Kraft besitzt, so kann er auch nicht von den Einzeldingen Kenntnis haben. Der Gang dieses Syllogismus ist also folgender:

لم يتجدد له علم بوجه لان علمه بان فلان هو الان معدوم وسيوجد فى الوقت الفلانى ويدوم موجودا مدة كذا ثم يعدم فان اذا وجد ذلك الشخص كما تقدّم العلم به ما زاد ثم علم ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام ويحيط بما لا نهاية له فاعتقدنا ذلك وقلنا ان الاعدام التى سبق فى علمه ايجادها وهو قادر على ايجادها لا يمتنع تعلق علمه بها.

[1]) Ueber das Verhältnis zwischen Sinn und Phantasie bei den arabischen Philosophen vergleiche Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, S. 236. Danach hat nur Averroes die Phantasie auf die gleiche Stufe gestellt, die der sensus communis inne hat. Aus dem voraufgehenden Traktate ist ersichtlich, dass auch Gersonides diese Anschauung vertritt. Der Gedanke, dass die Perzeption des „Einzelnen" Sache der sinnlichen Funktion ist, wurde schon wiederholt als rein aristotelisch bezeichnet. Da nun bei Averroes die Phantasie der Funktion des sensus communis gleichgestellt ist, so scheint für Averroes auch die Bildung des „Einzeldings" ausschliesslich Sache der Sinnenfunktion zu sein.

I. Gott hat keine hylische Kraft.

II. Wer ein Einzelding perzipiert, hat eine hylische Kraft.

III. Also ergibt sich der Schluss, dass Gott das Einzelding nicht perzipiert.

Zweitens: Die Einzeldinge sind zeitlich (sc. determiniert), d. h. sie existieren in einer bestimmten Zeit; wer aber selbst nicht das Attribut der Bewegung und Ruhe besitzt, der kann auch keine Zeitgrössen begreifen. Nun besitzt Gott weder die Eigenschaft der Bewegung noch die der Ruhe, mithin kann er auch nicht die Einzeldinge begreifen[1]). Der Gang des Syllogismus ist also folgender:

[1]) Nach Aristoteles muss bei der Bildung der „Einzeldinge", nicht des „Einzelnen", auch noch das begriffliche Moment hinzukommen (s. a. Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 105 ff.: „Es tritt demnach die Frage heran, welche Instanzen die Einheit zu bilden haben. Aristoteles nennt zwei solcher Mittel: Das begriffliche Moment und das der Sinneswahrnehmung. Trotzdem Hund, Mensch und Pferd unter einander verschieden, so sind sie doch in dem Gattungsausdruck „Lebewesen" gleich . . . Die Gattung macht sie zu Einem und zwar hier in derselben Art und Weise wie da, wo der Stoff (ὕλη) einer ist . . . der Wahrnehmung nach eine Einheit bildet das Einzelding . . . allgemein: was θέσει, τάξει oder οὐσία (= φύσει) sich als Einzelheit darbietet . . . das τόδε τι ist das Wahrnehmbare, dass es als solches auf eine bestimmte Sinnesqualität nicht eingeschränkt ist. So muss es als Inhalt einer Wahrnehmung des Gemeinsinnes zu bestimmen sein. Das ist um so mehr nötig, da die Zahl im Gemeinsinn ersteht und in einem τόδε τι doch das Element der Zahl in allgemeinster Bestimmung liegen soll.") Berücksichtigt man nun, dass bei Aristoteles Zahl, Zeit und Bewegung korrelative Begriffe sind (s. Görland a. a. O. S. 135: „Denn Zeit ist die Zahl der — Bewegung nach dem Früheren und Späteren"), dass andererseits ebensosehr die Bewegung von der Zeit, wie die Zeit von der Bewegung bestimmt wird (s. S. 139 ff.), so können wir es verstehen, wenn Gersonides Bewegung und Ruhe ausschliesslich für die Einzeldinge als deren Konstituentien reserviert. Da nun Gott als Nus im Sinne des aristolischen Seinsgegensatzes das ausgesprochene Gegenteil der Einzeldinge bildet, so muss er jenseits der Bewegung stehen. Dazu kommt noch, dass er sich im Sinne der psychischen Angleichung (s. Bd. I, S. 174, Anm. 1) durch die Perzeption mit den Perzeptionsobjekten verähnlichen würde; schon aus diesem Grunde muss Gott die Perzeption der Einzeldinge abgesprochen werden. Dass freilich bei

I. Gott verfügt nicht über das Attribut der Bewegung, auch nicht über das der Ruhe.

II. Wer aber weder das Attribut der Bewegung noch das der Ruhe besitzt, kann keine Einzeldinge begreifen.

III. Also geht es nicht an, dass Gott die zeitlichen Dinge[1]) begreift. Fügen wir nun dieser Konklusion die bereits festgestellte[2]) Prämisse hinzu, dass die Einzeldinge Zeitdinge sind, so ergibt sich hieraus, dass Gott die Einzeldinge nicht perzipiert.

Drittens: Bei der Annahme, dass Gott die Dinge (sc. die Einzeldinge) begreift, würde sich nach unserer Berechnung ergeben, dass das Wertvolle durch das Geringwertige seine Vollendung erhält, denn das Wissen ist für den Wissenden die Vollendung[3]), das ist aber gänzlich absurd; dasjenige aber, aus

---

dieser Annahme auch der empirisch-mathematische Einzelbegriff von Gott ferngehalten werden muss, hat Gersonides sicher nicht bedacht. Vergl. Averroes, Hauptlehren, S. 94 ff.

[1]) Parma liest hier: פרטים זמניים; die Lesart ist falsch, da sonst der nachfolgende Satz sinnlos wäre.

[2]) O richtig: ידועה, bsi Ps, R, L: ידוע בה.

[3]) Vergl. hierzu Bd. I. S. 124, Anm. 1. Horten, Metaphysik des Avicenna, S. 638 ff., Metaphysik des Averroes, S. 174 ff.; siehe besonders S. 175: „Daher behaupten wir: dass jedes einzelne dieser ersten Prinzipien sein Wesen (reflektierend) selbst denkt, ist daraus klar, dass unser Verstand sich ebenso verhält, d. h. wenn dieses zutrifft, dass er nämlich, während er die Begriffe denkt, zu sich selbst zurückkehrt, so denkt er sein eigenes Wesen; denn sein Wesen ist identisch mit den Begriffen selbst. Ebenso verhält es sich in der himmlischen Welt. Wenn der Verstand „dort" nichts anderes ist, als der Begriff selbst; um wie viel mehr trifft es also zu, dass das Verhältnis (des reflexen Denkens) sich in jenen unkörperlichen Geistern gerade so stelle; denn wenn unserem Verstande die genannte Eigentümlichkeit zukommt, insofern er nicht in die Materie versenkt ist ... dann ist es also um so mehr naheliegend, dass sich dieser Vorgang in den rein geistigen Substanzen ebenso verhalte, die keinerlei Abhängigkeit von der Materie aufweisen. Aus diesem Grunde behaupten wir: Der Geist (das Denken) und das Gedachte sind in den rein geistigen Substanzen in noch höherem Sinne vereinigt als es in uns der Fall ist; denn das Denken (der Geist) in uns verhält sich, auch wenn es identisch ist mit dem Gedachten selbst, jedoch so, dass

dem eine Absurdität gefolgert wird, ist selbst absurd. Mithin kann Gott offenbar die sublunarischen Dinge nicht perzipieren. Aus diesem Argumente ergibt sich jedoch, dass Gott nach aller Berechnung nur sich selbst kennt, d. h. dass er sonst weder die Universalien noch die Individuen kennt.

Viertens: Da doch der Intellekt sich durch das, was er erkennt, substanziiert, so könnte Gott bei dem Begreifen der sublunarischen Dinge nach unserer Berechnung keine Einheit, sondern — mit Rücksicht auf die seine Substanz bedingenden vielen Perzeptionen — nur eine Vielheit sein, das ist jedoch gänzlich absurd; was aber in seinen Konsequenzen absurd ist, das ist auch an sich absurd. Mithin kann Gott die sublunarischen Dinge offenbar nicht begreifen. Diese Behauptung ergibt sich auch nach der Ueberlegung, dass Gott nur sich selbst erkennt.[1])

---

es eine Verschiedenheit aufweist infolge seiner Beziehung zur Materie . . . In dieser Weise behaupten wir: Der Begriff (und das Gedachte) ist, wie es in der Psychologie bereits dargelegt wurde, die Vollendung (Entelechie) des Denkenden und seine Wesensform. Geben wir nun zu, dass einer dieser Geister ein anderes äusseres Ding denkt, so denkt er dasselbe nur insofern, als er durch „dasselbe" (diesen Gedanken) vervollkommnet wird. Jenes andere geht ihm also voraus und ist in gewissem Sinne Ursache für die Existenz (als eines aktuell Denkenden) . . . Da sich dieser nun so verhält, wie wir dargelegt haben, so ist es einleuchtend, dass die Ursache in der Welt der Geister sich ihre Wirkung begrifflich nicht vorstellen kann. Sonst müsste der Fall eintreten, dass die Ursache wiederum zur Wirkung würde (verursacht von ihrer erstmaligen Wirkung), und dass das Vollkommenere durch das Unvollkommenere vollendet werden könnte. Dieses ist aber unmöglich. Daher ist in jeder Beziehung klar: nimmt man ein erstes Prinzip für Geister an, das seinerseits nicht durch ein anderes Prinzip verursacht ist, wie es im Vorhergehenden ausgeführt wurde, so kann diese erste Ursache sich nur ihr eigenes Wesen vorstellen. Sie kann nicht die von ihr verursachten Dinge erkennen."

[1]) Vergl. hierzu Alfarâbi, philosoph. Abhandl., ed. Dieterici (57): وهو واحد بمعنى ان الحقيقة التى له ليست لشىء غيره . . . وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها وجوده . . . وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الاشياء الثلثة لها فيه واحد. „Es ist ferner „Eins" in dem Sinne, dass sein wahres Wesen von niemand als von ihm herrührt . . . und er ist

Fünftens: Die Einzeldinge sind unendlich. Das Wissen ist aber etwas Um- und Einschliessendes; das Wissen

---

der Eine in dem Sinne, dass sein Wesen nimmer von Dingen ausser ihm herrührt, da dann von diesen seine Existenz herrühren würde . . . Er ist das rein Gute, das reine Denken, rein Gedachtes und rein denkend. Alle drei sind in ihm Eins" (95); vgl. auch Alfarâbi, Buch der Ringsteine, ed. Horten S. 15 ff., ferner Avicenna, Metaphysik, ed, Horten, S. 529: „In ihm ist keine Vielheit von nacheinandergeordneten Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der denkenden Seele existieren . . . Gott erkennt also aus diesem Grunde die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne dass dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht . . , Er ist also in eminenterem Sinne Verstand . . . denn er erkennt sein eigenes Wesen, nnd dieses sein Wesen ist erstes Prinzip für alle Dinge. Daher erkennt er aus seinem Wesen heraus alle Dinge . . ." Vergl. auch S. 537 ff. Vergl. auch Averroes, Philosophie und Theologie, ed. u. übers. von Müller, S. 10 (10):

وذلك انّ علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانّه علّة للمعلوم الذى هو الموجود. „Nämlich unser Wissen ist abhängig oder verursacht durch das Objekt des Wissens, es ist entstanden durch sein Entstehen, und verändert sich durch seine Veränderung, während das Wissen Gottes von der Existenz im Gegensatz hiezu ist; denn es ist die Ursache des Gewussten, welches das Existierende ist." (Vergl. auch S. 56 (54). Vergl. auch S. 128 (119):

والشكّ يلزم هكذا ان كانت هذه كلّها فى علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد فان قلنا انّها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيّرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك على زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا انّ العلم بها واحد فى الحالتيى قيل فهل هى فى نفسها اعنى الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هى حين وجدت فسيجب ان يقال ليست فى نفسها قبل ان توجد كما هى حين وجدت

kann daher das Unendliche weder um- noch einschliessen[1]). Dieses Argument fordert auch, dass es von den Einzeldingen als solchen in ihrer Totalität keine Erkenntnis geben kann, weder für Gott noch für einen anderen.

Sechstens: Bei der Annahme, dass Gott von den entstehenden Dingen Kenntnis hat, würde möglicherweise die Sache folgender Alternative verfallen: Entweder hat Gott von den entstehenden Dingen vor ihrem Eintreten ins Dasein Kenntnis, oder

---

والّا كان الموجود والمعدوم واحدا فاذا سلّم الخصم هذا قيل له افليس العلم الحقيقىّ هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل فيجب على هذا اذا اختلف الشىء فى نفسه ان يكون العلم به يختلف والّا فقد علم على غير ما هو عليه فاذا يجب احد امرين امّا ان يختلف العلم القديم فى نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين مستحيل عليه سبحانه ويوكّد هذا الشكّ ما يظهر من حال الانسان اعنى من تعلّق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بها اذا وجدت فانّه من البيّن بنفسه انّ العلمين متغايران والّا كان جاهلا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه وليس ينجى من هذا ما جرت به عادة المتكلّمين فى الجواب عن هذا بانّه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصّة بموجود موجود فانّه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغيّر او لم يحدث وهو خروج الشى من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغيّر قيل لهم فهل حدوث هذا التغيّر معلوم للعلم القديم ام لا فيلزم الشكّ المتقدّم وبالجملة فيعسر ان يتصوّر انّ العلم بالشى قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه . . .

[1]) Siehe Bd. I, S. 133, Anm. 1; s. auch Guide III, S. 148 ff.

nur bei ihrem Erscheinen, nicht vorher. Nehmen wir an, dass sich sein Wissen auf das Erscheinen vor ihrem Dasein bezieht, so würde doch sein Wissen über sie mit dem Nichtsein zusammenhängen, dies ist jedoch absurd, da das Wissen notwendig einer als existierend erkannten Sache gilt. Ferner würde bei der Annahme, dass sich sein Wissen von den sublunarischen Dingen nur auf deren Vorsein bezieht, gleichfalls eine Alternative eintreten können: Entweder kennt er sie in ihrer Möglichkeitsnatur, dann würde aber sein Wissen von den realisierten Dingen mit dem Möglichkeitscharakter (sc. der Dinge) im Widerspruch stehen, oder er weiss mit Bestimmtheit, welcher von den entgegengesetzten Teilen verwirklicht wird, dann aber bleibt für die Möglichkeit seines entsprechenden Gegenteiles kein Raum. Nehmen wir nun an, er kennt die Dinge nach ihrem Möglichkeitscharakter, so müsste sein Wissen, das sich auf die noch nicht in Erscheinung getretenen Dinge bezieht, bei ihrem tatsächlichen Auftreten der Veränderung anheimfallen; denn vor ihrem Dasein konnten sie sich realisieren oder nicht realisieren; diese Möglichkeit ist nunmehr entfallen. Da sich nun der Intellekt durch das, was er weiss, substanziiert[1]), so wäre Gott in einer ständigen Veränderung begriffen, was gänzlich absurd ist. Nehmen wir aber an, dass Gott mit Bestimmtheit weiss, welcher von den zwei möglichen Teilen (sc. des Seins oder Nichtseins) seine Realisation erhält, dann gäbe es überhaupt nichts, dem die Möglichkeit des eintretenden Seins bezw. des Nichtseins eigen wäre, vielmehr müssten alle Dinge notwendig sein, das ist aber völlig absurd und ungereimt. Unter diesen Verhältnissen ist es offenbar verfehlt, davon zu sprechen, dass Gott über ein Wissen von den entstehenden Dingen vor ihrem in Erscheinung tretenden Sein verfügt. Wird aber angenommen, dass sein Wissen nur den seienden Dingen gilt, so fände ja eine ständige Entstehung seines Wissens statt. Und da sich der Intellekt durch seine Wissensakte substanziiert, so befände sich auch die Substanz Gottes in einer ständigen Veränderung, was gänzlich absurd ist.

Siebentens: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so müsste unbedingt folgende Disjunktion Platz greifen: Ent-

[1]) Siehe S. 93, Anm. 3, S. 94, Anm. 1.

weder leitet und ordnet er sie (sc. die Dinge) in gütiger, vollkommener, fehlerfreier Art, oder er ist für ihre Leitung zu schwach und kraftlos, er hat keine Gewalt über sie, oder er könnte sie wohl richtig ordnen, doch gibt er sie, ihrer vergessend, insofern preis, als sie verächtlich, niedrig und geringwertig in seinen Augen sind, oder er tut dies aus Neid. Dass nun die beiden letzten Glieder der Disjunktion falsch sind, ist klar; denn offenbar ist Gott weder zu schwach, seinem Willen gemäss zu handeln, noch ist er unfähig, den einzelnen Dingen so viel wie möglich an Güte nnd Vollkommenheit zu verleihen; das erhellt auf signifikante Art aus der Weisheit, die sich in der Schöpfung der Tiere bekundet, sowie aus dem gewaltig grossen Vermögen, ihnen so viel an Güte und Vollendung darzubieten, dass eine vollkommenere Art ihrer tatsächlichen Existenz überhaupt unmöglich ist. Unter diesen Verhältnissen bleibt von der Disjunktion nur die eine Annahme übrig, dass Gott die sublunarischen Dinge in wirklich vollkommener und lückenloser Weise geordnet hat, sofern er von ihnen Kenntnis hatte (sc. vor ihrem existenziellen Auftreten). Das ist jedoch das Gegenteil dessen, was uns die sinnliche Erfahrung von den Einzeldingen finden lässt; ich meine, es existiert unter ihnen soviel Fehlerhaftes und Unordentliches, dass gerade den Guten grosses Leid und den Frevlern grosses Glück zu teil wird. Und gerade dies ist nach ihrer Ansicht der stärkste Beweis dafür, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat. Es scheint nun, als ob gerade dieses Argument Aristoteles zu dem Ausspruche verleitet hat, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis hat, das erhellt auch aus seinen Ausführungen in der Metaphysik.[1])

---

[1]) Offenbar hat Gersonides die Stelle 1075a im Auge: „Alles aber ist in bestimmter Weise, wenn auch mit Unterschied, in eine Ordnung gebracht, Fische, Vögel und Pflanzen und es ist nicht so, dass das eine mit dem andern keinen Zusammenhang hätte, sondern dieser Zusammenhang ist da. Alles ist nämlich auf ein einiges Ziel hingeordnet; allein es ist hier wie in einem Hauswesen, wo es den Freien am wenigsten gestattet ist, nach Belieben zu handeln, sondern alles oder das meiste für sie vorgeschrieben ist, während die Sklaven und das Vieh nur wenig für die Allgemeinheit zu tun haben und meistens tun, was sich eben trifft. Das hier in Frage kommende Prinzip ist nämlich die Natur der einzelnen Dinge . . .“ (Rolfes) Vergl. dazu die Bemerkung

Dies sind nun die Einwände, die wir aus den Worten der Philosophen und aus deren Konsequenzen zur Bestätigung der Meinung vorbringen, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat.

Hierher gehört auch der achte Einwand, durch welchen nach Vermutung bestätigt wird, dass Gott die Einzeldinge nicht kennt. Wir erkannten ihn nämlich als die Meinung einiger Späteren, die aus ihr den Grundsatz erschlossen, dass die kontinuierliche Grösse in Unteilbares (Atome) zerlegt werden könnte. Wir halten es für angemessen, ihn (sc. den Einwand) hier zu erwähnen, weil sich auf Grund einer eventuellen Ueberleguug der Nachweis erbringen lässt, dass Gott die Einzelinhalte nicht perzipiert. Hätte nämlich Gott von all den Einzeldingen Kenntnis, so würde sich nach unserer Berechnung hieraus ergeben, dass das Unmögliche möglich wäre. Es ist doch erwiesen, dass die kontinuierliche Grösse nur in teilbare Elemente zerlegt werden kann. Nehmen wir nun an, dass Gott mit Bestimmtheit weiss, was in einem Quantitätssubjekt als solchem an Teilungsmöglichkeiten vorhanden ist, so wären doch in der Quantität bestimmte Teile, von denen Gott genau weiss, dass sie keine Teilung annehmen, denn würden sie eine solche annehmen, so wüsste Gott nicht völlig darüber Bescheid, was an jenem Quantitätssubjekte der Teilung anheimfallen kann; es ist jedoch absurd [1]) anzunehmen, dass innerhalb der kontinuierlichen Quantität als solcher Teile wären, die eine Teilung ausschliessen. Auch haben einige der Späteren aus diesem Argumente vermutungsweise gefolgert, dass sich die kontinuierliche Grösse in unteilbare Teile zerlegen lasse, hierzu hat sie eben zunächst die Annahme verleitet, dass es für Gott als Wissenden nichts Unwissendes gäbe, weshalb sie aus diesem Argumente folgerten, dass sich die kontinuierliche Grösse in unteilbare Teile zerlegen lasse.[2])

64, S. 187. Vergl. auch 1075b S. 105: „Und wenn es nichts geben soll als die Sinnenwelt, so gäbe es kein erstes Prinzip, keine Ordnung, kein Werden, keine himmlischen Dinge."

[1]) So nach den Mscr.; R., L. korrupt.

[2]) Vergleiche hierzu die ähnlichen Ausführungen bei Averroes, Philosophie und Theologie, S. 32 (31): فاما المقدمة الاولى وهى القائلة

Das sind also die Argumente, aus welchen erhärtet wird, dass Gott die Einzeldinge nicht kennt, tatsächlich beseitigen sie

انّ الجواهر لا تتعرّى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدّمة صحيحة وان عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شكّ ليس باليسير وذلك انّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفى وجوده اقاويل متضادّة شديدة التعاند وليس فى قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها وانّما ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعة قليل جدّا والدلائل الّتى تستعملها الاشعريّة فى اثباته هى خطبيّة فى الاكثر وذلك انّ استدلالهم المشهور فى ذلك هو انّهم يقولون ان من المعلومات الاول انّ الفيل مثل انّما نقول فيه انّه اعظم من النملة من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الاجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها ينحلّ واذ تركّب فمنها يتركّب وهذا وبهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمّيّة المنفصلة بالمتّصلة (s. Uebers. Anm. 2) فظنّوا ان ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتّصلة وذلك انّ هذا يصدق فى العدد اعنى ان نقول انّ عددا اكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه اعنى الوحدات وامّا الكم المتّصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكم المتصل انّه اعظم واكبر ولا نقول انّه اكثر واقلّ ونقول فى العدد انّه اكثر واقلّ ولا نقول اكبر واصغر وعلى هذا القول فتكون الاشيا كلّها اعدادا ولا يكون هنالك عظم متّصل اصلا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانّه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام الثلاثة الّتى هى الخطّ والسطح والجسم.. ايضا انّ الجسم وسائر اجزاء الكم المتّصل يقبل الانقسم وكلّ منقسم فامّا ان ينقسم الى شى منقسم او الى شى غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى منقسم

die Ansichten dessen, der da glaubt, Gott habe von den Einzeldingen Kenntnis.

عاد السؤال ايضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشى المتناهى اجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الاول انّ اجزاء المتناهى متناهية . . . وايضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير عدم (s. Uebersetz.) فيما ذا يتعلّق فعل الفاعل فانّه ليس بين العدم والوجود (Anm. 3 وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلّق عندهم بالعدم ولا يتعلّق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلق بذات متوسّطة بين العدم والوجود وهذا هو الذى اضطرّ المعتزلة الى ان قالت انّ فى العدم ذاتا ما وهولا ايضا يلزمهم ان يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوّة صناعة الجدل حلّها فاذا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصّة الجمهور.

Die soweit mitgeteilten Ausführungen des Averroes berühren sich in einem wichtigen Punkte mit denen des Gersonides: Beide Autoren weisen darauf hin, dass in der Schule der Philosophen zwischen den Problemen der Kontinuität, der unendlichen Teilbarkeit, der Leere einerseits und dem Gottesproblem andererseits eine direkte Beziehung bestand. Bei Averroes handelt es sich freilich um das allgemeine Problem der Existenz Gottes, bei Gersonides um das spezielle des göttlichen Wissens. Während aber Averroes die von den Mutaziliten und Aschariten angenommene Lehre von der Kontinuität als dem generellen Konstitutiv der Zahl- und Raumgrösse ablehnt, nimmt sie Gersonides ausdrücklich an: „es ist jedoch absurd anzunehmen, dass innerhalb jener Quantität als solcher Teile wären, die frei von einer Teilungsmöglichkeit sind.“ Diese Erklärung gibt Gersonides in voller Erkenntnis der daraus folgenden Tatsache, dass Gott bei der unmöglichen Existenz infinitiver Teile auch keine Perzeption des Unendlichen vollziehen könne. Wie streng idealistisch die ganze Auffassung der unbegrenzten Teilung in jener Stelle aus Averroes ist, geht schon daraus hervor, dass zwischen den erwähnten Begriffen eine durchgehende einheitliche Beziehung herrscht, die unmittelbar an Democrit und Plato erinnert. Damit ist wiederum der Beweis er-

Indessen hat auch die Annahme unserer Thoragelehrten, Gott besitze von den Einzeldingen Kenntnis, manches für sich.

---

bracht, dass Plotin und die in seinen Bahnen wandelnden arabisch-jüdischen Philosophen durchweg auf dem Boden platonischer Denkart stehen. Dass freilich auch bei Aristoteles der Begriff des Unendlichen platonischen Charakters ist, wurde schon früher dargelegt (vergl. Bd. I, S. 167, Anm. 1). Auch für Aristoteles haben die infiniten Teile kein Dasein (s. Görland a. a. O. S. 169 und Anm. 5, ferner Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum S. 226: „Aristoteles kommt wie Gauss zu dem Schlusse, dass das Unendliche im Sein, das infinitum actu oder κατ' ἐνέργειαν, das ἄπειρον, das wovon es kein Jenseits gibt, in der Natur nicht existiert, ἡ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον, also als sinnlich wahrnehmbar existiert keine unendliche Grösse"). Es wäre daher ganz folgerichtig gedacht, wenn Gersonides schon auf Grund jener Gleichung in der Metaphysik λ: intellectus — intelligibile — intelligens die Behauptung aufstellen würde, dass nach Aristoteles das Einzelwissen für Gott nicht existiere. Können doch die aktuellen infiniten Teile als nichtexistierend niemals Gegenstand der Perzeption sein und somit auch nicht in Intelligibilien verwandelt werden. Und doch spricht Aristoteles Gott den Besitz infiniter Elemente in actu zu, da doch Gott alles, was in potentia existiert, in actu besitzen muss (vergl. Simon a. a. O.: „Nur in Gott als der unendlichen Kraft, welche die unendliche Bewegung hervorbringt, existiert das infinitum actu"). Danach zeigt sich deutlich, dass Gersonides das Gottesproblem, wenn auch unbewusst, weit energischer rationalisiert als Aristoteles: Kann doch nach ihm Gott über das Einzelwissen in seiner aktuellen Unendlichkeit nicht verfügen — so stark wirkt in Gersonides die Erkenntnis von der Unmöglichkeit eines existierenden Infinitesimalen in actu. Wie viel rationeller verfährt aber Gersonides bei der Behandlung dieses Problems als Averroes und Maimonides! Im Anschluss an Alfarâbi und Avicenna a. a. O. behaupten beide Autoren, dass der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen ein prinzipieller sei: Gottes Wissen ist a priori, des Menschen Wissen a posteriori. Dieser Unterschied hätte einen rationalen Sinn, wenn hier der transzendentale Geltungswert des Inhalts in Frage stände, nicht aber der der psychologischen Genese. Tatsächlich aber handelt es sich weit mehr um ein psychologisches Apriori insofern, als das göttliche Wissen dank seiner sinnesfremden Natur intuitiv, das des Menschen aber durch die in der Materie konstitutiv wirkenden Kategorien der Zeit und des Raumes diskursiv ist. Mit vollem Rechte sagen dann Averroes und Maimonides, dass das göttliche Wissen dem menschlichen nur namensgleich ist. Aber wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Begriffe ohne Anschauungen sind

Erstens. Da Gott nach Ansicht eines jeden Denkenden die absolute Vollkommenheit ist, so kann ihm unmöglich der Defekt der Unwissenheit beigelegt werden, d. h. die Unwissenheit gegenüber einem der Einzeldinge, denn die Unwissenheit ist einer der grössten Mängel, und derjenige, welcher ihm (sc. Gott) lieber die Unwissenheit gegenüber irgend einem der Dinge beilegt als die Unfähigkeit, sie (sc. die Dinge) richtig zu ordnen, der meidet das Böse[1]), um in etwas viel Schlimmeres zu geraten, ist es doch etwas ganz Natürliches, dass der Empfänger ein grösseres Mass an Vollkommenheit nicht perzipieren kann, das wäre also in bezug auf Gott überhaupt kein Mangel.[2]) Zweitens. Wir dürfen

leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. In Wahrheit sprechen dann diese Autoren der Gottheit jegliches Wissen ab, das generelle und spezielle. Vielleicht haben beide Autoren eine derartige Konsequenz beabsichtigt. Indessen kann man wohl in bezug auf den Charakter des Maimonides erwarten, dass er dann aufrichtig genug gewesen wäre, dies offen zuzugestehen und den irreführenden Ausdruck „Wissen" überhaupt zu vermeiden. Vergl. Kaufmann, a. a. O., S. 128.

[1]) So die Mscr. S. Dal. III, 30b, Guide III, 11[2].

[2]) Vergl. hierzu Guide, III, 20: امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدّد له علم حتى يعلم الان ما لم يعلمه قبل ولا يصحّ ان تكون له علوم كثيرة متعدّدة ولو على راى من يعتقد الصفات قلما تبرهن هذا قلنا نحن معشر المتشرّعين ان بالعلم الواحد يعلم الاشيا الكثيرة المتعددة وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم فى حقّه تعالى كما ذلك فى حقّنا; ferner I, 55: وكذلك يلزم ضرورة ان ينفى عنه كل عدم وان لا يكون كمال ما معدوما منه تارة وموجودا اخرى لانه ان فرض ذلك كان كاملا بالقوة وكل قوة يقارنها عدم ضرورة وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بدّ له من مخرج غيره موجود بالفعل يخرجه فلذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل ولا يكون له شى بالقوة بوجه ; ferner III, 19: لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد له كل الخيرات وتنفى عنه كل النقائص ويكاد ان يكون معقولا اولا ان الجهل بشّى شى كان نقص وانه تعالى لم يجهل شيا

von dem Urheber einer Handlung nicht denken, es sei ihm seine eigene Handlung verborgen, vielmehr (sc. müssen wir annehmen) hat er von seiner Handlung eine weit vollkommenere Kenntnis als ein anderer, weiss er doch durch einen einzigen Erkenntnisakt, was aus seiner Wirkung entsteht und zwar von seiten der Konstitution, die er ihr selbst verliehen hat (sc. also a priori), während ein anderer dieses Wissen erst aus dem Effekte (sc. a posteriori) gewinnt; sieht er (sc. der andere) also eine Sache mit der ihr eigentümlichen Natur entstehen, so gewinnt er die Erkenntnis durch die entstehende Sache (sc. aber nicht durch die der Sache voraufgehende Konstitution). Ebenso gewinnt man nur sukzessive von jenen entstehenden Dingen Kenntnis; daher kommt es, dass man niemals eine vollendete Erkenntnis erhält, solange diese mit dem Effekte einer Sache zusammenhängt, zumal nämlich die Dinge, mit welchen ihre Entstehung zusammenhängt, sehr zahlreich sind. Ist also Gott das Agens für alles Sein, so muss er auch von allem in ihm Entstehenden eine derartig wahre und vollkommene Erkenntnis haben, die in gar keinem Verhältnisse zu der unseren steht. Er hat nämlich von allem Entstehenden mit einem einzigen Erkenntnisakte Kenntnis — dank der Natur, die er ihm (sc. dem Entstehenden) selbst verlieh, wir jedoch gewinnen von dem Entstehenden erst während seiner Entstehung Kenntnis. Unter diesen Verhältnissen dürfen wir unser Wissen mit dem göttlichen insofern gar nicht vergleichen, als wir etwa sagen, hätte Gott ein derartiges Wissen (sc. von den Einzeldingen), so besässe er eine Pluralität von Kenntnissen, die dann auch seine Substanz einer Pluralisierung unterzögen. Was uns nämlich durch zahlreiche Erkenntnisakte erschlossen wird, das vollzieht sich bei Gott durch einen einzigen Akt, wie vorausgeschickt wurde, wohl aber wird ihm manches durch einen einzigen Erkenntnisakt von dem bewusst, was wir nicht durch zahlreiche Erkenntnisse begreifen können, umfasst doch unser Wissen nicht die in grosser Zahl zur Entstehung gelangenden Dinge der Welt, und zwar von seiten der ihnen von Gott verliehenen Natur.[1])

---

[1]) Siehe III, 21: فرق كبير بين علمى الصانع بها صنع وعلم غيره بذلك المصنوع وذلك ان الشى المصنوع ان صنع على وفق

Das sind nun die beiden Argumente, die Maimonides im dritten Teile seines bedeutsamen „More Nebuchim“ erwähnt,

علم صانعه فصانعه اذا انما صنعه ما صنع تابعا لعلمه واما الغير الذى يتامّل هذا المصنوع ويحيط علمه به فعلمه تابع للمصنوع مثال ذلك ان الصانع الذى عمل هذه الخزانة التى تتحرّك فيها اثقال بجرى الما فتدل على ما مضى من النهار او الليل من الساعات كل ما يسيل فيها من الما وتغيّر وضع سيلانه وكل خيط ينجذب وكل بندقة تنزل كل ذلك مدرك معلوم عند صانعها وما علم تلك الحركات من اجل تامله هذه الحركات الحادثة الان بل الامر بالعكس وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علما وليس كذلك الذى يتامّل تلك الآلة بل المتامّل كلّما راى حركة ما استجدّ له علم ولا يزال يتامّل وعلومه تتزيّد وتتجدّد اولا اولا حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدّرت ان حركات تلك الآلة لا تتناهى لكان المتامّل لا يحيط علما بها ابدا ولا يمكن المتامل ايضا ان يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها اذ انما يعلم ما يعلم مما يحدث وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى وذلك انّا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تامّل الموجودات فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما لا يتناهى وعلومنا متجددة متكثرة بحسب الاشيا التى منها نكتسب علمها وهو تعالى ليس كذلك اعنى انه ليس يعلم الاشيا من قبلها فيقع التعدّد والتجدّد بل تلك الاشيا تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ما هى عليه اما وجود مفارق او وجود شخص ذى مادة ثابت او وجود ذى مادة متغيّر الاشخاص تابع لنظام لا يختلّ ولا يتغيّر فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثّر علوم ولا تتجدد وتغيّر علم لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيّرة علم جميع ما لزم افعاله كلها وكوننا

um durch sie zu bestätigen, dass Gott von den Einzeldingen Kenntnis hat. Offenbar werden nun durch das zweite Argument im Zusammenhange mit der Feststellung, dass Gott von allen entstehenden Dingen Kenntnis hat, manche Argumente beseitigt, mit deren Hilfe von den Philosophen das Wissen Gottes von den Einzeldingen für absurd erklärt wurde. Nun gibt es aber einige Philosophen, die von jenen Argumenten, mit welchen man nach unserer Ausführung das Wissen Gottes von sämtlichen Einzeldingen bestätigt, das erste Argument ausscheiden. Sie sagen folgendes: Wenn wir auch annehmen, dass Gott all die Einzeldinge nicht kennt, so braucht dies keinen Mangel für Gott zu bedeuten, denn nicht jedes Nichtsein ist ein Mangel, sondern nur für denjenigen, der mit dem entsprechenden positiven Sein qualifiziert zu werden pflegt, nicht aber für denjenigen, bei dem dies nicht der Fall ist. Z. B. die Bewegung ist eine bestimmte Vollendung beseelter Wesen; wir sagen aber nicht, dass für Gott das Fehlen einer Selbstbewegung ein Mangel ist, sondern eine Vollkommenheit. Ebenso behaupten wir: Wenn Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis hat, so ist dies kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit, weil

---

نروم ان نعقل نحن كيف ذلك هو كوننا نروم ان نكون نحن هو وادراكنا ادراكه فالذى ينبغى للمحقّق المنصف ان يعتقد انه تعلى لا يخفى عنه شى بوجه بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته

Dass diese ganzen Anschauungen mit den von uns bereits angeführten Stellen aus Alfarâbi und Avicenna identisch sind (vergl. S. 94, Anm. 1), kann nicht weiter bezweifelt werden (vergl. dagegen Falkera, More ha-More, S. 131, wo zwischen Avicenna und Maimonides ein direkter Gegensatz konstruiert wird; in seinen Bahnen wandelt Joel, Lewi ben Gerson, S. 56, Anm. 1). Vergl. auch Metaphysik ed. Horten S. 536; aus allen Ausführungen Avicennas geht hervor, dass der Wissensbegriff bei Gott durchaus verschieden ist von dem Wissensbegriff bei dem Menschen; das zeigt sich schon in der von ihm behaupteten völligen Identität zwischen göttlichem Wissen und göttlichem Wollen: „Der notwendig Seiende verhält sich so, dass sein Wille nicht verschieden ist von seinem Wesen. Ebensowenig existiert ein rein begrifflicher Unterschied zwischen Wollen und Wissen in Gott. Wir haben bereits klar gelegt, dass das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist, wie sein Wollen. Dadurch wurde klar, dass die

sich sein Wissen nur auf wertvolle Wissensobjekte erstreckt, aber nicht auf minderwertige, ebendeshalb sagt auch Aristoteles in dem Abschnitt λ seiner Metaphysik: Es ist derjenige, der nicht viel Dinge sieht, besser, als derjenige, welcher sie sieht.[1])

Macht, die ihm zukommt, gleichbedeutend damit ist, dass sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfasst. Dieses Erkennen ist erstes Prinzip für das Weltall. Es ist nicht aus dem Weltall selbst abstrahiert. Es ist Prinzip durch sich selbst und besteht nicht auf Grund der Existenz irgend eines anderen Dinges . . . Bezeichnet man ihn als Verstand, Gedachtes und Denkendes, so bezeichnet man damit im wahren Sinne des Wortes nur dieses unkörperliche Wesen in sich selbst betrachtet, von dem ausgeschlossen wird, dass es sich mit der Materie und den Begleiterscheinungen der Materie in irgend welcher Weise vermischen könne." S. Schahrastâni II, 257.

[1]) Siehe Met. 1074 b: Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. Ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἢ ἕτερόν τι. Καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. Πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐθὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνον ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. Ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. Καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. Ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. Αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. Ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. Ἡ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα· ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

Indessen hat ja Maimonides g. A. alle jene vorausgehenden und ähnlichen Argumente zurückgewiesen, aus denen sich vermuten liess, dass Gott die Einzeldinge nicht zu wissen braucht, indem er behauptet, dass wir unser Wissen mit dem göttlichen nicht vergleichen dürfen; denn soweit sich die Stufe seiner Existenz über die unsere erhebt, so weit erhebt sich die Stufe seines Wissens über die unsere; das muss nämlich deshalb der Fall sein, weil sein Wissen seine Substanz ist, wie es die Philosophen erwiesen haben. Deshalb weist Maimonides jene Philosophen wiederholt zurecht, die unser Wissen mit dem göttlichen vergleichen, und daraus syllogistisch folgern, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis habe, während sie uns selbst in bestimmter Weise auseinandersetzen, dass zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nur Homonymität herrsche; es ist aber klar, dass bei homonymen Dingen das eine nicht als Beweisinstanz gegen das andere ausgespielt werden darf. Auf Grund dieses Arguments ist nach seiner (sc. des Maimonides) Ansicht die Bestätigung dafür erbracht, dass in Anbetracht der von den Philosophen erwähnten Argumente ein Wissen Gottes von allen Einzeldingen nicht unmöglich ist. Ist aber die Möglichkeit erwiesen, so darf man offenbar auch annehmen, dass er sie tatsächlich kennt; dann wäre auch der Mangel des Nichtwissens von ihm ferngehalten.[1])

---

[1]) Siehe III, 20: اما ما لا يوجد اصلا فذلك هو العدم المحض فى حقّ علمه الذى لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن بما هو معدوم عندنا. واما الاحاطة بما لا نهاية له ففيه اشكال وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويسترسل على ساير اشخاص النوع بمعنى ما فهذا راى كل متشرع بحسب ما تدعو اليه ضرورة النظر اما الفلاسفة فبتّوا الامر وقالوا انه لا يتعلق علمه بعدم ولا يخيط علم بما لا نهاية له فان ولا يتجدد له علم فمحال ان يعلم شيا من المتجددات فلا يعلم اذا الا لشى الثابت الذى لا يتغيّر وبعضهم حدث له شكّ اخر وقال واو

Maimonides g. A. hat nun fünf Dinge angenommen,

الاشيا الثابتة ان علمها فقد صارت له علوم كثيرة لان بكثيرة المعلومات تكثر العلوم لان لكل معلوم علم يخصه فاذا لا يعلم الا ذاته والذى اقوله انا ان كل ما وقعوا فيه كلهم سببه ان جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة وينظر كل فريق فى امور تمتنع فى علمنا فيظنّ ان ذلك لازم فى علمه او يشكل عليه لامر وينبغى ان يعظم تونيب الفلاسفة فى هذه المسالة اكثر من كل احد لان هم الذيى برهنوا ان ذاته تعالى لا تكثير فيها ولا له صفة خارجة عن ذاته بل علمه ذاته وذاته علمه وهم الذين برهنوا ان عقولنا مقصرة عن ادراك حقيقة ذاته على ما هى عليه كما بيّنا فكيف يزعمون ان يدركوا علمه وعلمه ليس هو شيا خارجا عن ذاته بل ذلك التقصير بعينه الذى قصرت عقولنا عن ادراك ذاته هو التقصير عن ادراك علمه بالاشيا كيف هى وليس ذلك علما من نوع علمنا فنقيس عليه بل امرا مباينا كل المباينة وكما ان ثم ذات واجبة الوخود عنها يلزم كل موجود على رايهم او هى الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رايبا كذلك نقول ان تلك الذات مدركة لكل ما سواها ولا يخفى عنها شى بوجه من كل ما يوجد ولا مشاركة بين علمنا وعلمه كما لا مشاركة بين ذاته وناده وانما غلّط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة فى الاسمية فقط والمباينة فى حقيقتة فمن اجل هذا تلزم الشناعات اذ نتخيل ان الامور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه ومما يبيّن لى ايضا من نصوص التورة ان علمه تعالى بوجود ممكن ما انه سيكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعة الامكان بوجه بل طبيعة الامكان باقية معه وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجب كونها ضرورة على احد الامكانين هذه.

in welchen das göttliche Wissen von dem unseren verschieden ist, d. h. also, dass keines dieser Dinge für unser Wissen in Frage steht, falls es nach seiner Ansicht in dem göttlichen Wissen vorhanden ist.[1]) Ich will dir dies in Erwähnung folgender fünf Dinge klarlegen:

Erstens. Die Erkenntnis des numerisch Einen entspricht gleichmässig den zahlreichen, generisch verschiedenen Dingen (sc. umfasst sie alle). Man muss aber wissen, dass sich in unserer Erkenntnis eine derartige Einheit solange nicht vorstellen lässt, als die zahlreichen Erkenntnisgegenstände keine Einheit (sc. an sich) bilden und zwar eine solche Einheit, kraft deren das eine Ding die stufenmässige Vollendung und Vollkommenheit des anderen bildet. Nur auf diese Art werden die vielen Dinge zu einer numerischen Einheit. Wenn es beispiels-

---

[1]) III, 20: فتامّل فى كم فصل باين علمه علمنا على راى كل متشرع اول ذلك فى كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الانواع والثانى فى تعلقه بما لم يوجد والثالث فى تعلّقه بما لا نهاية له والرابع فى كون علمه لا يتغيّر بادراك المحدثات ويبدو ان معرفة ان الشى سيوجد ما هى المعرفة به انه قد وجد بل هنا زيادة ما وهى ان الذى كان بالقوة صار بالفعل والخامس بحسب راى شريعتنا فى كونه تعالى لا يخلّص علمه تعالى احد الامكانين وان كان قد علم تعالى مآل احدهما على التحصيل فيا ليس شعرى فى اى شى شبه علمنا علمه على راى من يعتقد العلم صفة زايدة وهل هنا الا مشاركة فى الاسم فقط اما على راينا الذى نقول ليس علمه شيا زايدا على ذاته فبالحقّ لزم ان يباين علمه علمنا هذه المباينة الجوهرية كمباينة جوهر السما لجوهر الارض. Vergleiche auch destr. destr., ed. Horten, S. 170 ff., 212 ff., ferner S. 235 ff., 240 ff., 244: „Das Wissen Gottes verhält sich entgegengesetzt dem des Menschen. Jenes ist die Wirkursache der geschöpflichen Dinge, nicht umgekehrt, die Dinge die Ursachen des Wissens Gottes.“ Vergl. Philosophie und Theologie, S. 10[10], 52[49].

weise vom Menschen heisst[1]), er ist ein sich ernährender, empfindender, denkender Körper, so weist dies auf eine numerische Einheit hin, obgleich die einzelnen Teile der Definition eine Vielheit bilden, weil eben der eine Teil die Stufe vollkommener Vollendung gegenüber dem anderen beschreitet. Bilden jedoch die Dinge eine Vielheit, bei welcher die einzelnen Teile das Verhältnis stufenmässiger Vollendung und Vollkommenheit nicht eingehen, wie bei den Einzeldingen, die als solche unendlich sind, so können sie offenbar in unserer Erkenntnis keine Einheit bilden, vorausgesetzt, dass wir sie überhaupt erkennen; sie haben nämlich keine Seite, die ihre Einheit ermöglicht, geschweige denn, dass sie eine derartige Einheit vollendeter Einfachheit eingehen, wie dies bei dem göttlichen Wissen der Fall ist; dies bildet nämlich nur deshalb eine solche Einheit vollendeter Einfachheit, weil Gott selbst eine vollkommen einfache Einheit ist. Dass aber bei den Einzeldingen das eine nicht den Weg stufenmässiger Formvollendung gegenüber dem anderen beschreiten kann, ist schon deshalb klar, weil ihr Weg ins Unendliche führt, während dies für Dinge, bei welchen das eine die Form des anderen bildet, ausgeschlossen ist, wie dies in der Metaphysik[2]) erwiesen ist. Ferner: Die Einzeldinge haben den Charakter der Periodizität, und zwar der generellen, wenn auch nicht der individuellen. Bei periodischen Dingen ist es jedoch ausgeschlossen, dass ein Ding auf der Stufe der Formvollendung gegenüber allen anderen steht, sonst müsste ja ein und dieselbe Sache ihrem eigenen Selbst gegenüber auf der Stufe der Form stehen, das ist doch völlig absurd. Bilden beispielsweise entstehende Akzidenzien die Reihe a, b, c,

---

[1]) Nach O; bei Ps, Pm, R und L fehlt der Satz: והמשל שאמר באדם שהוא גשם נזון מרגיש מדבר הוא מורה ענין אחד במכפר. — Zur Sache: Siehe Aristoteles, Metaphysik VII, 16 (1040b), dazu XI, 1 ff. (1059b und 1060a); vergl. auch Rolfes I, S. 215, Anm. 62—65, Kaufmann, S. 314.

[2]) Siehe Met. II, 2 (994a, b), ferner 1059b, 1060a, 1072a, dazu Görland, a. a. O. S. 167[5]. S. Alfarâbi, Prinz., S, 20, Averroes, Metaphysik, übers. von Horten, S. 142 ff., destr. destr. ed. Horten, S. 175, ferner S. 31 ff., dazu Anm. 1. Siehe auch Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 492 ff.: „Jede Gruppe der sich verändernden Dinge ist umgrenzt von zwei Extremen, die sich so verhalten, dass man durch Vermittelung des einen wiederum zu dem anderen zurückkehrt."

so würde bei der unendlichen Umdrehung b die Vollendung von a, c die von b sein, und wiederum wäre a die Vollendung von c, dann aber wäre auch a die Vollendung von a, b offenbar die von b, c die von c. Da wir uns aber derartiges in unserer Erkenntnis nicht vorstellen können, d. h. dass eine an und für sich unendliche[1]) Vielheit eine vollkommen einfache Einheit werde, so ist nach der Behauptung des Maimonides in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren verschieden, weshalb auch nach seiner Ansicht zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nur Homonymität waltet.

---

[1]) O und Pm haben הרבוי הבלתי תכלית; alle anderen Lesarten lauten: הרבוי מתאחד. — Die sachlichen Gesichtspunkte des Gersonides sind offenbar folgende: Die durch die Materie bedingten Einzeldinge erhalten ihre generelle Qualifikation durch die aus den Umschwüngen hervorgehende Mischung; daher auch ihr periodischer Charakter. Dass freilich auch dieser Gedankengang keinen Anspruch auf Originalität erheben kann, geht aus folgenden averroistischen Ausführungen (Philosophie und Theologie a. a. O. S, 36 [35]) hervor:

وامّا قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقا فى جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين امّا على جهة الدور وامّا على جهة لاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما ينهيها مثلا ذلك انّه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلّت الارض وان كان ابتلّت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فقد كان غيم

Man sieht also, „dass das Werden der Wolke zur Wolke“ genau „dem Werden des a zu a“ bei Gersonides entspricht. Man sieht aber auch — und das ist das Charakteristische an diesen Betrachtungen — dass die ganze Umschwungs- und Sphärentheorie unbedingt bei der pantheistischen Identität landen muss. — Vergleiche More II, 10, ferner Averroes a. a. O.:

وامّا التى تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان

Zweitens. Zu den Verschiedenheiten, die zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren nach Ansicht des Maimonides herrschen, gehört auch jene, dass das Wissen Gottes mit dem Nichtsein zusammenhängt. Man muss nämlich wissen, dass sich für ihn (sc. Maimonides) die Annahme einer Verschiedenheit zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen aus folgendem ergab: Da doch nach seiner Annahme Gott von allen Einzeldingen Kenntnis hat, so muss er auch von ihrem jetzigen Nochnichtsein, ihrem Dasein in bestimmter Zeit und ihrem Nichtmehrsein[1]) in bestimmter Zeit Kenntnis haben. Mithin besitzt er das Wissen von dem akzidentellen [Noch]nichtsein eines Gegenstandes in seinem nunmehrigen Dasein, und den erkannten Gegenstand, mit welchem die Kenntnis seines Nicht-[mehr]-seins zusammenhängt. Eine derartige Vorstellung kann jedoch in unserer Erkenntnis nicht vollzogen werden. Da nämlich Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisprozess inhaltlich eine numerische Einheit bilden, so muss bei Abwesenheit des Erkenntnisgegenstandes auch das Wissen (sc. der Erkenntnisprozess) ausgeschlossen bleiben; mithin gilt von unserer Erkenntnis:

وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصحّ ان يمر الى غير نهاية ولانّه اذا لم يوجد الاوّل من الاسباب لم يوجد الاخير

S. Dieterici, Propädeutik, S. 75, Naturanschauung, S. 60 ff., 142, 144, Daud, c. 5.

[1]) So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlen die Worte: יעדרו בזמן פלוני. Der erkenntniskritische Standpunkt ist der aristotelische: Die sinnliche Gegebenheit bildet die unbedingte Voraussetzung des Erkenntnisprozesses, von einer rein erzeugenden Methode ist hier keine Rede. Dass übrigens Gersonides selbst diesen dogmatischen Charakter als unzureichend fühlt, geht aus seinen Reflexionen über den idealistischen Charakter der Mathematik hervor: „Nun kann man aber nicht sagen, auch während der Aktivität unserer Erkenntnis sei der Erkenntnisgegenstand abwesend, wie dies häufig bei mathematischen Figuren insofern eintritt, als wir auch von ihnen Kenntnis haben, obgleich sie ausserhalb der Seele kein Sein besitzen.“ Er kennt also genau den apriorischen Charakter der Mathematik, freilich mehr in psychologischer Wendung. Wenn er sich aber hier nicht zur definitiven idealistischen Stellung entschliesst, so liegt das wieder an der metaphysischen Struktur seiner Philosophie, die jede radikale Entscheidung in dem einen oder anderen Sinne vereitelt.

Beschäftigt sie sich mit einer in actu existierenden Sache, so muss auch der Erkenntnisgegenstand, soweit mit ihm die Erkenntnis (sc. als Prozess) zusammenhängt, existieren. Nun kann man aber nicht sagen, auch während der Aktivität unserer Erkenntnis sei der Erkenntnisgegenstand abwesend, wie dies häufig bei mathematischen Figuren insofern eintritt, als wir auch von ihnen Kenntnis haben, obgleich sie ausserhalb der Seele kein Sein besitzen, haben[1]) wir ja im ersten Traktate unseres Buches erwiesen, dass sich unser Wissen auf jene intelligibele Ordnung sublunarischer Dinge stützt, die in der Seele des aktiven Intellekts existiert, und zwar ständig in seiner Seele[2]) existiert, (sc. sodass also für jede Zeit ein aussernoetisches Substrat als Erkenntnisgegenstand zur Verfügung steht). Maimonides kann aber nicht geltend machen, dass sich auch das göttliche Wissen von den entstehenden sublunarischen Dingen auf die intelligibele Ordnung in seiner Seele stütze, denn auch sie existiert ständig, [dies kann er nicht sagen], weil sonst Gott von den Einzeldingen als solchen keine Kenntnis hätte, kennt er sie ja dann nur von seiten ihrer intelligibelen Ordnung in seiner Seele, das ist aber jene Seite, die ausserhalb der Individualbildung steht[3]); deshalb hat er entschieden, dass sich auch in diesem Sinne das göttliche Wissen von dem unseren unterscheidet; mithin kann nach seiner Ansicht nur völlige Homonymität zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen walten. Du musst nun wissen, dass sich aus dem zweiten der von uns erwähnten Argumente, durch welche Maimonides g. A. das Wissen Gottes von den Einzeldingen als solchen bestätigt, folgendes zu ergeben scheint: Maimonides meint, dass das göttliche Wissen von den Einzeldingen auf der intelligibelen Ordnung beruht, die Gott in seiner Seele von

---

[1]) Hier ist der Satz: „Nun kann man aber nicht sagen“ wieder aufzunehmen.

[2]) Siehe Bd. I, S. 136 und 154. Gersonides ist es also einerlei, ob das Perzeptionssubstrat empirischer oder metaphysischer Herkunft ist; die Hauptsache bleibt, dass es vorhanden ist. (S. I, 148, Anm. 1).

[3]) Dieser Einwand würde auch Gersonides treffen, wenn er nicht die göttliche Kenntnis der Einzeldinge tatsächlich bestreiten würde.

der Welt hat und zwar so, wie er sie (sc. die Ordnung der Welt) als ihre Natur eingeprägt hat. Deshalb sagt er auch, das Agens kennt sein Gebilde vollkommener als jemand anders, weil doch die in jenem Gebilde entstehenden Dinge von seinem (sc. des Agens) Wissen abhängig sind, hat er doch jene Gebilde so eingerichtet, dass die betreffenden Dinge in ihm entstehen; wenn nun die Menschen jenes Gebilde betrachten, so sind sie in ihrer Erkenntnis von jenen entstehenden Dingen abhängig. Bei dieser Sachlage lässt sich denken, dass die Worte des Maimonides einander widersprechen; scheint er doch nach seinen Ausführungen in dem Argumente der Meinung zu sein, dass Gott von den Einzeldingen als solchen keine Kenntnis habe, wohl aber von ihrer intelligibelen Ordnung, die er in seiner Seele trägt. Bei der Auflösung der Aporie müssen wir nun sagen, dass uns Maimonides g. A. in diesem Argumente nicht zeigen wollte, wie Gott von den Dingen Kenntnis hat, denn derartiges kann der Mensch nach den wiederholten Ausführungen des Maimonides g. A. nicht begreifen. In Wahrheit wollte er aus diesem Argumente nur erweisen, dass Gott die Dinge kennt, und dass ein grosser Unterschied zwischen seinem Wissen und dem unseren ist; aus diesem Grunde dürften wir auch nicht unser Wissen mit dem seinen vergleichen, wie dies die Philosophen tun. Das ist für jeden klar, der über die Ausführungen des Maimonides in diesem Punkte richtig nachdenkt[1]).

Das dritte der fünf Dinge ist dies, dass Gott in seinem Wissen das Unendliche von seiten seines unendlichen Charakters umschliesst; er musste dies schon deshalb für wahr halten, weil er doch annahm, dass Gott die Einzeldinge als solche kennt, das ist also gerade von seiten ihrer Unendlichkeit; derartiges lässt sich jedoch in unserer Erkenntnis nicht vorstellen, denn die Erkenntnis als solche erfordert einen begrenzten und umschlossenen Erkenntnisgegenstand, was aber unendlich ist, kann von der Erkenntnis weder umschlossen noch abgeschlossen werden. Deshalb sagt Maimonides g. A., dass sich auch in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren unterscheidet; das ist nach seiner Ansicht möglich, weil ja nach Vor-

[1]) So nach O, Pm; Ps: העניין statt חעיון; R, L: יעיין שם.

aussetzung zwischen unserem Wissen und dem göttlichen volle Homonymität herrscht. Nun darf man freilich nicht sagen[1]), dass auch unser Wissen das Unbegrenzte umschliesst, schliessen doch auch die Definitionen und die universalen Urteile unendlich viele Individuen ein. Eine derartige Meinung ist jedoch bei näherer Betrachtung nicht richtig: Die Individuen werden nämlich nicht als Individuen, d. h. nach ihrer unendlichen Seite, durch die Definitionen und universalen Urteile erkannt, sondern nur nach ihrer Einheit, nämlich ihrer Gemeinschaftsnatur, das ist selbstverständlich. Wenn aber jemand sagt, dass doch unsere Erkenntnis das Unendliche umschliesst, da wir ja von der kontinuierlichen Grösse wissen, dass sie ad infinitum teilbar ist, und ebenso von der Zahl, dass sie ad infinitum multiplizierbar ist, so sagen wir ihm, dass für uns auch diese Erkenntnis nur von seiten der Einheit ihrer Teile gewonnen wird, nicht von seiten der Vielheit ihrer Teile. So kennen wir beispielsweise die Teile insofern nicht, als der eine 1 Spanne, der andere $^1/_2$, der dritte $^1/_4$ gross ist, das wäre nämlich von seiten ihrer Vielheit, wohl aber kennen wir sie insofern, als jeder einzelne Teil von ihr [wiederum] eine kontinuierliche Grösse bildet, von der kontinuierlichen Grösse aber wissen wir, dass sie sich teilen lässt. Ebenso verhält es sich mit den Zahlen. Wir kennen nämlich die Zahlen nicht insofern, als die eine z. B. die Zwanzig, die andere die Einundzwanzig, die dritte die Dreiundzwanzig ist, das wäre nämlich von seiten ihrer Vielheit, wohl aber kennen wir sie insofern, als jede ein-

[1]) Die gleichen Erörterungen begegneten uns bereits im ersten Bande a. a. O. Sie berühren sich mit den Ausführungen des Gersonides über den idealistischen Charakter der Mathematik. Aber Gersonides verfährt an unserer Stelle konsequenter: Weil für ihn die Unendlichkeit der Teilung und Vergrösserung als ausgemacht gilt, eben deshalb kann und muss er die göttliche Kenntnis der Einzeldinge leugnen. Denn was von uns bei der unendlichen Teilung und Vergrösserung erkannt wird, ist nur der unendliche Fortgang des Prozesses, nicht der Prozessgegenstände. Hier ist also der Prozess das Apriori gegenüber dem Erkenntnisobjekte. Dass man übrigens nicht zu weit gehende Schlüsse in bezug auf die idealistische Formulierung wagen darf, geht aus jenen Stellen hervor, in welchen Gersonides den empirischen Charakter der Zahl ausdrücklich hervorhebt (vergl. Bd. I, S. 167, Anm. 1).

zelne eine Zahl (sc. schlechthin) ist, von jeder Zahl aber wissen wir, dass sie sich vergrössern lässt.[1])

Das vierte jener fünf Dinge ist folgendes: Das Wissen Gottes von den in Zukunft entstehenden Dingen macht es nicht erforderlich, dass sich der Gegenstand des Wissens realisiert, wohl aber muss auch das Entgegengesetzte möglich bleiben. Dies musste er (sc. Maim.) deshalb für richtig halten, weil er doch die Natur des Möglichen nicht beseitigen kann, nötigen ihn ja Spekulation und Religion[2]) zur Annahme des Möglichen. Dann aber muss bei der Annahme, dass Gott von den in Zukunft entstehenden Dingen Kenntnis hat, die [wirkliche] Realisation dessen, was dem realisierten göttlichen Wissen entspricht, der möglichen Realisation entgegenstehen; es würde sich also nicht das realisieren, von dessen Realisation Gott Kenntnis hat. Würde sich nämlich das göttliche Wissen auf alle Fälle realisieren, so wäre sein Gegenteil überhaupt nicht möglich; damit wäre aber die Natur des Möglichen beseitigt; aber gerade diesem wollte Maimonides g. A. entgehen. Etwas Derartiges lässt sich in unserer Erkenntnis nicht vorstellen. Wenn nämlich Maimonides g. A. sagen wollte, dass Gott denjenigen der möglichen Teile, von dessen Realisation er weiss, als einen solchen kennt, der sich möglicherweise nicht realisiert, dass sich also sein Gegenteil realisieren kann — und man muss annehmen, dass er es sagen wollte — so kann dies in bezug auf unsere Erkenntnis nicht Wissen, sondern nur Vermutung heissen, das ist selbstverständlich. Wenn wir nämlich sagen, wir

---

[1]) Vergl. Simon a. a. O. S. 227, der mit Recht darauf hinweist, dass bei Aristoteles der Fortgang in infinitesimalen Schritten nicht zu finden ist; das Gleiche gilt für Gersonides, s. Bd. I a. a. O.

[2]) Vom spekulativen Standpunkte aus musste Maimonides schon deshalb den Begriff des Möglichen aufrechthalten, weil sonst weder das Gegensatzpaar Aktus und Potenz, noch das von Nus und Hyle, von Form und Materie zu retten war. Vom religiösen Standpunkte musste Maimonides den Möglichkeitsgedanken behaupten, weil sonst die Willensfreiheit im psychologischen Sinne hinfällig gewesen wäre. Vergl. auch Averroes, Hauptlehren, ed. Horten, S. 95 ff., ferner 101, 104: „Jedes zeitlich Entstehende ist vor seinem Entstehen möglich", ferner 106 ff.; vergl. auch unsere Abhandlung, S. 8 ff.

wüssten, dass sich ein bestimmter möglicher Fall realisiert, so ist es für unsere Meinung unmöglich, dass er sich nicht realisiert. Schätzen wir aber, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, so würden wir dies eine Vermutung, nicht ein Wissen nennen, d. h. wir würden dann sagen, wir vermuten, dass dieser Teil sich realisiert, wir würden aber nicht sagen, wir wissen es, dass sich dieser Teil realisiert. Realisiert sich aber nicht, was sich nach unserer Vermutung realisieren sollte, so hat sich für uns die Vermutung als irrig erwiesen, nicht das Wissen, das ist selbstverständlich. Wenn nun Maimonides g. A. sagen wollte, Gott weiss mit Bestimmtheit, welcher von den möglichen Fällen sich realisiert, er weiss aber nicht, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, vielmehr sei dies in dem Gegenstande selbst begründet, d. h. am Gegenstande liege es, dass er sich möglicherweise nicht realisiert, bezw. sein Gegenteil sich realisiert[1]) — so würde derartiges bei uns nicht „Wissen", sondern „Irrtum" heissen, wenn nämlich das Gegenteil von dem eintrifft, was wir uns als realisiert dachten, das ist

---

[1]) Siehe hierzu Averroes, a. a. O. S. 105: „Dass die Möglichkeit eine reale Materie erfordert, ist klar; denn alle wahren Begriffe verlangen ein Korrelat in der Aussenwelt. Unter Wahr versteht man nämlich nach seiner Definition dasjenige, das in der Seele ebenso wie ausserhalb derselben existiert (so dass der ordo logicus dem ordo realis kongruent ist). Wenn wir von einem Dinge also aussagen, es sei möglich, so muss ein reales Ding gegeben sein, in dem diese Möglichkeit existiert . . . das Nichtsein ist nämlich ein Kontrarium des Seins. Das eine von beiden tritt an die Stelle des anderen. Wenn also das Nichtsein irgend eines Dinges negiert wird, wird es durch das Sein ersetzt, und wenn sein Sein aufgehoben wird, tritt an dessen Stelle das Nichtsein. Da nun das Nichtsein als solches nicht zum Sein werden kann, noch das Sein zum Nichtsein, muss das für beide Aufnahmefähige ein drittes reales Ding sein, von jenen beiden verschieden. Dieses wird als ein Mögliches bezeichnet, das wird, und sich vom Nichtsein zum Sein umgestaltet." Vergleiche auch die Ausführungen auf Seite 108: „Der Ausgangspunkt des Werdens muss ferner ein Teil des Werdenden sein. Notwendigerweise existiert hier also ein reales Substrat, das aufnehmende Prinzip der Möglichkeit, der Träger des Werdeprozesses und der Veränderung. Von diesem sagt man aus, es werde und verändere sich und entwickle sich vom Nichtsein zum Sein." Man sieht den innigen Zusammenhang, der zwischen dem Nichtsein oder genauer dem Nochnichtsein (s. Horten a, a. O.) und der Möglich-

selbstverständlich. Unter diesen Umständen ist offenbar das Prinzip des göttlichen Wissens dasselbe, was bei uns dem Wissen gerade entgegensteht, denn der Irrtum ist das (direkte) Gegenteil vom Wissen, während die Vermutung nur in bestimmter Weise dem Wissen entgegensteht. Aus diesem Grunde hat Maimonides geurteilt, dass sich auch in dieser Hinsicht das Wissen Gottes von dem menschlichen unterscheidet. Dieser Unterschied kann jedoch nach Maimonides zwischen den beiden Erkenntnisarten deshalb geltend gemacht werden, weil nach ihm zwischen göttlichem und unserem Wissen volle Homonymität herrscht. Man darf aber nicht sagen, dass Maimonides g. A. sagen will, Gott fällt in seinem Wissen kein Urteil darüber, welcher von den möglichen Fällen Realisierung erhält, vielmehr hält er für richtig, dass Gott mit Bestimmtheit und Klarheit den sich realisierenden Teil kennt, dies geht schon aus dem Tenor seiner Worte hervor, in welchen er jenen Unterschied erwähnt. Geben wir dies aber zu, so kann offenbar auch dies nicht in unserem Wissen vorgestellt werden, denn derartiges nennen wir nicht Wissen, wohl aber Verwirrung und Verirrung. Wir pflegen nämlich zu sagen, wir sind verwirrt und können nicht schätzen, ob sich einer jener möglichen Fälle realisiert, oder ob sich der oder jener realisiert, und je grösser die Zahl der möglichen Fälle ist, desto stärker ist die Verwirrung. Nun sind aber Verwirrung und Verirrung etwas dem Wissen Entgegenstehendes, namentlich bei einer derartigen Annahme, gibt es doch z. B. für eine entstehende Sache tausend Jahre vor ihrer Existenz nahezu unzählig viele entgegengesetzte Fälle.[1]) Nehmen wir nämlich bei jedem der „mittleren" Fälle an, dass sie möglich oder nicht mög-

keit herrscht. Berücksichtigt man nun die Tatsache, dass Gersonides in seinen folgenden Ausführungen die möglichen Fälle direkt als die „mittleren" bezeichnet, so erhalten wir wieder die gut aristotelische Gleichung: Gegensatz — Mittelding — Nichtsein — Privation — Potentia. Vergleiche unsere Ausführungen in Bd. I, S. 209 ff.

[1]) Der Zusammenhang des Unendlichkeitsproblems mit dem Probleme des „möglichen Mittleren" liegt gleichfalls in der Gedankenrichtung, die durch die erwähnte aristotelische Gleichung (s. die vorige Anmerkung) bestimmt wird. Vergl. besonders Averroes a. a. O.

lich sind, dass sie im Falle der Möglichkeit[1]) so oder anders sind, so wird sich, falls du in dieser Weise die Sache (sc. der Diskussion) führst, bewahrheiten, dass es für jenes Ereignis, das zuletzt durch Vermittelung der übrigen Ereignisse bei Annahme ihrer Realisation entsteht, unendlich viel entgegengesetzte Fälle geben kann. Derartiges würde aber von uns als vollendete Verwirrung und Verirrung bezeichnet werden, d. h. die verwirrende Frage, ob so, oder so[2]) tritt auf, wenn es sich um unendlich viele Teile handelt. Denn die Verwirrung und der Zweifel sind um so geringer, je geringer die Zahl der entgegengesetzten Teile ist; spezifiziert deshalb die Antwort eine Sache mehr als eine andere, so ist auch die Mitteilung eine vollkommenere, obgleich sie (sc. die Antwort) die Sache nicht vollkommen spezifiziert, wie etwa jemand von einem Schiffe sagt, es ist ein Körper, durch Kunst[3]) aus Holz verfertigt, mit einem Hohlraum, unbedeckt; jede einzelne dieser Spezifikationen vermehrt die Erkenntnis, entfernt sie doch die Verwirrung derartig aus allem, was bei der voraufgehenden Spezifikation in ihr noch eingeschlossen blieb[4]), dass sie nicht [mehr] in ihr enthalten ist, obgleich nicht eine einzige der Spezifikationen das Schiff vollkommen von etwas anderem unterscheidet.

S. 107: „Ebensowenig können wir dieses Substrat, das mit der Möglichkeit und Veränderlichkeit behaftet ist, als dasjenige hinstellen, das aktuell existiert, d. h. als den Ausgangspunkt des Werdens, insofern dieser ein aktueller ist. (Das reale Werden kann nur von einem realen Ausgangspunkte ausgehen. Dieser ist aber mit der steresis, der privatio behaftet.) Denn auch dieses würde ins Unendliche führen."

[1]) Pm hat offenbar die richtige Lesart: ואם אפשר שיהיה כך או יהיה כך; Ps, O, R, L lesen: ואם לא יהיה כך, doch lässt sich auch hiermit ein Sinn verbinden.

[2]) So nach Ps, Pm, O; bei R, L korrupt.

[3]) Alle Mscr. lesen: במלאכה; R, L: במלאכת.

[4]) Ps liest: שהוא הסיר המבוכה מכל מה שנכלל בייחוד הקודם לו שלא; doch gibt diese Lesart keinen anderen Sinn. — Was die sachliche Würdigung der erwähnten Reflexionen betrifft, so geht klar hervor, dass auch für Gersonides die auf dem Wege empirischer Erkenntnis gewonnenen Bestimmungen eine fortschreitende Determination des Zweckbegriffs vollziehen. Damit ist aber der Standpunkt idealistischer Kritik erreicht, demzufolge die Sinnlichkeit nur als dauernde Begrenzung des Denkens ihre spezifische Funktion entfaltet. Dabei ist

Das fünfte der Dinge ist dies: Das Wissen Gottes erfährt keine Veränderung, wenn eines jener Dinge entsteht, auf die sich das Wissen Gottes vor ihrer Entstehung erstreckte, obgleich sich die Sache veränderte, mit der das Wissen zusammenhängt, existierte sie doch zuerst in der Potentialität und hernach in der Aktualität. Er musste nämlich deshalb daran festhalten, weil das Wissen Gottes seine Substanz[1]) ist, wie dies an den betreffenden Stellen in zweifelsfreier Weise erwiesen wurde. Da sich aber seine Substanz nicht verändert, so darf sich auch sein Wissen nicht verändern. Betrachten wir nun dies genau, so sehen wir, dass sich auch dies in unserem Denken und Wissen offenbar nicht vorstellen lässt. Maimonides g. A. hat nämlich vorausgeschickt: Gott weiss von der entstehenden Sache, dass sie in einer bestimmten Zeit [noch] nicht ist, in einer bestimmten Zeit [da] ist, in einer bestimmten Zeit nicht [mehr] ist, ebenso verhält es sich mit den einzelnen in der Welt entstehenden Dingen: Wenn etwas Neues entsteht, so findet keine Vermehrung seines Wissens statt, und es entsteht nichts, von dem er nicht schon vorher Kenntnis gehabt hätte; wohl aber entsteht dasjenige, von dem er schon vorher wusste, dass es so entsteht, wie es tatsächlich existiert. Unter diesen Umständen ist erwiesen, dass Gott bei dieser Annahme weiss, was entstehen wird und was entstanden war. Auch das muss jeder glauben, der es meidet, der Gottheit Unkenntnis der sublunarischen Dinge zuzuschreiben, zumal die

---

sich Gersonides völlig darüber klar, dass dieser Begrenzungsprozess bei dem ewigen Heterogenitätscharakter der beiden Erkenntnisquellen niemals zur abschliessenden Vollendung gelangt; daher spricht er davon, dass diese Begrenzung nicht eine vollkommene Bestimmung der Zweckidee bedeutet. Beruht doch auch für Gersonides auf dieser ewigen Heterogenität der beiden Erkenntnisquellen das Postulat der Unsterblichkeit. Wenn nun Maimonides diesen zwiespältigen Charakter des Wissens mit dem göttlichen Wissen für unvereinbar hält, so hat er damit deutlich bekundet, dass er bei solcher Preisgabe der Sinnlichkeit weit mehr auf spiritualistischem Boden als auf idealistischem steht. Ob freilich nicht noch eine andere Interpretation des maimonidischen Standpunktes möglich ist, soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

[1]) S. S. 93, Anm. 3, ferner S. 94, Anm. 1 u. v. a. St.

Unwissenheit in bezug auf die [bereits] entstandenen Dinge ein weit grösserer Mangel ist als die von den [künftig] entstehenden Dingen, das ist selbstverständlich. Wenn es sich aber so verhält, so ist folgende Alternative nicht unmöglich: Entweder er wusste, dass (gerade) jener mögliche Fall, von dessen künftiger Entstehung er vorher Kenntnis hatte, bereits entstanden war, oder er wusste, dass einer der sich möglicherweise realisierenden Fälle entstanden war, obgleich dieser Teil ein anderer als jener ist, von dem ihm bekannt war, dass er vor der Entstehung des sich tatsächlich realisierenden entstehen würde. Sagen wir nun, er wusste, dass jener mögliche Teil, dessen Entstehung ihm vorher bekannt war, tatsächlich seine Entstehung erlangt hatte, so muss sein Wissen von vielen Dingen zu jener Kategorie gehören, die von uns als Irrtum und nicht als Wissen bezeichnet wird. Da sich nämlich derjenige Teil, von dem Gott wusste, dass er sich realisiere, nicht zu realisieren brauchte, so wird es bei vielen Dingen vorkommen[1]), dass sich gerade jener Teil nicht realisiert, von dem Gott wusste, dass er sich realisieren würde. Wer aber glaubt[2]), dass etwas eingetroffen ist, was tatsächlich nicht eingetroffen ist, der ist ohne Zweifel ein Irrender. Sagen wir aber, er weiss, welcher von den möglichen Fällen zur Aktualität herausgetreten ist, wenn auch dieser Teil ein anderer als derjenige ist, von dem er wusste, dass er entstehen werde, bevor dieser (sc. tatsächliche) Teil zur Aktualität heraustritt, so ist dies zweifellos eine Entstehung des Wissens und eine Veränderung in bezug auf das göttliche Wissen, aber gerade diesem wollte Maimonides g. A. mit seinem Prinzip entgehen, das er in bezug auf das göttliche Wissen aufstellte. Man kann auch nicht sagen, dass derjenige Teil, von dessen Realisierung vor der wirklichen Entstehung Gott Kenntnis hatte, ohne Zweifel derjenige Teil ist, der sich tatsächlich realisiert hat; denn bei dieser Annahme wären alle Dinge notwendig, und es gäbe dann überhaupt keine Möglichkeit mehr; aber gerade dieser Verkehrtheit wollte Maimonides g. A. entgehen[3]); deshalb entschied er, dass dasjenige, was sich

[1]) Ps, O, Pm: חנה כבר יקרה, R, L: חנה כבר יראה.

[2]) Ps, O; ומי שיחשב שכבר הגיע; R, L: ומי שכבר הגיע.

[3]) Die Frage des Ausgleichs zwischen „Notwendigkeit und Möglich-

nach göttlichem Wissen realisiert, das Gegenteil dessen bildet, dessen Realisierung möglich ist. Unter diesen Umständen ist klar, dass etwas Derartiges von uns in keiner Weise vorgestellt werden kann. Ein derartiges Wissen würde von uns entweder als Irrtum bezeichnet, oder es enthält Entstehung und Veränderung, es wäre aber nicht ein solches, das frei von Veränderung und Entstehung wäre, wie solches als Prinzip angenommen wurde; derartiges kann aber in unserem Wissen überhaupt nicht vorgestellt

---

keit" wird schon bei Saadjah erwogen. Vergl. besonders S. 154, ed. Landauer: ولعلّه ان يقول ايضا اذ كان عالما بما يكون قبل ان يقون فقد علم بان الانسان سيعصيه فلا بدّ من ان يعصيه الانسان حتى يتمّ ما علمه وكشف هذه الشبهة ابين من الاولى وهو ان قائل هذا ليس معه دليل على ان علم الخالق بالاشياء هو سبب كونها انّما هو قول توهّمه او يعتمده وبيان فساد هذا انّه لو كان علم الله بالشيء هو سبب كون الشيء لكانت الاشياء قديمة لم تزل اذ لم يزل علمه بها وانّما نعتقد انّه يعلم الاشياء على مثل حقيقة كونها فما كان منها ممّا يحدثه هو فقد علم بانّه سيحدثه. Kaufmann, a. a. O. S. 72, Anm. 132 weist darauf hin, wie schon Albo, Ikkarim IV, 1 gegen diese Art der Allwissenheit geltend macht „dass dann die Allwissenheit Gottes in Wahrheit keine wäre." Dass übrigens „Unkenntnis der Einzeldinge" ein Dogma der Philosophen war, wird auch von Juda Halewi im Einklang mit Gazzâlî behauptet (vergl. Kaufmann a. a. O. S. 128 und Anm. 28). Vergl. auch Kaufmann, S. 356, Anm. 39, wo besonders die aus den Mevâkif zitierte Aeusserung von Wichtigkeit ist: الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره... فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون فى ذاته كثرة. Vergl. auch S. 235, Anm. 226, ferner S. 457, Anm. 145. Besonders wichtig sind hier die Bemerkungen Kaufmanns über die Priorität des Gedankens von dem apriorischen Wissen der Gottheit: „Mit dem Gedanken dieser Homonymität hat freilich keiner vor ihm so entschieden Ernst gemacht wie Maimuni, aber weder ist er in der jüdischen, noch auch Averroes in der arabischen Religionsphilosophie, wie Joël . . . behauptet, dar Erste, der die Lehre von dem apriorischen Wissen Gottes aufgestellt hat. Vielmehr setzt sie bereits mit klaren Worten Alfarâbi in seinen Prinzipien S. 12—13 auseinander,

werden, weil doch dasselbe Wissen, das in bezug auf Gott als unveränderlich gilt, von uns als Irrtum oder als entstehendes und sich veränderndes Wissen bezeichnet wird, jedes einzelne von ihnen ist dem unveränderlichen Wissen direkt entgegengesetzt, denn der Irrtum ist für uns ein Widerspruch gegenüber dem Wissen, und das entstehende und veränderliche Wissen ist für uns ein Widerspruch gegenüber dem anfanglosen und konstanten Wissen. Da aber derartiges für unser Wissen nicht vorstellbar ist, hat Maimonides g. A. für richtig erkannt, dass auch in dieser Hinsicht das göttliche Wissen von dem unseren verschieden ist; das ist nach ihm deshalb möglich, weil zwischen unserem Wissen und dem göttlichen volle Homonymität herrscht. Maimonides g. A. hält nun für richtig, dass wir bei der hohen Stufe des göttlichen Wissens überhaupt nicht verstehen, wie er [die Dinge] kennt, und auf welche Weise er sie kennt, und bemühten wir uns zu wissen, wie dies ist, so wäre es genau so, als bemühten wir uns, dass wir mit ihm identisch sind, dass sein Begreifen unser Begreifen wäre. Aus eben diesem Grunde entstehen für uns grosse Weitläufigkeiten, wenn wir das Quale des göttlichen Wissens untersuchen, kann doch diese Natur weder von uns vorgestellt noch begriffen werden.[1])

---

bei dem auch S. 16 bereits die Bezeichnung Homonym השמות המשותפים dafür anzutreffen ist.“ Zum Ganzen vergleiche auch Schmiedl, a. a. O. S. 21 ff., vergl. auch S. 26, Anm. 1.

[1]) Auch aus diesen Betrachtungen, die Gersonides im engen Anschluss an die Ausführungen des Maimonides ausspricht, geht hervor, dass Maimonides mit seinem Prinzip der Homonymität keineswegs die göttlichen Attribute überhaupt beseitigen will. Ist dies doch ebensowenig bei seinen Vorgängern Alfarâbi und Avicenna, und noch weniger bei seinem Zeitgenossen Averroes der Fall. Müssten doch sonst Gott — wie später Gersonides mit Recht vermerkt — auch die Attribute der Substanz und der Existenz abgesprochen werden. Nun könnte man freilich erwidern: vielleicht hat dies Maimonides auch wirklich beabsichtigt. Vielleicht hat er ihn gerade deshalb aller positiven Attribute entkleidet, um ihn in seiner Attributenleere als das Pendant zu dem platonischen μὴ ὄν erscheinen zu lassen, das sich gerade dank seiner eigenartigen Negation als das ἑτερῇ ὄν„ das ὄντως ὄν, das wahre Sein enthüllt, weil es das empirische Sein begründet. Und wenn Maimonides Gott als den Inbegriff

Dritter Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob die Ausführungen des Maimonides zur Beseitigung der von den gegnerischen

der sittlichen „Wege", als das unerreichbare Ideal sittlicher Vollkommenheit bezeichnet, so würde auch darin ein Analogon zu Platon gegeben sein, ist doch auch bei Platon die Idee des Guten „jenseits des Seins", um dank ihrer Transzendenz den immanenten Faktor des moralischen Universalprozesses zu bilden. Zweifellos hat diese Auffassung, die besonders Hermann Cohen in seiner „Charakteristik der Ethik Maimunis" S. 94 ff. vertritt, manches für sich. Schon die maimonidische Reflexion über den Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen, der auf den Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Synthesis hinausläuft, scheint für den platonischen Geist des maimonidischen Gottesbegriffes zu sprechen: Nach Maimonides ist das göttliche Wissen Grund der Dinge, das menschliche Wissen Wirkung der Dinge. Ist aber das göttliche Denken, der göttliche Nus, Grund der Welt, so ist zweifellos der attributenlose Gott das wahre Sein — wenn auch auf spiritualistischer Grundlage, weil das zwischen der göttlichen Vernunft und den unendlich vielen Einzeldingen erforderliche Medium der Wissenschaft als der Hypothesis des Seins ausser Betracht bleibt. Erinnert nun schon die spiritualistische Färbung der maimonidischen Theologie an den aristotelischen Sensualismus, so tritt dieser noch viel stärker in der maimonidischen Psychologie und Metaphysik hervor. Maimonides ist unbedingter Anhänger der Emanation und der coniunctio intellectualis (s. Bd. I, Endnote A und B); damit hat er den idealistischen Boden verlassen, von der prinzipiellen Transzendenz des göttlichen Nus kann nicht mehr gesprochen werden. Dazu kommt, dass gerade durch den von Maimonides aufgenommenen Begriff der Homonymität jede Art der Relation, auch der zwischen Ursache und Wirkung für die Begriffe des Nichtseins und Seins hinfällig wird. Sagen wir, dass das μὴ ὄν Grund des ὄν, das Unendliche Grund des Endlichen ist, so muss zwischen beiden Endlichkeitsbegriffen unbedingte Identität herrschen, nur in der spezifischen μή — oder Un- (nicht οὐ) Negation liegt die Differenz zwischen beiden Begriffen. Sagen wir ferner: das dx ist Grund des x, so herrscht zwischen beiden x volle Identität, nur das Differentiale markiert den Unterschied. Wird jedoch durch die Homonymität die Identität der Gleichungselemente gebrochen, so kann man unmöglich das eine Glied zum Urheber des anderen machen, weil jede Art von Gemeinschaft entfällt. Dann aber kann man auch nicht behaupten, der attributenfreie Gott ist der Grund des Seins, des logischen und des sittlichen. Freilich scheint Maimonides die absolute Homonymität nicht konsequent durch-

Philosophen möglicherweise vorgebrachten Argumente erschöpfend sind, und zwar muss dies geschehen, bevor wir jene von uns angeführten Argumente zur Bestätigung ihrer Ansicht geprüft haben, ob sie richtig oder nicht richtig sind, und ob sich bei ihrer Richtigkeit dasjenige wirklich ergibt, was sie daraus gefolgert haben. Wenn nämlich die Einwände des Maimonides für die Abweisung jener Argumente ausreichend sind, so bedürfen wir keiner andern Untersuchung. Wir behaupten: Der Gang der Untersuchung[1]) besteht darin, dass wir zunächst zu ermitteln streben, ob sich eine Gemeinschaft zwischen unserem und dem göttlichen Wissen ermöglichen lässt, sodass[2]) zwischen beiden ein derartiger Unterschied besteht, wie ihn Maimonides erwähnt: Das göttliche Wissen bildet einen derartigen Gegensatz zu dem unseren, dass eine Vermutung, ein Irrtum, eine Verwirrung unsererseits bei Gott als Wissen gilt — oder ob zwischen ihnen eine derartige Gemeinschaft waltet, dass ein derartiger Unterschied zwischen ihnen nicht angenommen werden kann.

Wir behaupten: Aus den spekulativen Prinzipien des Maimonides g. A. scheint jene Ansicht nicht hervorzugehen, die er

---

zuführen, sonst hätte er kaum, wie Gersonides bemerkt, das göttliche Wissen als ein apriorisches gegenüber dem menschlichen als einem aposteriorischen bezeichnen dürfen; und dies um so weniger, als es sich doch in dieser Charakteristik weniger um den erkenntniskritischen Geltungswert, als vielmehr um den psychologischen Prozess handelt. Endlich spricht noch gegen die platonische Grundstimmung der maimonidischen Philosophie seine Ablehnung der anfangslosen Materie (s. Bd. ibid.), die in ihrer bedingungslosen Kapitulation vor dem göttlichen Nus und seiner Teleologie eine völlige Absorption der Logik durch die Ethik bedeutet. Kann sonach die philosophische Gesamtrichtung der maimonidischen Philosophie keineswegs als rein idealistisch bezeichnet werden, so muss es geradezu Staunen erregen, dass Maimonides trotz alledem in seiner Ethik einen Standpunkt erringt, der durchaus platonischen Transzendenzcharakter aufweist. Mag ihn vielleicht hierzu in erster Linie sein religiöser Monotheismus intuitiv veranlasst haben, oder eine bestimmte Sympathie für Plato — auf alle Fälle ist sein über alle Attribute erhabener Gott der Sittlichkeit, der nur annäherungsweise erreicht wird, im Effekte durchaus idealistisch gedacht.

[1]) So nach Ps, Pm, O. Bei R, L findet sich die unbrauchbare Lesart: שהורך בזאת הידיעה.

[2]) In den Mscr. findet sich die Lesart: אל שיהיה, bei R, L: או שיהיה.

von dem göttlichen Wissen hat, denn die Spekulation weist sie ab[1]), wie ich das erweisen werde, wohl aber scheint es, dass ihn die Religion (Thora) sehr stark hierzu gedrängt hat. Die Frage jedoch, ob sich diese Ansicht aus der Thora ergibt, werden wir erst dann prüfen, nachdem wir die Untersuchung über die spekulativen Entscheide abgeschlossen haben. Dass jedoch die Spekulation die Ansicht des Maimonides weit von sich weist, wird aus meinen Ausführungen hervorgehen. Es scheint doch, als ob zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen eine Gemeinschaft in bezug auf das Frühere (a priori) und das Spätere (a posteriori) bestände[2]), d. h. das Wissen Gottes gilt a priori, das eines anderen a posteriori. Sein Wissen wird ihm aus seiner Substanzialität, das Wissen eines anderen jedoch ist aus dessen Wissen bewirkt. Ein Wissen jedoch, das sich derartig zu verhalten

[1]) Bei Ps, Pm, O findet sich die richtige Lesart מרחיק, bei R, L: מרחק. — Wenn sich an dieser Stelle Gersonides bemüht, für die Anschauung des Maimonides dessen Stellung zur Religion verantwortlich zu machen, so scheint Gersonides nicht nur ein psychologisches Interesse für Maimonides bekunden zu wollen. Vielmehr scheint er hier seine eigene theologische Unbefangenheit zu deklarieren.

[2]) Joel a. a. O. und Schmiedl a. a. O. legen besonderen Nachdruck auf die Uebereinstimmung dieser Theorie mit Kant. Joel zitiert eine Stelle aus Kant, Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, aus der besonders folgende Worte bezeichnend sind: „Diese Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung ist nicht logisch, so wie wir Menschen uns allgemeine Regeln entwerfen, wodurch wir die Merkmale der Dinge klassifizieren, sondern real; denn sein Verstand ist intuitiv, da hingegen das unsrige nur diskursiv ist. Es ist daher unverständig, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, dass er alle einzelnen Teile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein (universalis), und dann fällt der Unterschied von einer providentia speciali von selbst weg.“ Psychologisch ist dies wirklich der gleiche Standpunkt, der uns bei Averroes und Maimonides begegnet. Ob man aber deshalb diese Theorie als „Monismus“ im transzendentalen Sinne bezeichnen darf, bleibt um so zweifelhafter, als sich die ganze Religionsphilosophie Kants von seiner Kritik der reinen und praktischen Vernunft ebenso weit entfernt, wie der publizistische Psychologe von dem wissenschaftlichen Erkenntniskritiker (s. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. S. 455 ff.).

pflegt, wird a priori genannt, so es von Gott prädiziert wird, a posteriori, wenn es auf die übrigen Gegenstände Anwendung findet. Die gleiche Gemeinschaft (sc. zwischen Gott und Mensch) muss mit den Begriffen der Existenz, der Einheit, der Substanz und den übrigen entsprechenden Begriffen im Zusammenhang stehen, dass sie nämlich in bezug auf Gott im apriorischen Sinne, in bezug auf den anderen im aposteriorischen Sinne prädiziert werden. So gehen seine Existenz, Einheit und Substanz aus ihm selbst hervor, und von ihm aus emaniert die Existenz aller Dinge, ihre Einheit und Substanz; derartige Attribute werden deshalb von ihm a priori prädiziert, von den übrigen Dingen, die er selbst mit den gleichnamigen Attributen ausgestattet hat, nur a posteriori[1]). Dies wird alles für den Leser unseres Buches erwiesen und tritt vollkommen klar im fünften Abschnitte unseres Buches hervor. Demnach scheint zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen nur der Unterschied zu bestehen, dass das göttliche Wissen weit vollkommener als das unsere ist, denn das ist das Wesen der sogenannten apriorischen und aposteriorischen Bezeichnungen[2]). Wenn es sich aber so verhält, wie wir annahmen und erwiesen ist, dass das vollkommenere Wissen in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen grösseren Wahrheitsgehalt aufweist, so muss auch das göttliche Wissen in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen grösseren Wahrheitsgehalt bieten; mithin kann man nicht sagen: Was bei Gott als Wissen gilt, das gilt bei uns als Vermutung, Irrtum und Verwirrung. Uebrigens lässt sich noch auf andere Art von seiten der Spekulation erweisen, dass zwischen dem menschlichen und gött-

---

[1]) So nach O, Ps. Pm.

[2]) Aus diesen Erörterungen über das a priori und a posteriori geht hervor, dass Gersonides diese Begriffe nur metaphysisch und psychologisch deutet: Gott ist das absolute Prius im zeitlichen Sinne. Mithin ist die Zeit die gemeinschaftliche kategoriale Basis, die beide Begriffe, also Gott und Welt umspannt; dass hierdurch für beide Begriffe auf dem Wege zeitlicher Gemeinschaft ein Verhältnis der Identität bedingt ist, kann nicht bestritten werden. Mit Recht schliesst dann Gersonides weiter, dass zwischen Gott und Welt kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied waltet. „Demnach scheint zwischen dem göttlichen und mensch-

lichen Wissen nicht ein derartiger Unterschied besteht, wie ihn

---

lichen Wissen nur der Unterschied zu bestehen, dass das göttliche Wissen weit vollkommener als das unsere ist, denn das ist das Wesen der sogenannten apriorischen und aposteriorischen Bezeichnungen." Gersonides teilt also die Ansichten des Aristoteles, die sich in der Metaphysik λ, 7 und Physik VIII, 10 finden. Während aber in der Metaphysik des Gersonides das a priori ein Prius der Zeit ist, bildet es bei Aristoteles ein solches der Bewegung. Da sich jedoch bei Aristoteles beide Begriffe wechselseitig bestimmen, so kann auch in dieser Hinsicht eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Gersonides angenommen worden. Wie wenig bei einer derartigen Apriorität von einer wirklichen Transzendenz gesprochen werden kann, hat schon Prantl, Physik, S. 526 eingesehen: „denn das schlechthin bloss Aktive ist die rein geistige Aktualität, der Gott (wovon Metaph. Λ, bes. c. 6 u. 7), welcher aber auch nur dadurch denkt, dass er an dem von ihm Gedachten Anteil nimmt (ebend. c. 9), d. h. die schlechthinige Aktivität kann selbst da nicht in der allerstriktesten Reinheit vom menschlichen Denken gehalten werden, wenn sie nicht in ein nicht mehr Aussprechbares umschlagen soll . . ." Auch die von Gersonides ausgesprochene Identität des „Ersten" mit dem „Früheren" geht auf Aristoteles (Physik VIII, 7) zurück, s. auch Avicenna, Metaphys. S. 274 ff. Nun spricht freilich Aristoteles von einem „Ersten" der „Substanz" nach (l. c.); wer aber den aristotelischen Substanzbegriff genauer kennt, wird wissen, dass sein Substanzbegriff von dem Zeitbegriff überhaupt nicht zu trennen ist. Hätten freilich Aristoteles und seine Anhänger das a priori im Sinne platonischer Methodik nicht als das a priori des ontologischen Seins, sondern als des Seins der Wissenschaft, als deren Grundlegung und Ursprung gewertet, so hätte er auch das transzendentale a priori von dem zeitlichen a priori trennen können, um aus dem a priori des wissenschaftlichen Denkens das a priori der Zeit zu deduzieren. Dann wäre auch zwischen dem göttlichen Nus und den sublunarischen Einzelnus kein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied. Es ist nun die Frage, welche Stellung Maimonides gegenüber dem a priori Problem einnimmt? Es gilt als feststehend, dass er sich in diesem Punkte Avicenna anschliesst (vergl. Guide I, 180, 1; 208, 3; Joel, Lewi ben Gerson, S. 67, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 9 ff., Guttmann, die Religionsphilosophie des Abr. ibn Daud, S. 130, Anm. 3, Kaufmann Attributenlehre, S. 399, Anm. 49, 418, Anm. 87, Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 514: „Das erste Seiende hat also kein Wesen, das ihm gleichsteht, und weil er frei ist von jeder Materie und von den Begleiterscheinungen der Materie . . . so besitzt also der erst

Maimonides angeführt hat. Es ist doch klar, dass wir in bezug auf das, was wir Gott beilegen, von unseren Verhältnissen ausgehen, wenn wir etwa von Gott auf Grund dessen, was in uns an Wissen existiert, prädizieren, dass er wissend ist. Z. B.: Da wir doch in bezug auf die Erkenntnis in unserem Intellekte begreifen, dass sie zur Vollendung des Intellekts, nicht einer anderen Sache gehört und zwar des Intellekts in actu, so sagen wir von Gott, er ist wissend auf Grund unserer Ueberzeugung, dass er ohne Zweifel ein Intellekt in actu ist. Es ist aber selbst-

---

Seiende kein Kontrarium. Es wurde bereits dargelegt, dass der erste Seiende kein Genus, noch eine Wesenheit, noch eine Qualität, Quantität, ein ubi, ein quando, ein ihm Aehnliches, ein ihm Gleiches, noch auch ein Kontrarium besitzt. Er ist hoch erhaben. Er hat ferner keine Definition, keine Demonstration seines Wesens. Er ist vielmehr die Demonstration für alle Dinge. Auf seine Existenz weisen nur Hinweise hin . . . Hast du sein Wesen ergründet, so kommt ihm neben dem Begriffe der Individualität nur noch die Negation von Inhalten zu, die eine Verähnlichung Gottes mit dem Geschöpfe bedeuten würden . . .“). Kann man nun annehmen, dass Maimonides auch die erwähnten Attribute der Existenz, der Einheit und der Substanz bestreitet, weil er durch deren Negation die Privation der Gottheit verhütet? Im Sinne Avicennas ist diese Auffassung jedenfalls nicht zu rechtfertigen. Aber gesetzt, zwischen Gott und Mensch herrsche auch in bezug auf diese Eigenschaften absolute Homonymität — wie verhält es sich aber dann mit dem Unterschiede, den Maimonides in bezug auf das Wissen betont? Ist nicht auch bei Maimonides zwischen dem apriorischen und aposteriorischen nur ein graduell-zeitlicher, aber kein prinzipiell-überzeitlicher Unterschied? Kann Maimonides überhaupt den Unterschied anders verstehen, da ihm der Sinn für den Wissenschaftscharakter des a priori nicht aufgegangen ist? Oder wollte er mit dem Aprioricharakter des göttlichen Wissens nur das sinnenfreie Denken der reinen Spontaneität bezeichnen. Dann wäre sein Wissen wiederum nur Spiritualismus, aber kein Idealismus. Ist aber in bezug auf das Wissen zwischen Gott und Mensch nur eine graduelle und keine prinzipielle Differenz, so ist Gersonides völlig im Rechte, wenn er anch in bezug auf die übrigen göttlichen Attribute im Sinne des Maimonides nur von einem graduellen und nicht von einem prinzipiellen a priori spricht. Zum Ganzen vergleiche auch Alfarâbi, Ringsteine ed. Horten, S. 11 ff. und S. 130, ferner Guide I, S. 242, Anm. 1 und 2, ferner S. 245, Anm. 1, ferner S. 246, Anm. 1, vergl. auch Ahron ben Elia, c. 67 und 68. Siehe auch More I, 26, ferner Averroes, Philosophie und Theologie, S. 62 (59).

verständlich, dass ein und dasselbe Prädikat, das von einer bestimmten Sache prädiziert wird, weil es in einer anderen Sache existiert, keineswegs als Prädikat der beiden Dinge den Charakter völliger Homonymität haben darf, denn bei völlig homonymen Sachen kann kein Syllogismus zustande kommen (sc. eigentlich „vorfallen"). Wie man beispielsweise von dem Menschen (sc. überhaupt), nicht sagen kann, dass er ein intellektuierendes Wesen bildet, weil der Körper kontinuierlich ist, so ist dies selbst bei der Annahme nicht angängig, dass zwischen dem Intellektuierenden[1]) und der Kontinuität völlige Homonymität herrscht. Dann ist aber erwiesen, dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen keine völlige Homonymität herrscht. Da aber auch von einer völligen Uebereinstimmung zwischen uns und Gott nicht gesprochen werden darf, so bleibt nichts anderes übrig, als von einem „Früher" und „Später" zwischen uns und ihm (sc. zwischen menschlichem und göttlichem Wissen) zu sprechen[2]). Es lässt sich erweisen, dass das auch von den übrigen Relationen gilt, die Gott und Mensch gemeinsam besitzen. Damit ist klargestellt, dass von einem Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Wissen nur insofern gesprochen werden kann, als das göttliche Wissen ein weit, weit grösseres Mass an Vollkommenheit besitzt, ein derartiges Wissen hat aber auch in bezug auf Bestimmtheit und Klarheit einen weit grösseren Wahrheitsgehalt. Ueberhaupt verhält es sich mit der Gemeinschaft zwischen dem göttlichen Wissen und dem unseren genau so, wie mit der Gemeinschaft zwischen seiner Substanz und der Substanz des in uns befindlichen erworbenen Intellekts, bilden doch die Erkenntnis und der Erkennende eine numerische Einheit, wie früher erwiesen wurde.[3]) Wie aber

---

[1]) So lesen Ps, Pm, O. Bei R, L: שכל statt משכיל.

[2]) Vergleiche hierzu unsere Ausführungen auf S. 128, Anm. 2, die sich zum Teile mit denen des Gersonides decken. Im übrigen sind die Bemerkungen des Gersonides so treffend, dass sie in bezug auf Scharfsinn und logische Exaktheit kaum übertroffen werden können.

[3]) Vergleiche hierzu Joel, die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon l. c., wo gleichfalls in diesem Gedankengange im Anschluss an den More auf die erwähnte Identität reflektiert wird; ferner Avicenna, Metaphysik S. 603; siehe auch More I, 68; ferner Averroes Hauptlehren, S. 214, Metaphysik, S. 175.

seine Substanz eine weit grössere Vollkommenheit besitzt als der erworbene Intellekt in uns, so verhält es sich genau mit seinem Wissen im Vergleich zu unserem Wissen. Dies lässt sich noch auf eine andere Art von seiten der Spekulation erweisen, dass sich also das göttliche Wissen nicht derartig von dem unseren unterscheidet, wie dies Maimonides g. A. angenommen hat. Wenn wir nämlich untersuchen, ob jene anderen Relationen in Gott existieren oder nicht, so müssen wir unser Urteil über jene Prädikate, positiv oder privativ, in ein und derselben Bedeutung fällen. Untersuchen wir beispielsweise, ob Gott ein Körper oder Nichtkörper ist, so kann offenbar für uns der Begriff „Körper" in beiden Fällen (sc. positiv oder privativ) nur ein und dieselbe Bedeutung haben: Herrscht nämlich nach unserer Ansicht zwischen den privativen und positiven Fällen in bezug auf die Bezeichnung „Körper" völlige Homonymität, so kann nach unserem Denken zwischen jenen Fällen (sc. den positiven und privativen) keine Kontradiktion walten, das ist selbstverständlich. So wenig man beispielsweise sagen kann, ich will untersuchen, ob die Wand ein Körper oder farblos ist, ebensowenig kann man dies bei der Annahme sagen, dass Körper und Farbe einen Namen haben (sc. also homonym sind), denn derartige Fälle kontradizieren sich nicht. Ist dies aber richtig und ist ausserdem erwiesen, dass bei Dingen, die in uns[1]) existieren, Gott aber abgesprochen werden, nach unserer Ansicht das Prädikat auf keine volle Homonymität zwischen Gott und uns hinweist, so muss das Gleiche auch in bezug auf die in uns existierenden Dinge gelten, die wir von ihm prädizieren. Sagen wir beispielsweise von Gott, dass er frei von Bewegung ist, weil er sonst ein Körper wäre — ist dies doch die Konsequenz bei der Bewegung als solcher —, so kann offenbar zwischen dem Namen „Bewegung" in dem vorliegenden Urteile und dem bei uns in Betracht kommenden keine volle Homonymität herrschen, sonst gäbe es keinen Beweis für die Behauptung, dass Gott ausserhalb der Bewegung steht, ist doch die Bewegung als die notwendige Voraussetzung des Körpers mit der bei uns gebräuchlichen Bezeichnung der Bewegung

[1]) So nach Ps, Pm, O; bei R, L fehlt לנו.

identisch, während sich aus der homonymen Bewegung der Begriff des Körpers nicht ergibt.[1]) Ist dies aber richtig und ist ferner erwiesen, dass in bezug auf die von Gott abgewehrten Prädikate keinerlei Homonymität zwischen Gott und uns herrscht, so kann auch offenbar in bezug auf die Gott vindizierten Prädikate keine volle Homonymität zwischen uns und Gott walten, denn gerade auf die unserem Denken entsprechenden Prädikate erstreckte sich der Zweifel, ob sie Gott zu- oder abgesprochen werden sollen, bis unsere Untersuchung derart perfekt wurde,

[1]) Der polemische Hinweis auf die „Bewegung" ist das wichtigste Argument, das Gersonides gegen die maimonidische Homonymie ins Treffen zu führen vermag. Baut sich doch hauptsächlich auf der Bewegungstheorie des Aristoteles (Physik VIII, 6, Metaphysik XII, 6) die ganze Begründung des Maimonides für das Dasein Gottes als des πρῶτον κινοῦν auf (s. Einleitung zum 2. Buche des More, vergl. auch Joel a. a. O. S. 11). Nun ist aber nach der sechsten Proposition in der Einleitung zum zweiten Buche des More die Bewegung ein konstitutives Merkmal des Körpers; würde deshalb im Sinne maimonidischer Homonymität die Bewegung in bezug auf Gott mit der in bezug auf den Menschen nicht identisch sein, so müsste auch die Privation der Körperlichkeit zum mindesten etwas völlig Unverständliches bleiben. Dass ferner der ganze Beweis für das Dasein Gottes in sich zusammenfiele, bedarf keiner weiteren Begründung. Man kann also die Homonymität doch nicht als das logische Allheilmittel gegen metaphysische Gebrechen ausspielen, wie dies bei Maimonides nach Ansicht Kaufmanns a. a. O. S. 421 der Fall ist („Diese Erkenntnis (sc. der Homonymie) hat sich nicht bloss in der Widerlegung der kalamistischen Behauptung von der Vielheit der Wesensattribute fruchtbar gezeigt, sondern hilft auch, die Lehre von den zum Wesen hinzukommenden Eigenschaften zurückweisen. Denn nur solange als in den göttlichen Eigenschaften die menschlichen in höherer Vollkommenheit erblickt werden, kann die Analogie des Menschen dazu verleiten, in Gott sie ebensogut als zu seinem Wesen hinzukommend zu betrachten . . . Erkennt man aber einmal, dass . . . das, was beiden gemeinsam ist, bloss ein leerer Name ist, dann verliert auch die scheinbare Analogie . . . den letzten Rest von Bedeutung"). Uebrigens geht besonders aus den erwähnten Propositionen im Anfange des zweiten Buches vom More hervor, dass die aristotelische Grundlage des Maimonides doch eine recht gut fundierte ist; das hindert freilich nicht, in der ethischen Formulierung des Gottesbegriffs platonischen Einfluss zu erkennen, dies um so mehr, als der in den Spuren des Themistius wandelnde Avicenna wiederholt platonischen Gedanken Rechnung trägt. V. More I, 46.

dass wir sie ihm zu- bezw. absprechen. Ueberhaupt gilt: Würde in bezug auf die Dinge, die wir Gott zusprechen, zwischen Gott und uns volle Homonymität herrschen, so gäbe es unter den bei uns gebräuchlichen Bezeichnungen keine, die sich für eine Privation in bezug auf Gott besser eigne als in bezug auf die Prädikation und für die Prädikation besser als für die Privation. So könnte jemand beispielsweise sagen: Gott ist ein „Körper", ohne unter „Körper" eine quantitative Grösse zu verstehen, wohl aber etwas, das mit unserem sogenannten Körper völlig homonym ist[1]), ebenso könnte er sagen: Gott ist „nichtwissend", weil

---

[1]) Die Einwände, die hier Gersonides gegen die Vertreter der absoluten Homonymität erhebt, sind derartig zwingend, dass sie von keiner Kritik eines leeren Formalismus überboten werden können. Man muss aber die Frage aufwerfen, wie ein solcher Begriff überhaupt entstehen konnte. Averroes gibt hierauf in seinen „Hauptlehren" a. a. O. S. 216 folgende Antwort: „Ferner denkt der reine Geist nur sich selbst und dadurch alle übrigen Dinge. Sein Denken ist nämlich identisch mit der Weltordnung. Aktive Agenzien verwandeln jene geistige Ordnung in die reale. Diese (Wesenheiten, die den Archetypen in der Geisterwelt nachgebildet sind) nennen die Philosophen die Naturen. In jedem Dinge sind Funktionen, die nach einer intelligenten Ordnung verlaufen, was nicht per accidens ... noch durch einen menschenähnlichen Verstand bewirkt werden kann, sondern nur durch einen solchen, der über allen Dingen steht. Er ist in seinem Denken weder universell noch partikulär (sondern über diese Gegensätze erhaben) ..." Man sieht, dass Gott als absolutes „ante rem" dank des aristotelischen Prinzips der Seinsgegensätze erscheint. Eben deshalb besteht zwischen ihm und der Welt keine Relation. Damit ist auch das Prinzip der absoluten Homonymie gegeben: Es entspringt einer reinen metaphysischen Abstraktion. Was kann aber dieses über allen Vergleich erhabene Wesen für den logischen und ethischen Entwickelungsprozess der Menschen leisten? Und wie steht es mit dem Prinzip der Emanation und Remanation, mit der conjunctio intellectus? Kann denn das absolute „ante rem" in seiner selbstgenügsamen Isoliertheit verharren? Diese Frage legt sich offenbar Averroes selbst vor, denn nur so lässt es sich erklären, dass er in einem und demselben Atemzuge von der absoluten Unähnlichkeit und Aehnlichkeit Gottes mit dem Menschen spricht: „Wenn du aber annimmst, jener (göttliche) Geist sei dem unsrigen ähnlich, sind jene Objektionen [sc. die von ihm bekämpften] zu Recht bestehend; denn dem menschlichen Geiste haftet die numerische Vielheit (in seinen Objekten) an, dem göttlichen Geiste jedoch

doch für ihn die Bezeichnung „Wissen“ in diesem Ausspruche nicht auf das hinweist, was wir Wissen nennen. Auch könnte man dann nicht sagen, wir sprechen ihm deshalb die Körperlichkeit ab, weil sie für uns einen Mangel bedeutet, wir sprechen ihm deshalb das Wissen zu, weil es für uns eine Vollkommenheit ist. Denn der Name[1]) „Körperlichkeit“ ist kein Mangel, der ihm abgesprochen werden soll, wohl aber sein Inhalt, ebenso[2]) ist der Name „Wissen“ keine Vollkommenheit, wohl aber sein Inhalt — Beweis: Würden wir mit dem Namen „Körperlichkeit“ dasselbe bezeichnen, was der Name „Wissen“ ausdrückt, und mit dem Namen „Wissen“ dasselbe, was der Name „Körperlichkeit“ besagt, so wäre eben die Körperlichkeit für uns eine Vollkommenheit, das Wissen ein Mangel.[3]) Ferner: Wir sprechen Gott weder etwas zu noch ab; vielmehr untersuchen wir zunächst, ob die Existenz jener Sache für Gott angemessen ist oder nicht, aber wir richten unsere Untersuchung nicht darauf, ob sie für uns eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bildet. Unter diesen Umständen ist klar, dass die Spekulation den Gedanken abweist, in bezug

---

nicht. Eine Verschiedenheit von Subjekt und Objekt ist in ihm nicht vorhanden, und er ist frei von der Vielheit, die den gedachten Dingen eigen ist. Anders verhält sich unser Geist. Eine Aehnlichkeit mit jenem göttlichen Geiste ist jedoch in ihm vorhanden, von Gott verliehen. In Gott kommen nur die Unvollkommenheiten in Wegfall . . . Die Identität von Subjekt und Objekt ist in Gott per se, in den Geschöpfen per accidens. Jede unvollkommene Eigenschaft existiert nämlich in Gott vollkommen, d. h. auf Grund eines Seienden, in dem diese Eigenschaft vollkommen enthalten ist.“ Das gleiche Schwanken zwischen gradueller und prinzipieller Homonymität begegnete uns auch bei Maimonides — offenbar aus gleichen Gründen. Beide Denker können ihre Metaphysik mit ihren psychologischen bezw. ethischen Bedürfnissen nicht in Einklang bringen. Ihre Metaphysik fordert absolute Transzendenz, ihr psychologischer Drang die Immanenz. Indessen hat Maimonides bei aller Anerkennung der coniunctio doch insofern seine ethische Freiheit bewahrt, als er den Menschen im allgemeinen nur die „Selbstvervollkommnung“, das התדמות, zugesteht: „Die Verwirklichung besteht nur in der Annäherung.“

[1]) Bei Ps fehlt שם vor תגשמות, deshalb hat auch der Abschreiber am Rande vermerkt: לא הבנתי.

[2]) Bei R, L fehlt der parallele Passus: וכן אין שם הידיעה שליטות כל עניינו

[3]) Weil alles auf den Inhalt ankommt, nicht auf den Namen.

auf das Wissen walte zwischen Gott und uns volle Homonymität. Aber noch auf andere Art weist die Spekulation das ab, was Maimonides g. A. in bezug auf das Wissen Gottes angenommen hat. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen volle Homonymität herrscht, so können die Gegensätze in diesem Wissen doch nicht mit einander vereinigt werden, nämlich das anfangslose und konstante (sc. Wissen) mit dem entstehenden und veränderlichen. Uebrigens hat Maimonides g. A. in bezug auf das Wissen[1]) denselben Gegensatz zwischen den Dingen angenommen, den wir aus seinen Prinzipien für diese Erkenntnis erwiesen haben.[2]) Ferner: Er wollte doch vermeiden, dass der Name „Unwissenheit" zu Gott in Beziehung gesetzt wird, deshalb sagte er: Er weiss alle Dinge, und liess für ihn ihren (sc. der Unwissenheit) Inhalt bestehen, wie dies auf Grund dessen erwiesen ist, was er in bezug auf das göttliche Wissen als Prinzip aufgestellt hat, weil also dieses Wissen bei uns als Unwissenheit, nicht als Wissen gilt. Hat ihn ja nur die Thora, wie wir erwähnten, zu einem derartigen Glauben über das göttliche Wissen gedrängt; als er jedoch sah, dass er sich mit diesem Glauben in einem starken Widerspruche zur Spekulation befand, sagte er seine entsprechende Meinung von dem göttlichen Wissen, um sowohl all jene gegen ihn erhobenen Einwände zu beseitigen, als auch dasjenige zu bestätigen, wozu ihn nach seiner Ansicht die Thora nötigte. Wir werden dies übrigens mit Gottes Willen untersuchen, sobald wir die spekulative Seite dieser Untersuchung erledigt haben.

In einer bestimmten Hinsicht gibt es jedoch manches, was für die Ansicht des Maimonides, zwischen dem göttlichen und menschlichen Wissen walte volle Homonymität, zu sprechen scheint. Da nämlich erwiesen ist, dass keinerlei Verhältnis zwischen Gott und einem der existierenden Dinge besteht, so kann auch nur von einer völligen Homonymität zwischen Gott und einem der von ihm geschaffenen Dinge gesprochen werden. Ebenso

---

[1]) So nach Ps, Pm, O, bei R und L fehlen die Worte: בזאת הידיעה

[2]) Bei O und R findet sich die Lesart: כמו שבארנו מכמה שהשרישו, bei Ps und Pm: במה, bei L: כמו שבארנו ובמה שהשרישו.

darf Gott durch keinerlei Attribute qualifiziert werden, da doch jedwede Qualifikation eine Pluralität erfordert, nämlich den Inhalt des Attributs und den Träger des Attributs.[1]) Wird also

---

[1]) Vergleiche hierzu Averroes, Hauptlehren a. a. O., ferner Philosophie und Theologie, S. 56 (54): ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات ام زائدة على الذات اى هل هى صفة نفسيّة او صفة معنويّة واعنى بالنفسيّة التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنويّة التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فانّ الاشعريّة يقولون انّ هذه الصفات هى صفات معنويّة وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انّه عالم بعلم زائد على ذاته وحىّ بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسما لانّه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حال الجسم وذلك انّ الذات لا بدّ ان يقولوا انّها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها او يقولوا انّ كلّ واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة „Ueber dieses Kapitel haben sich Neuerungen erhoben, wie die Frage, ob diese Eigenschaften das Wesen ausmachen, oder ob sie eine zu dem Wesen hinzukommende Idee sind, das heisst, ob sie persönliche oder ideelle Eigenschaften sind; ich meine unter persönlichen solche, womit das Wesen für sich selbst qualifiziert wird, nicht wegen einer Idee, die in ihm besteht, und zu ihm hinzukommt, wie z. B. einzig, ewig; ideelle hingegen, womit das Wesen wegen einer in ihm bestehenden Idee qualifiziert wird. Denn die A'scharija behaupten, dass diese Eigenschaften ideelle sind, d. i. Eigenschaften, die zu dem Wesen hinzukommen. So sagen sie: Gott weiss durch ein Wissen, das zu seinem Wesen hinzukommt, wie dies der Fall in der sinnlichen Welt ist. Hiernach würde aus dieser Annahme folgen, dass der Schöpfer ein Körper ist; denn es ist hier eine Qualifikation und etwas Qualifiziertes, ein Träger und etwas Getragenes (Subjekt und Prädikat), und dieses ist der Fall bei dem Körper. Nämlich sie müssen sagen, dass das Wesen in sich selbst besteht und die Eigenschaften in ihm bestehen, oder sie müssen sagen, dass jede Einzelne derselben für sich besteht und dann gibt es mehrere Götter." Dazu vergleiche Schahrastâni

Gott mit irgend einem Attribute ausgezeichnet, so kann offenbar in bezug auf dieses Attribut zwischen Gott und uns nur völlige Homonymität herrschen, weist es doch auch bei Gott auf denselben Inhalt hin, der zur Substanz des Qualifizierten gehört, übrigens hat Maimonides g. A. in seinem wertvollen Buche More Nebuchim eine lange Erörterung diesem Probleme gewidmet.[1])

Nachdem sich nun aus diesem Einwande zu ergeben scheint, dass in bezug auf die Attribute zwischen Gott und Mensch völlige Homonymität herrscht, jedoch aus den früher von uns angeführten Argumenten folgt, dass sich keine völlige Homonymität in bezug auf die Attribute zwischen Gott und Mensch ergibt, so möchte ich gern wissen, wie sich dies verhält? — Wir behaupten: Bei richtiger Ueberlegung scheint es doch Attribute zu geben, die von Gott und einem anderen unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori prädiziert werden, und dennoch keine Pluralisierung für ihn (sc. für Gott) ergeben. Nicht jeder Ausspruch nämlich, der von einer Sache in einer bestimmten Form prädiziert wird, vindiziert dieser eine Pluralität, vielmehr ist dies nur dann der Fall, wenn der eine Teil auf der Stufe des existenten Trägers gegenüber dem anderen steht. Ist er aber nicht existent, so ergibt sich für ihn keine Pluralität, wenn er auch Träger der Aussage ist. Sagen wir beispielsweise von einer bestimmten Röte, sie ist eine rote Farbe, so braucht sich deshalb diese Farbe keineswegs aus Farbe und Röte zusammenzusetzen, denn die Farbe ist kein existenter Träger für die Röte, nur in der Aussage ist sie Träger.[2]) Ebenso verhält es sich, wenn bestimmte Spezifikationen

I, 42 ff., 98 ff., ferner Pococke, specimen historiae Arabum, S. 214 ff. 223 ff., dazu Kaufmann, a. a. O. S. 425, Anm. 98, ferner Pococke, S. 228, Guttmann, Daud, S. 130, Anm. 3. Averroes, Met. S. 185.

[1]) Siehe More I, 6—30.

[2]) Vergleiche zu dieser Theorie: Die Logik des Avicenna (Schahrastâni, S. 361 (H. II, 231): „Zu den zehn Kategorien gehört auch die Relation; und das ist der Begriff, dessen Existenz durch die Beziehung auf etwas Anderes ist, und welcher keine Existenz ausser dieser hat, z. B. die Vaterschaft ist durch die Beziehung auf die Kindschaft, nicht wie der Vater, denn dieser hat Existenz, die ihm eigentümlich ist gleich dem Menschsein. Das Wie ist jedes fortdauernde

auftreten; so sagt man etwa, eine zwischen Schwarz und Weiss liegende Farbe neigt sich mehr zu Schwarz als zu Weiss, alle derartigen Bestimmungen drücken nur eine einfache Sache aus, während die Vielheit der Bedingungen und Spezifikationen nur erweisen sollen, zu welchen einfachen Farben jene Farbe gehört (sc. das Aufgehen der vielen Farbenelemente in die Einheit der Komposition gleicht dem Aufgehen der Begriffselemente in die Einheit des Subjektsbegriffs) [1]). Genau so verhält es sich mit substratlosen Dingen, d. h. auch die ihnen geltende Aussage weist auf keine Pluralität hin. Sagen wir beispielsweise von dem Intellekte, der etwa die Sonnensphäre [2]) bewegt, er sei

---

Beschaffensein in einem Körper, wovon die Rücksicht seiner Existenz in ihm nicht eine Beziehung für den Körper nach Aussen notwendig macht und keine Beziehung, welche in seine Teile fällt, und es ist überhaupt keine Rücksicht da, dass er dadurch einen Teil hat, z. B. das Weisssein und das Schwarzsein . . ." S. Metaphysik, a. a. O. S. 512.

[1]) Der Hinweis auf die „Farbe" in diesem Zusammenhange findet sich auch bei Maimonides (More I, 52); vergl. auch Guide I, S. 201, Anm. 1 und 4. Die Quelle bildet Aristoteles, Physik VII, 4.

[2]) Ps, Pm, O lesen richtig: גלגל השמש, R, L: גלגל השכל — Die Problemlage, die den Erörterungen des Gersonides zu Grunde liegt, ist folgende: Bei Annahme der von Maimonides geforderten Homonymität können Gott die widerspruchvollsten Attribute zuerkannt werden (vergl. Kaufmann, a. a. O. S. 426, Anm. 99), bei der Ablehnung jedoch verfällt Gott zweifellos einem Pluralismus, da ihn die dem Sublunarischen entnommenen Attribute als den Träger unendlich vieler Akzidenzien erscheinen lassen (vergl. besonders More I, 52). Zur Auflösung dieser Antinomie bedient sich Gersonides folgender Reflexion: Die der Gottheit zugesprochenen Attribute stehen ausserhalb eines jeden Inhärenzverhältnisses gegenüber ihrem Substrate. Gott bildet also kein absolutes Prius, dem in seiner gänzlich neutralen und indifferenten Stellung erst die ihm vindizierten Attribute Spezifikationscharakter verleihen. Vielmehr ändern sie genau so wenig ihr Substrat, wie der Seins- und Einheitsbegriff den Charakter der obersten Substanz, weil eben diese Attribute zu den konstituierenden Bestimmungen des Substrats gehören, um es zu erzeugen. Und so wenig durch den Satz: Es ist ein Gott — die Gottheit als Kompositum der Elemente: Sein, Einheit und Gott erscheint, so wenig wird die Gottheit durch jene übrigen Attribute in ihrem Einheitscharakter berührt, weil eben die Pluralität nur in der Prädikation, nicht aber in der Substanz zu Tage tritt. Bilden nun alle von Gersonides erwähnten Attribute substantiell eine Einheit, so ent-

derselbe Intellekt, der das aus den Bewegungen jener Sphäre

---

steht die Frage, welche Art von Einheit Gersonides im Auge hat. Es liegt der Gedanke nicht fern, dass man unter der Einheit der göttlichen Substanz die platonische κοινωνία τῶν γενῶν zu denken hat; danach hätte man unter der göttlichen Substanz den Inbegriff aller Ideen zu verstehen, die der logischen und ethischen Bewältigung des Seinsproblems dienen. Indessen darf man doch nicht übersehen, dass Gersonides gleich Aristoteles den Standpunkt der materialen Teleologie vertritt, derzufolge die Logik von der Ethik restlos absorbiert wird. Unter substantieller Einheit der Attribute käme also dann nur die Einheit der Identität auf teleologischer Grundlage in Betracht. Gleichwohl verbietet es sich, Gersonides als Vertreter von Wesensattributen zu bezeichnen, sofern man unter Wesensattributen Relationen des Seinsprozesses versteht, die zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Ist nämlich Gott im emanistischen und metaphysischen Sinne der Ursprung oder genauer die Einheit des logischen und ethischen Seins, so konstituieren diese Attribute nicht so sehr das Wesen der Gottheit, als vielmehr das der Empirie im Sinne logischer Geltung: Sie sind das aus der Gottheit aposteriorisch Abgeleitete und verhalten sich zu dieser wie Wirkung zur Ursache. Deshalb kann Gersonides mit viel grösserem Rechte als Maimonides das Gegensatzpaar des a priori und a posteriori akzeptieren, denn bei Maimonides handelt es sich um einen rein psychologischen Unterschied, durch den die Attribute sehr leicht dem Verdikte der Homonymität verfallen. Handelt es sich jedoch um einen Unterschied im logischen und metaphysischen Geltungswert, so kann der ursprüngliche Sinn der Attribute völlig beibehalten werden, nur sind sie in der Gottheit als dem logischen Ort ihres Ursprungs weit vollkommener vertreten als in den aus der Gottheit stammenden sublunarischen Empirismen (S. jedoch S. 142, Anm.). Aus ähnlichen Erwägungen bildet auch für Kant der Gottesbegriff die völlige Zusammenstimmung zwischen Sollen und Sein, wenn auch nur als Postulat, während bei dem Einzelmenschen dieser Ausgleich nur im Ansatz möglich ist. Uebrigens hat auch Joel a. a. O. S. 70 darauf hingewiesen, dass Gersonides trotz seiner Annahme positiver Attribute auf dem Boden Kants steht, während Maimonides mit seiner Lehre von dem akzessorischen Charakter des Einheits- und Seinsbegriffes genau so wie Avicenna den scholastischen Standpunkt teilt. Zur letzterwähnten Frage vergleiche Averroes, Metaphysik, ed. Horten, S. 9 ff., 17 ff., 23, 120 ff., Hauptl. 204, Guide a. a. O., ferner I, 230, Anm. 3, 233, Anm. 1, 238, Anm. 1, ferner Steinschneider in der Jubelschrift für Zunz, S. 17, Anm. 88 nnd 89. Für die aristotelische Grundlage der Ausführungen des Gersonides kommt besonders Metaphysik 1003 b in Frage, vergl. auch Joel a. a. O.

abgeleitete Gesetz begreift, so weist diese Aussage keineswegs auf eine Pluralität hin, denn der Name Intellekt ist nur das prädikative, nicht aber das existentielle Substrat. Und obgleich der Intellekt von einer anderen Sache prädiziert wird als die separaten Intelligenzen (sc. sodass genus proximum und differentia specifica die Pluralität konstituieren würden), so verhält es sich hierbei doch nicht so, als stimmten sie in dem Träger (sc. gemeinschaftlich) überein, während sie in den Spezifikationen verschieden wären, wohl aber ist hier nur von jenen einfachen Elementen (sc. als den Konstituentien des Substrats) die Rede, die der Intellekt in der Prädikation (sc. lediglich) umschliesst, sind ja jene Intellekte substantiell derartig von einander verschieden, dass keinerlei Uebereinstimmung zwischen ihnen herrscht, wären sie doch sonst zusammengesetzt, nicht einfach. So sind also die Intellekte genau so von einander verschieden, wie ihre Perzeptionen (sc. die Verschiedenheit der Perzeptionen setzt kein gemeinschaftliches Substrat voraus, als dessen Spezifikationen die einzelnen Intellekte erscheinen). Wird also Gott mit einem oder mehreren Attributen qualifiziert, so bedingen für ihn diese Attribute offenbar keine Pluralität, denn für sie (sc. die Pluralität) gibt es keinen Träger, deshalb weisen alle diese Attribute nur auf eine einfache Sache hin. Uebrigens lässt sich auch beweisen, dass die von Gott prädizierten Attribute a priori gelten, die von den anderen Dingen a posteriori, obgleich auch wir zugestehen, dass es zwischen Gott und seinen Geschöpfen keine Beziehung gibt, denn tatsächlich gibt es Bezeichnungen, die bei entsprechenden Relationen a priori bezw. a posteriori Geltung haben. So wird beispielsweise der Name „Existenz“ von der Substanz a priori, von den Akzidenzien a posteriori prädiziert, wie dies in der Metaphysik[1])

---

[1]) Met. 1019a: „Das eine nun heisst in diesem Sinne früher und später, das andere der Natur und Substanz nach, was nämlich ohne ein Anderes sein kann, während dieses ohne es nicht sein kann, und das ist die Unterscheidung, deren sich Plato bediente. Da aber das Sein in vielfachem Sinne ausgesagt wird, so ist erstens das Subjekt früher, und darum ist die Substanz früher (als das Akzidenz), dann anders das Potenzielle und Aktuelle, das eine nämlich ist potenziell, das andere aktuell früher.“ (Rolfes) Ueber den Unterschied zwischen Substrat

erwiesen ist, und trotzdem gibt es offenbar zwischen Substanz und Akzidenzien kein Verhältnis (sc. wie zwischen Gott und seinen Geschöpfen). Du musst auch wissen, dass es Attribute gibt, die nur Gott beigelegt werden können, wenn du etwa sagst, er ist Substanz, nicht deshalb, weil der Name Substanz ihm und anderen Dingen gemeinschaftlich beigelegt wird, sondern nur unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori. Die Sache nämlich, die bestimmt qualifizierte Dinge mit eben jenem Attribute ausstattete, und zwar auf Grund dessen, was sie (sc. die Dinge) von ihr (sc. der Sache) substantiell und primär erworben haben, muss doch weit eher mit jener Bezeichnung versehen werden. Gott ist es nämlich, der alle übrigen Dinge derartig qualifiziert, dass sie Substanzen werden, hat er ihnen doch ihre Substanz zugeeignet, mithin muss er weit eher die Bezeichnung Substanz erhalten. Ferner: Seine Substanz existiert durch ihn selbst, die der übrigen Dinge durch andere; was aber durch sich selbst existiert und besteht, hat doch weit eher auf den Namen „Substanz" Anspruch als dasjenige, was durch andere existiert und besteht. Ebenso zeigt sich, dass Gott weit eher auf den Namen Existenz und Einheit Anspruch hat als jede andere Sache. Uebrigens haben wir in unserem Kommentare [1]) zur Metaphysik auf einen bestimmten

und Subjekt vergl. Rolfes, S. 212 ff. Zweifellos ist die Verwechselung beider Begriffe darin begründet, dass Aristoteles die Logik mit der Grammatik identifiziert (v. Cohen, Logik, S. 250 ff.).

[1]) Vergleiche hierzu Steinschneider a. a. O.: „Levi b. Gerson erwähnt viermal seine Kommentare zur Metaphysik .... Deutlicher ist eine andere Verweisung, welche zugleich auf eine Stelle desselben Werkes führt, wo Levi geradezu eine längere Stelle aus dem Commentar selbst mitteilt." Dazu Anm. 89: „V, 12 f. 46³ wird zuerst zitiert: פרק השלישי ממאמר הנרשם באות הגימל והוא המאמר הרביעי וכו׳; bald darauf heisst es: וזה שצירשנו אנחנו בזה המאמר לפירושנו לכה שאחר המבע." Es lässt sich nicht leicht bestimmen, wie weit diese Anführung geht, vielleicht bis Ende des Kap. f. 47², also auch die Widerlegung des Avicenna einschliessend (s. Anm. 88), welchen schon Averroes (gr. Comm. IV, K. 2 f. 67) zurechtweist, dass er Einheit und Existenz für Akzidenzien erkläre: „Et mirum est de isto homine quomoda erravit tali errore, et iste audivit Loquentes in nostra lege cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientam Divinam..." Dazu siehe More I, 57 und More ha-More S. 27 ff. Vergl. auch die bei Joel a. a. O. zitierte

Fehler hingewiesen, den Ibn Sina als Argument geltend macht,

Stelle aus Narbonis Kommentar zu I, 57: „Wundere Dich über diesen Mann, der von Gott verneint, was von Jedem verneint werden muss. Ibn Sina meint nämlich: Nur bei einem Wesen von notwendiger Existenz ist das Attribut der Existenz keine zum Wesen der Sache noch hinzukommende Realität. In Wahrheit aber, meint Ibn-Roschd, fügen wir mit dem Prädikate, dass Etwas sei, überhaupt niemals etwas zum Begriffe einer Sache hinzu." Dazu vergleiche Avicenna, Metaphysik, ed. Horten, S. 512; „Ebenso ist die Farbe, insofern sie Farbe ist, ein reales Ding für sich und, insofern sie real existiert, ist sie wiederum etwas Besonderes. . . . In dem herangezogenen Beispiele haben die beiden sich unterscheidenden Farben darauf eine Einwirkung, dass die Farbe (das Genus) real existiere, d. h. dass die Farbe etwas Reales werde, das verschieden ist von der Farbe (als Genus genommen) und das hinzutritt zu ihrem generischen Sein als Farbe. Hier aber, in Gott, ist dieses unmöglich; denn die notwendige Existenz ist in ihrem Dasein selbständig begründet. Sie ist vielmehr selbst das Fundament (und die Affirmation) des Daseins. Ja, die Existenz ist eine Bedingung für die Konstitution der Wesenheit des notwendig Seienden, weil dasselbe die Existenz selbst ist in Verbindung mit einer Privation oder der Unmöglichkeit, vergänglich zu sein. Inbetreff der Farbe ist aber die Existenz ein Akzidens, das einer Wesenheit, nämlich der Farbe, anhaftet. Es bringt daher die Wesenheit, die in sich selbst nur Farbe ist, hervor und macht aus ihr ein reales, aktuell existierendes Individuum. Wenn also das unterscheidende Moment nicht eine Ursache wäre für die Begründung der Wesenheit des notwendig Seienden, sondern eine Ursache dafür darstellte, dass demselben das Dasein zukomme, und wenn zugleich das Dasein etwas für diese Wesenheit Aeusserliches wäre in derselben Weise wie es äusserlich ist für die Wesenheit der Farbe, dann verhielte sich das Sein in Gott ebenso wie in den übrigen allgemeinen Wesenheiten, die sich in Arten durch Differenzen unterscheiden, kurz die sich in begriffliche Wesenheiten, die von einander verschieden sind, teilen lassen. Jedoch muss das Dasein aktuell sein, damit seine „Notwendigkeit" wirklich werde. Daher ist also das differenzierende Merkmal für die Wesenheit erforderlich und verhält sich wie ein Ding, das sich in einem anderen befindet . . . Der Notwendigkeit der Existenz haftet die Existenz also nicht an wie ein zweites Ding, dessen sie bedarf, wie etwa die Farbe der Existenz wie eines zweiten, von ihr verschiedenen, Dinges bedarf (um aktuell zu sein)". Dazu vergleiche S. 168: „Wird die Einheit daher von der Substanz ausgesagt, so wird sie nicht wie ein Genus oder eine Differenz behandelt, sondern wie ein Akzidens. . . . Wenn daher dies unmöglich ist, d. h. dass die Einheit ein Wirkliches sei, das nicht teilbar ist, und sowohl in den Akzidenzien als auch der Substanz existiert, und dass

um die Qualifikation Gottes durch solche Attribute abzuweisen. Im

---

sie trotzdem (für sich) getrennt von der Materie existieren könnte ... und wenn es ferner unmöglich ist, dass nach einer anderen Annahme die Einheit in der Substanz und in den Akzidenzien (wesentlich) verschieden sei, so ist das klar, dass die Einheit in ihrem realen Wesen ein akzidenteller Begriff ist, und dass sie zu den Dingen notwendig inhärierenden Bestimmungen gehört ... Wir haben hiermit dargetan, dass die Einheit nicht in die Definition der Substanz oder des Akzidens eintritt. Sie bedeutet vielmehr (im Verhältnis zum Gegenstande) die Beziehung eines notwendig anhaftenden Akzidens, das universeller Natur ist." Gegen diese Ausführungen wendet sich Averroes in seiner Metaphysik, ed. Horten, S. 23: „Betreffs dieses Problems lehrte Avicenna auf Grund der angegebenen Verhältnisse, dass das numerisch Eine nur ein äusseres Akzidens der Substanz bezeichnet. Es könne nicht, so sagt er, die Substanz eines Dinges selbst bedeuten ... Avicenna irrte in diesem Problem nur deshalb, weil er auf die Bedeutung des Wortes nach dem vulgären Sprachgebrauch zu viel Rücksicht nahm." Vergl. auch S. 9: „Daher lehren wir: Der Terminus „das Seiende" wird in vielfacher Bedeutung gebraucht ... Das Seiende wird also von dem Wahren gebraucht. Dieses ist sein Inhalt, der im Geiste dasselbe darstellt wie in der Aussenwelt ... Das Seiende wird ferner von demjenigen ausgesagt, das eine Wesenheit und eine Substanz ausserhalb des Geistes besitzt, sei es nun, dass diese Wesenheit begrifflich vorgestellt wird oder nicht ... Der Ausdruck des Seienden muss vielmehr in der Metaphysik, wenn wir mit demselben das Wesen (die Substanz) selbst bezeichnen wollen, das ausdrücken, was wir auch als „Ding" und „Wesen" bezeichnen, kurz, was wir unter den Ausdrücken verstehen, die ursprünglich (per se) etwas bedeuten (nicht per accidens) ... Alles dieses ist selbst bei der oberflächlichsten Betrachtung klar. Dieses trifft jedoch jenen „Menschen" Avicenna in vielen seiner Aeusserungen, die er aus seinem eigenen Wissen gibt." Vergl. auch Guide I, S. 230, Anm. 3. — Ueberblickt man die ganze Kontroverse zwischen Avicenna—Maimonides und Averroes—Gersonides, so erkennt man bald, dass im Grunde genommen effektiv sehr wenig dabei herauskommt. Ob die erwähnten Begriffe an sich Akzidenzien sind bei der notwendigen Substanz aber gänzlich anderen Charakter haben, oder ob sie überhaupt von vornherein nur substanzielle Bestimmungen sind und daher bei den abgeleiteten Sublunarien eine andersartige Bedeutung zeigen, das sind alles die gleichen Reflexionen, die eine Identität zwischen Gott und Einzeldingen dialektisch ausschliessen, um sie metaphysisch zu bejahen. Das ist bei allen Parteien das thema probandum. Nur darf man nicht übersehen, dass bei Gersonides die ursprüngliche Wortbedeutung für Gott beibehalten werden kann, während dies bei Maimonides für die Sublunaria der Fall ist. Schliesslich

Grunde hat ja auch die Thora übereinstimmend (sc. mit mir) von diesen beiden Attributen behauptet, dass sie weit mehr als jede andere Sache auf seine Substanz hinweisen; aus eben diesem Grunde hat sie ihn auch mit dem Namen von „vier Buchstaben", der auf das existentiale Sein hinweist und mit dem Namen „Einer", ausgezeichnet, das geht auch klar aus ihrem Spruche hervor (Deut. VI, 4): „Höre Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist Einer". Auch erhellt das aus der Frage, die einst Mose יי stellte (Ex. IV, 13): „Und sie werden zu mir sagen: Wie ist sein Name? Was soll ich ihnen dann sagen?" sowie aus der Antwort, die ihn erreichte: „Ich werde sein, der ich sein werde", denn der Name weist auf das existentiale Sein hin. Hieraus lässt sich erweisen, dass Gott auch unbedingt als Intellekt, Lebender, Begreifender, Gütiger, Mächtiger und Wollender qualifiziert werden muss, und dass er weit mehr auf jene Namen Anspruch hat als ein anderer[1]). Dies kann mit geringem Nachdenken von

aber hat Avicenna die gleiche Endansicht wie Gersonides und Alfarâbi (vergl. Prinzipien, S. 15 ff.), während andererseits Averroes und Maimonides einander nahe kommen; so wenig Konsequenz liegt oft in dem scholastischen Denken.

[1]) Die erwähnten Attribute, die namentlich auf Metaphysik, 1072b, zurückgehen, erweisen sich als die Hypostasen aller ethischen und logischen Relationen mit der Massgabe, dass die ethisch-teleologischen Attribute die Oberhand erhalten. Dass sich diese Hypostase bei der ontologischen Annahme eines πρῶτον κινοῦν von selbst ergibt, bedarf keiner weiteren Begründung. Auch die von allen mittelalterlichen Philosophen rezipierte Emanationstheorie, der auch Maimonides huldigt, zwingt zu einer solchen metaphysischen Annahme. Dabei hat man noch besonders zu beachten, dass die Materie der göttlichen Jurisdiktion nur bis zu einem gewissen Grade untersteht, wodurch eine restlose Identität weit eher vermieden wird als bei solchen Philosophemen, die auch die Materie als ausschliessliches Emanationserzeugnis werten. Daher kann Gersonides, obgleich Gegner des Avicenna in wichtigen logischen Fragen, dessen Attributenlehre übernehmen, ohne sich einer Vermenschlichung der Gottheit schuldig zu machen. Die Uebereinstimmung mit Avicenna erhellt namentlich aus folgenden Stellen der Metaphysik (a. a. O. S. 529 ff.): „Du musst sodann wissen, dass der Begriff Verstand, wenn man ihn von Gott aussagt, in der einfachen Weise verstanden wird, die früher in dem Buche der Seele dargelegt wurde. In ihm ist keine Vielheit von nacheinandergeordneten Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der

dem Leser unseres Buches im Zusammenhange mit den entsprechenden voraufgegangenen Dingen eingesehen werden, ausserdem wird es mit Gottes Beschluss vollständig im fünften Traktate unseres Buches erwiesen, nur darf man nicht übersehen, dass die vielen Bezeichnungen auf eine absolut einfache Sache hinweisen, wie wir erörtert haben. Ist doch der Sinn[1]) dieser und ähnlicher Attribute in ihrer prädikativen Beziehung auf Gott von dem ihrer Beziehung auf andere ebenso weit entfernt, wie die göttliche Stufe der Substanz, der Vollendung und der Herrlichkeit von ihrer (sc. der anderen) Stufe, d. h. ihre Prädikation in bezug auf Gott geschieht in weit vollkommenerer Art als ihre Prädikation von etwas anderem. Steht dies aber alles fest, so ist auch von seiten der Spekulation erwiesen, dass das Wissen unter dem Gesichtspunkte des a priori und a posteriori von Gott und den anderen prädiziert wird, nicht

---

denkenden Seele existieren in der Weise, wie wir es in der Psychologie dargelegt haben. Gott erkennt also die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne dass dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht, und ohne dass in der Realität seines Wesens die Vielheit begrifflich aufträte in verschiedenen Erkenntnisformen der Dinge. Aus ihm strömen vielmehr die Wesensformen der Dinge in begrifflich erkennbarer (und geistiger) Weise aus. Es ist also in eminenterem Sinne Verstand als jene geistigen Formen, die von seiner geistigen Natur ausströmen . . . daher ist es also ein einziges, begriffliches Wesen (ratio), in Gott, das zugleich Erkennen bedeutet und auch zum Erschaffen hinführt. Deshalb ist auch das Leben in Gott nicht so beschaffen, dass es zweier Fähigkeiten bedürfte, um durch diese beiden Kräfte (des Erkennens und Wollens) vollendet zu werden. Ebensowenig ist das Leben in Gott verschieden von seinem Wissen. Alles dieses (Leben, Wissen und Wollen) kommt ihm auf Grund seines Wesens zu . . . Wir haben bereits klargelegt, dass das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist als sein Wollen. Dadurch wurde klar, dass die Macht, die ihm zukommt, gleichbedeutend damit ist, dass sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfasst. . . ." Aehnliche Ausführungen begegnen uns bei Alfarâbi, Prinzipien, ed. Philipowski, S. 12 ff. Besonders wird hier auf die Distanz zwischen den göttlichen und menschlichen Attributen hingewiesen, siehe namentlich S. 15: והשמות אשר ראוי שיקרא בהם הם שמות אשר יורו מן הנמצאות אשר אתנו על השליטות על מעלת המציאות מבלתי שיורה בדבר מהשמות ההם ממנו על השליטות ועל המעלה אשר היה המנהג שיורה עליהם בשמות ההם מן הנמצאות אשר אצלנו אבל השליטות אשר ייחדה בעצמו.

[1]) Nach O, Ps: והנה רוחק כוונת אלו, bei R, L: והנה רוחק אלו.

unter dem völliger Homonymität, und [es ist ferner erwiesen,] dass die Spekulation die Prinzipien abweist, die Maimonides g. A. aufgestellt hat, um die Argumente der Philosophen über das Wissen Gottes zu beseitigen.

Vierter Abschnitt.

Nachdem nun erwiesen ist, dass die Spekulation das abweist, was Maimonides g. A. annahm, um die gegen ihn erhobenen Einwände der Philosophen abzulehnen, nachdem ferner klar geworden ist, dass die Kontroverse mit ihnen in bezug auf die Beseitigung ihrer Argumente auch von seiten der Spekulation, nicht nur von seiten der Thora geführt werden darf, müssen wir nunmehr die Argumente untersuchen, aus welchen die Philosophen folgerten, dass Gott von den Einzeldingen keine Kenntnis habe. [Und zwar müssen wir untersuchen], ob sie wahr oder falsch sind, ob sich aus ihnen das ergibt, was sie aus ihnen folgerten, falls sie wahr sind, oder ob es sich nicht aus ihnen ergibt. Bevor wir jedoch ihre Argumente untersuchen, halten wir für angemessen, die Untersuchung über das göttliche Wissen — unserer Kürze entsprechend — zu vollenden; auf diese Weise werden meine Ausführungen zu den Argumenten der Philosophen vollkommener und für den, der unsere Worte liest, verständlicher.

Wir behaupten: Es scheint nun manches dafür zu sprechen, dass Gott von den Einzeldingen Kenntnis hat. — Erstens. Da doch Gott offenbar alles bewirkt, was an Substanzen und Akzidenzien in der sublunarischen Welt entsteht, da ferner für ihn der aktive Intellekt und die Himmelskörper[1]) auf der Stufe des

---

[1]) Vergl. hierzu S. 112, Anm. 1, ferner Aristoteles, Metaphysik, 1073a, Alfarâbi, Prinzipien, a. a. O. S. 18: והשניים על כדריגות במציאות כי לכל אחד מהם ג״כ מציאות מה שיתעצם בו עצמו ומציאות אשר ייחדהו הוא בעינו מציאותו . . . ואלו השניים כבר נשלם כל אחד מהם מתחלת הענין מציאותו אשר לו על השלימות . . . ולזה היו אלו לא יתנועעו ולא יתפשטו אל דבר כלל אבל ישפע ממציאות כל אחד מהם מציאות גלגל גלגל. והראשון מהם יתחייב מאתו מציאות גלגל הראשון עד שיכלה אל גלגל האחרון אשר בו הירח . . . ומניעו מחוץ הוא הגשם השמימי וחלקיו . . . והגשם השמימי הנה עצמו ומבעו ופועלתו שיתחייב מאתו תחלת מציאות התומר הראשון . . . והשכל הפועל מוכן בעצמו ומבעו שיעיין בכל מה שזמן לו הגשם השמימי ונתן לו . . . ומאלו השנים ישלמו מציאויות האדם אשר נשארו מתאחרים והוצרך אל הנצאתם אל המציאות בפנים אשר דרכם שיצאו אל המציאות בהם, ובפנים אשר דרכם שיתמיד מציאותם בהם. והגשמים השמימיים רבים והם יתנועעו בסבוב סביב הארץ מנים רבים מן התנועות

Organs stehen — strömen sie doch alle aus dem ab, was Gott auf sie emanieren lässt — und da von dem Wesen des Organs als solchem gilt, dass es sich nur mit dem Wissen des Werkmeisters zu jener Tätigkeit hinbewegt, für die es als Organ (sc. als Instrument) in Frage kommt, so scheint sich offenbar hieraus zu ergeben, dass Gott von allen Dingen Kenntnis hat. — Zweitens. Da doch Gott seine Substanz auf ihrer [jeweiligen] existentiellen Stufe kennen muss, seine Substanz jedoch so beschaffen ist, dass aus ihr alle Dinge auf ihrer entsprechenden Stufe abströmen, so muss Gott auch alle aus ihm emanierenden Dinge kennen. Würde er sie nicht kennen, so wäre sein Wissen in bezug auf seine eigene Substanz lückenhaft, würde er doch dann nicht wissen, was aus ihm an Existenzen, soweit er über solche verfügt, abströmt. Berücksichtigt man neben dieser Erkenntnis noch die erwiesene Tatsache, dass alles, was an Substanzen und Akzidenzien entsteht, aus ihm abströmt, so muss er offenbar von der Entstehung aller Substanzen und Akzidenzien Kenntnis haben, also muss Gott alle Einzeldinge kennen. — Drittens. Im Vorausgeschickten wurde doch erwiesen, dass der aktive Intellekt von allen Dingen Kenntnis hat, die in der sublunarischen Welt in bestimmter Weise entstehen. Wenn es sich aber so verhält und ausserdem erwiesen ist, dass Gott als Agens, Form und Zweck aller übrigen separaten Intelligenzen in Frage kommt, wie dies in der Metaphysik[1]) klar-

---

וישיג כלם כח הגלגל הראשון והוא אחד ולכן יתנועעו כולם בתנועת הגלגל הראשון Durch die letztgenannten Ausführungen über das Verhältnis zwischen Umschwüngen und der Entstehung der Arten fällt auch Licht auf die Bemerkung des Gersonides (S. 111): „Die Einzeldinge haben den Charakter der Periodizität, und zwar der generellen, wenn auch nicht der individuellen“ Vergl. auch Kaufmann, Die Spuren Al-Batlajûsis S. 5 ff. (Text), dazu Steinschneider, Hebr. Uebers., S. 286 ff., s. bes. Anm. 116, ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 603 ff, vergl. besonders S. 609, Anm. 1 und 610, Anm. 1, Averroes, Hauptlehren, S. 60 ff., S. 62, Anm. 1, S. 72, 88, 276, 288, Metaphysik, S. 202 ff, Dieterici, Streit zwischen Tier und Mensch, S. 236 (Anhang); Guttmann, Daud, S. 160, Anm. 2.

[1]) Siehe Met. 1012b, 1050a—1050b, Phys. 253b ff., 256a ff., 257b, besonders 261a, wo direkt der oberste Beweger der obersten Form, dem obersten Zweck gleichgesetzt wird; vergl. Prantl a. a. O. S. 257. Tatsächlich sind in dem πρῶτον κινοῦν und dem κινεῖ ὡς ἐρώμενον all die erwähnten Bestimmungen enthalten (vergleiche Win-

gelegt wurde, so müssen in ihm die Kenntnisse der übrigen Intellekte (gen. subj.) vorhanden sein, weil jene Erkenntnisse den Weg des Hylischen gegenüber dem göttlichen Wissen beschreiten. So muss jeder, der die Form des Hauses kennt, auch die Formen der Ziegel und Balken kennen; zwar haben davon auch jene Arbeiter Kenntnis, welche die untergeordneten Arbeiten beim Bau des Hauses verrichten, indessen ist die Kenntnis bei dem Vertreter der Hauptarbeiten insofern weit vollkommener, als sie sich auf die Seite erstrecken, in welcher sie (sc. die Ziegel und Balken) einen Teil des Hauses bilden, wie wir dies im Vorhergehenden erwiesen haben.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so müssen offenbar die Kenntnisse, die der aktive Intellekt von den sublunarischen Dingen hat, wie solches in zweifelsfreier Weise klargelegt wurde, die gleichen sein, die Gott in weit vollkommenerer Art besitzt. So scheinen auch hiernach die Einzeldinge von Gott gekannt zu werden.

Wenn dieses nun feststeht, d. h. dass durch diese Argumente das Wissen Gottes von den Einzeldingen bestätigt wird, während die voraufgehenden Argumente der Philosophen diese Art des Wissens ablehnen, so bleibt nur die eine Annahme übrig, dass Gott sie in einer Art kennt, in der andern aber nicht. Was sind dies aber für zwei Arten? Ich wollte, ich wüsste es. Wir behaupten: Aus dem Früheren wurde doch erwiesen, dass die sublunarischen Dinge teils determiniert und emaniert, teils möglich (sc. indeterminiert) sind. Dann ist aber erwiesen, dass sie nur insofern Gegenstände seines Wissens sind, als sie emaniert und determiniert sind, wie dies bei dem aktiven Intellekte erwiesen wurde, von dieser Seite aus können sie doch Gegenstände des Wissens sein. Sie können aber nicht erkannt werden, sofern

---

delband, Gesch. der alten Philos., S. 160); siehe auch Physik, 192a und b, dazu Zeller, Grundriss, S. 265, ferner 194b (βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος ἀλλὰ τὸ βέλτιστον), dazu Prantl, S. 481, Anm. 12. s. auch Brandis, Aristoteles, seine akad. Zeitgenossen und Nachfolger, S. 219 ff.; vergl. auch Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 176 ff.

[1]) Vergl. Bd. I, 179 und Anm. 3. Danach hat sich auch Themistius dieses Gleichnisses bedient, das zweifellos auf Aristoteles, Physik, 193a—194b zurückgeht; vergl. Prantl a. a. O. Anm. 6, 11 und 28.

sie nicht emaniert und determiniert sind, also von seiten ihrer Möglichkeit, denn von dieser Seite aus gibt es kein Wissen von ihnen.[1]) Jedoch weiss er mit Rücksicht auf ihren Möglichkeitscharakter, dass sie sich nicht von seiten der Willensfreiheit realisieren, mit welcher Gott den Menschen ausgerüstet hat, um das zu ergänzen, was ihnen noch an der aus den Himmelskörpern emanierten Providenz gebricht, wie dies im vorhergehenden Traktate erwiesen wurde. Auch weiss er nicht mit Rücksicht auf ihren Möglichkeitscharakter, welcher der beiden Teile sich realisiert, wüsste er es, so gäbe es überhaupt keine Möglichkeit. Trotzdem

---

[1]) Diese Auffassung vom göttlichen Wissen bedeutet unbedingt eine Beschränkung der Omniscienz und damit auch der Omnipotenz: Das menschliche Wollen wird auf sich selbst gestellt, das göttliche auf die naturgesetzlichen Relationen beschränkt. Da aber die Realisation des menschlichen Wollens auf die Beherrschung der Kausalität hinausläuft, so würde der Mensch in der Verwirklichung seines Wollens der Gottheit nahe kommen. Nur darf man nicht übersehen, dass die intellektualen Momente des menschlichen Wollens auf dem Wege der Emanation aus der Gottheit abströmen, wodurch die Autokratie des menschlichen Wollens eine starke Einbusse erleidet. Immerhin bleibt auch so die Sonderposition des Willensproblems in seiner psychologischen Formulierung gewahrt, von einer Rezeption des Satzes: intellectus sive voluntas — kann wenigstens in diesen Ausführungen keine Rede sein. Die Stellung des Gersonides zum Willensproblem bedeutet also eine Kapitulation des ontologischen a priori vor dem ethisch-psychologischen. Damit ist nahezu der letzte mythische Rest aus dem Begriff des Menschen geschwunden: Der Mensch ist in seiner ethischen Konstitution sein eigener Schöpfer. Dass jedoch mit dieser Annahme keineswegs die sittliche Bedeutung der Gottesidee herabgedrückt ist, werden die weiteren Ausführungen zeigen. Eine einwandsfreie Ethisierung des ontologischen Gottesbegriffs war freilich schon mit Rücksicht auf das Dogma der Emanation ausgeschlossen, eine gewisse Identität zwischen Gott und Mensch liess sich kaum vermeiden. Auf der anderen Seite war Gersonides einsichtsvoll genug, schon in dem Unendlichkeitscharakter der logischen und ethischen Aufgaben einen Grund für die dauernde Heterogenität zwischen Gott und Mensch zu erblicken. So schützte ihn auch seine Ablehnung der Konjunktion vor einer Preisgabe der göttlichen Transzendenz in logischer und ethischer Hinsicht. Dieses letztere um so mehr, als nach Ansicht der meisten Philosophen die ethische Vollendung die Voraussetzung der logischen ist (vergl. Bd. I, 200, Anm. 1).

kann man nicht mit Rücksicht darauf, dass Gott nicht weiss, welcher von den beiden Teilen der Möglichkeit als solcher realisiert wird, einen Mangel zu ihm in Beziehung setzen, denn das vollkommene Wissen von einer Sache besteht darin, dass man erkennt, wie sie von Natur aus ist; wird sie anders als in ihrem natürlichen Stande begriffen, so ist das Irrtum, aber nicht Wissen. Wenn es sich aber so verhält, so kennt er doch alle Dinge so vollkommen als möglich, sofern er sie von seiten ihrer Emanation in methodischer Klarheit und Bestimmtheit erkennt, ausserdem kennt er sie noch in ihrem auf Willensfreiheit beruhenden Möglichkeitscharakter, soweit sie eben von diesem betroffen sind. Aus diesem Grunde hat auch Gott durch seine Propheten jenen Männern, die vom Unheil heimgesucht werden sollten, befohlen, sie möchten ihren Wandel bessern, damit sie gerettet werden, wie er etwa dem Zedekijah befahl, mit dem Könige von Babel Frieden zu schliessen (Jer. XXXVIII, 17). Dies beweist, dass Gott von den künftigen Dingen nur dasjenige weiss, von dem ihm bekannt ist, dass es nicht unbedingt eintreffen muss. Jedoch kennt er es (sc. als notwendig) von seiten seiner Determiniertheit, während sein Wissen, dass es sich möglicherweise nicht realisiert, auf seinem (sc. des Dinges) Möglichkeitscharakter beruht.

Wir wollen nun erweisen, dass aus den von uns erwähnten Argumenten, kraft deren Gott die Einzeldinge kennen sollte, nur dieses Mass von Wissen bestätigt wird[1]), während durch die von den Philosophen erwähnten Argumente, kraft deren Gott die Einzeldinge nicht kennen sollte, die von uns Gott zugeschriebene Art von Wissen in Wahrheit nicht beseitigt wird. — Dass sich nun aus den von uns erwähnten Argumenten kein grösseres Mass von göttlichem Wissen ergibt, ist klar. Das erste Argument hat doch das Wissen Gottes von den Einzeldingen insofern bestätigt, als der aktive Intellekt und die Himmelskörper sein Organ für die Ausführung jener Tätigkeiten bilden. Nun geht doch aus jenem Argumente hervor, dass Gott nur jene Ordnungen kennt, aus welchen jene Funk-

[1]) So nach O. Ps liest: בהם קוים statt לא קוים בהם, Pm: לא תחויב בהם, R, L: אם לא קוים בהם . . . והנה נבאר אלו המענות.

tionen emaniert werden. Wirkt doch das Separate als solches auf jeden ein, der zur Aufnahme seiner Tätigkeit bereit ist, ohne dass er auch von den einzelnen Teilen als solchen eine Perzeption hätte, auf diese Art aktiviert der aktive Intellekt alle Dinge, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde[1]). Richtig ist dagegen, dass das mit einem Körper behaftete Agens in seiner Eigenschaft als Körperträger nur dann sein Handwerk ausübt, wenn es von dem zu affizierenden Einzelnen eine Perzeption hat, weshalb alle technischen Tätigkeiten nur durch Vermittelung des Intellekts und der Phantasie ausgeübt werden, wie dies im Buche der Seele (III, 7, 10) erwiesen ist. Dies muss nämlich deshalb so sein, weil er (sc. der akt. Intellekt) sich seinem Werkobjekte nähern muss, kann doch das zu Affizierende nur dann seine Absichten entgegennehmen, wenn es mit ihm (dem aktiven Intellekt) in Berührung tritt, dann erst gestaltet er es nach der ihm beliebigen Form[2]). Die Materie jedoch

---

[1]) Hier sieht man deutlich, aus welchen Gründen Gersonides das göttliche Einzelwissen ablehnt. Für ihn, den Aristoteliker, kann der Nus nur absolut schöpferisch wirken; die Gegenstände dieses schöpferischen Wirkens sind aber nur die Ordnungen und Prinzipien (s. Metaphys. 1073 b), nicht die durch die Materie bedingten Einzeldinge. Mithin kann auch Gott von den Einzeldingen als solchen nur a posteriori Kenntnis gewinnen, was dem Transzendenzcharakter des göttlichen Nus widerstreitet. Auch an dieser Stelle zeigt sich also, wie wenig der aristotelische a priori-Charakter mit dem platonischen gemein hat. Bei Aristoteles wirkt der Nus als gegebenes absolutes Prius, gänzlich unabhängig von den Wirkungsrelationen, bei Plato ist der Nus auf seine Wirkungsrelationen ebenso angewiesen wie diese auf den Nus: Nur in dem Reziprozitätsverhältnis zwischen den Gliedern kommen die Glieder selbst zur Erzeugung (vergl. Nusproblem, S. 260 ff.).

[2]) Die hier vorgetragene Theorie über die Funktion des aktiven Intellekts bewegt sich ganz im aristotelischen Geleise; dies gilt namentlich von den Begriffen der „Berührung" und „Bewegung", die auch auf psychologischem Gebiete konstituierende Bedeutung haben (vergl. de anima III, 4; ferner Metaphysik λ, 1072 b: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Ueber die Funktion der Phantasie im Prozesse des Denkens vergleiche auch de anima II, 5, III, 1, dazu von Kirchmann, Erl. 199, III, 3. — Die ganze Frage von dem Verlaufe des Erkenntnisprozesses ist bereits im ersten Bande ausführlich behandelt worden; auch die Ansichten

rezipiert die Absichten[1]) des separaten Agens mit grosser Leichtigkeit, aus diesem Grunde ist das separate Agens nicht darauf angewiesen, dass es bei seinem Werke von dem Einzelnen als solchem Kenntnis nimmt. Uebrigens sehen wir, mit welcher Leichtigkeit die Materie die Intentionen der Form aufnimmt, wenn wir bei dem Menschen auf die Bewegungen achten, die seiner Vorstellung entsprechen[2]). Will der Mensch beispielsweise ein Lied singen, das in seiner Seele vorgestellt wird, so vollzieht sein Stimmorgan sofort von jener Vorstellung aus jene wunderbaren Bewegungen, die hervorzubringen ein vergebliches Mühen des Saitenspielers bildet. So bewegen sich auch die Finger an der Hand des Saitenspielers, sobald er auf dem Saiteninstrumente kraft der Vorstellung in seiner Seele spielt, mit besonderer Leichtigkeit,

---

des Ibn Bâddscha und des Averroes fanden hierbei Berücksichtigung (vergl. S. 60, Anm. 6 und S. 89, Anm. 1). Vergl. auch Freudenthal, Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles, S. 19 ff., S. 24 ff., S. 29 ff.

[1]) Ps, O lesen: רצוי השועל, Pm: רצונו, R, L: רצוי.

[2]) Obgleich Gersonides im Anschluss an Aristoteles die Materie als ausserhalb der göttlichen Jurisdiktion stehend betrachtet, scheint seinen Ausführungen an dieser Stelle der Gedanke einer prästabilierten Harmonie vorzuschweben, daher die Anpassungsfähigkeit der Materie gegenüber der Form. Die Beispiele freilich, auf die er sich beruft, sind wenig beweiskräftig. Die leichte Anpassung der entsprechenden nervösen und muskulösen Prozesse an die Willensimpulse des Individuums beim Sprechen und Musizieren sind typische Beispiele für die auf bewusste Uebung zurückgehende „mechanisierte" Reflexbewegung (vergl. Wundt, Grundriss, § 14, bes. S. 231 ff., Elsenhans, Lehrbuch, S. 314). Sind aber die Willensdirektiven nicht völlig auszuschalten (s. Elsenhans a. a. O.), so kann auch nicht von einer Materie gesprochen werden, die gleichsam auf höheres Geheiss, unabhängig von den menschlichen Willensimpulsen zweckmässig handelt. Uebrigens hätte Gersonides auch ohne Bezugnahme auf die sogenannten „automatischen" Triebhandlungen die teleologische Abhängigkeit der Materie beweisen können; ist doch auch die bewusst gewollte Unterwerfung der Natur unter die ethischen Normen ein wissenschaftlich ebenso wenig zu begreifendes Phänomen, wie die zufällige Uebereinstimmung der Materie mit teleologischen Maximen. — Man sieht aber, wie aufrichtig Gersonides bemüht ist, der Gottesidee den Wirkungsbereich zu retten, der ihr schon von der prophetischen Intuition gesetzt war: Das sittliche Wollen mit der kausalen Notwendigkeit in Einklang zu bringen.

ohne dass er davon Einsicht nähme, auf welche Weise sich die einzelnen Bewegungen vollziehen. Ebenso verhält es sich mit dem Sprechen: Der Mensch spricht die einzelnen von ihm gewählten Laute mit Leichtigkeit aus, ohne dass er bei der Aussprache der einzelnen Laute darauf achtet, wie durch seine Bewegung des Sprachorgans die einzelnen Laute richtig ausgesprochen werden. Unter diesen Verhältnissen kann auch Gott offenbar die Dinge derartig hervorrufen, ohne dass er sie von seiten ihrer Individualität perzipiert, und gleichwohl begreift er sie auf eine besonders vollkommene Art. — Was nun das zweite Argument betrifft, so bestätigt es, dass Gott von den Einzeldingen dank seiner Selbsterkenntnis ein Wissen hat. Ebenso ergibt sich offenbar aus diesem Argumente, dass Gott nur die intelligibele Ordnung der sublunarischen Dinge kennt, sofern aus ihr deren Existenz emaniert. — Das dritte Argument bestätigt jedoch, dass er von den Einzeldingen insofern weiss, als der aktive Intellekt von ihnen Kenntnis hat. Ebenso offenbar ergibt sich aus diesem Argumente, dass er nur die intelligibele Ordnung der sublunarischen Dinge kennt, denn so ist das Wissen, das der aktive Intellekt von den sublunarischen Dingen hat, wie dies früher erwiesen wurde. Indessen ist das göttliche Wissen von dieser Ordnung ein anderes als das des aktiven Intellekts, insofern das Göttliche von dieser Ordnung weit vollkommener ist, wie vorausgeschickt wurde.[1]) In besonders erschöpfender Art wird dies mit Gottes Beschluss im fünften Traktat unseres Buches erwiesen.

---

[1]) Auch aus dieser Bemerkung erhellt, wie Gersonides damit ringt, den Transzendenzcharakter der Gottheit zu wahren. Je mehr Zwischenstufen zwischen Gott und den Sublunarien, desto grösser die transzendentale Spannung. Dabei muss man berücksichtigen, dass der aktive Intellekt im Sinne des Aristoteles, de an. III, 5, schon alle göttlichen Attribute auf sich vereinigt. Wenn er nun gleichwohl mit Gott nicht identisch ist, so muss die Funktionskraft der Gottheit auf ein noch höheres Niveau gebracht werden können. Fragt sich nur, ob bei einer derartigen Steigerung der Transzendenz der Gottesbegriff für die Leitung der sublunarischen Prozesse überhaupt noch irgendwelche Bedeutung hat. Man sieht wieder einmal, wie alle Metaphysik zum leeren Formalismus herabsinkt, wenn sie nicht „auf den Gegenstand restringiert bleibt."

Ebenso behaupten wir: Aus der von uns erwähnten Argumentation des Maimonides, welche das göttliche Totalwissen (sc. Einzelwissen) bestätigen sollte, ergibt sich nicht, dass Gott mehr von den Einzeldingen weiss (sc. als wir erwiesen). Nämlich: Das erste Argument bestätigt nur deshalb das Einzelwissen Gottes, um von ihm den Mangel des Nichtwissens fernzuhalten. Kennt er aber die Dinge so, wie wir es darlegten, so bleibt für ihn offenbar kein Nichtwissen übrig, wohl aber kennt er sie vollständig in ihrem natürlichen Wesen. Was jedoch das zweite Argument betrifft, so haben wir ja bei seiner Erwähnung bereits daran erinnert, dass sich aus ihm nur zu ergeben scheint, Gott kenne einzig und allein die intelligibele Ordnung der sublunarischen Dinge, soweit deren Existenz aus ihr (sc. der Ordnung) emaniert, aber nicht mehr, das ist aber genau das, was wir hier in bezug auf das göttliche Wissen annahmen.

Ist dies nun erwiesen, so werden wir klarlegen, dass sich aus keiner der von uns erwähnten philosophischen Ansichten ergibt, Gott kenne die Dinge nicht so, wie wir annahmen. — Zunächst die erste der von uns erwähnten Behauptungen der Philosophen: Nach ihr kann Gott deshalb die Einzeldinge nicht begreifen, weil er keine hylische Kraft besitzt; es ergibt sich aber nicht hieraus, dass Gott die intelligibele Ordnung unbekannt wäre, in welcher die Sublunarien ihre Reihenfolge und Determination erhalten, wohl aber ergibt sich aus ihr, dass sie Gott nicht von seiten ihres Einzelcharakters und ihrer Spezialisierung kennt. — Was nun die zweite ihrer Behauptungen betrifft derzufolge Gott die Einzeldinge wegen ihres Zeitcharakters nicht begreifen kann, so ergibt sich offenbar auch aus ihr nicht die Absurdität dessen, was wir in bezug auf das göttliche Wissen von den Einzeldingen annahmen; denn wir nahmen doch nicht an, dass er sie von seiten ihres Zeitcharakters kennt, wohl aber von seiten ihres intelligibelen Charakters, durch welchen sie ihre Ordnung erhalten; in dieser Hinsicht stehen sie aber ausserhalb zeitlicher Bestimmung[1]). — Die

[1]) Die Lösung, deren sich Gersonides zur Schlichtung der Antinomie zwischen dem göttlichen Allwissen und der Unmöglichkeit des Einzelwissens bedient, hat viel für sich. Gott als

dritte Behauptung besagt, dass Gott von den Einzeldingen weder

Inbegriff aller Intelligibilien, d. h. aller Zweckbegriffe, kennt die Einzeldinge nur in ihrer teleologischen Wertfolge. Die Einzeldinge sind also nur „Fälle" der ethisch-formalen Zweckmässigkeit, von ihrer physikalischen Struktur als den Grundbedingungen ihres „Einzelseins" nimmt Gott keine Kenntnis. Mit anderen Worten: Für den göttlichen Wirkungsbereich bleibt nur das Gebiet der Zwecke, der ethischen Werte, reserviert. Unwillkürlich muss man bei dieser Trennung zwischen Natur und Sittlichkeit an Kant denken, der in seiner „Kritik*) der praktischen Vernunft" folgende Betrachtungen bietet: „Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch Metaphysik, als die nur die reinen Prinzipien a priori der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält) oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei. Natureinrichtungen oder deren Veränderungen zu erklären, wenn man da zu Gott als dem Urheber aller Dinge seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung und überall ein Geständnis, man sei mit seiner Philosophie zu Ende, weil man genötigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntnis dieser zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin zu diesem Behuf alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend sein müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus blossen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existenzialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, dass es existiere, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande korrespondierend gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist, durch irgend einen Schluss herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich als reine Vernunft, von dem obersten Prinzip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem bloss auf die Existenz von etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist), ihr Objekt bestimmt. Und da zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der notwendigen Richtung des

*) Siehe unsere Ausgabe (Bruno Cassirer, 1914), S. 150 ff.

generell noch individuell Kenntnis hat, weil sonst das Wert-

Willens auf das höchste Gut, die Notwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Teile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmässigkeit und Grösse wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen usw. Urheber derselben schliessen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht usw. Man kann auch gar wohl einräumen, dass man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte, ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei; dass nämlich, wenn in so vielen Stücken, als sich unserer näheren Kenntnis darbieten, Weisheit, Gütigkeit usw. hervorleuchtet, in allen übrigen es ebenso sein werde, und es also vernünftig sei, dem Welturheber, alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transzendentalen Teile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass der moralische Grundsatz ihn nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit zulasse. Er muss allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen; ebenso allgegenwärtig, ewig usw. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben." Die soweit mitgeteilten Ausführungen zeigen die scharfe Trennung zwischen Natur und Moral, welch letzterer allein der Gottesbegriff zugeordnet wird. Und doch tritt bei einem Vergleiche zwischen

volle durch das Minderwertige seine Vollendung erhielte; dies

---

Gersonides und Kant ein Unterschied hervor, dessen Grösse dem Unterschiede zweier Weltalter entspricht. Bei Kant wird der Gottesbegriff dem Reich der Moral eingegliedert, weil ihm im Reiche der Natur der logisch beglaubigte Ursprung fehlt. Bei Gersonides findet die gleiche Angliederung statt, weil gerade in der ethischen Teleologie allein die Natur ihren solidesten Unterbau erhält, gilt doch die Natur nur soweit als Vorwurf logischer Perzeption, als sie von den Ordnungen der teleologischen Wertfolge getragen ist. Man möchte sagen, dass dieselben Worte, die Cohen in seiner Kritik der prästabilierten Harmonie gegen Leibniz findet, auch auf Gersonides gemünzt werden können (Kants Begründung der Ethik, S. 263 ff.): „Aber die regulative Verwertbarkeit des Zweckes als Erweiterung der Kategorie ist erst durch Kant ein methodisch und terminologisch begründeter Gedanke. Bei Aristoteles ist das οὗ ἕνεκα selbst das ὅθεν ἡ κίνησις. Leibniz aber hat zwar die logische Bedeutung der Teleologie für die Mechanik und die Physik erkannt und klar erläutert, aber der systematische Ausdruck der prästabilierten Harmonie hat doch wieder dem Zweckprinzip den Schein eines schöpferischen Prinzips verliehen. So ist im vorkritischen Zweckbegriffe überall die Ursache latent als wirkende geblieben; daher der Kampf des Spinozismus und des Naturalismus aller Art gegen die Zweck-Ursache zugunsten des nexus effectivus. Die Teleologie dachte den Zweck selbst als schaffendes Wesen. Der kritische Zweck, die Zweckidee dagegen tritt da erst ein, wo es mit den Ursachen zu Ende geht: mit denen es doch aber nicht zu Ende gehen soll. Der Zweck wird so zum Surrogat der Ursache.“ Besonders deutlich hebt sich der Unterschied zwischen der Zweckidee bei Gersonides und Kant an dem Spannungsverhältnisse ab, das nach Gersonides zwischen Einzelding und Gott als dem Inbegriff aller Zwecke waltet. Wir hatten einleitend bemerkt, dass die erwähnte Auflösung der Antinomie zwischen Omniscienz und Einzelwissen, wie sie sich bei Gersonides vollzieht, deshalb an die kritische Trennung zwischen Natur und Zweckreich erinnert, weil der Begriff des Einzelnen das Reich der Natur vertritt, der Begriff der allwissenden Gottheit das Reich der Zwecke. In Wahrheit hatten wir jedoch den Begriff des Einzelnen einer Interpretation unterworfen, die idealistisch-kritisch, aber nicht aristotelisch-dogmatisch gedacht war. Der Begriff des Einzelnen bei Aristoteles und seiner Schule ist durchaus verschieden von dem kritischen Begriffe des Einzelnen bei Plato und Kant. Im kritischen Sinne versteht man unter dem „Einzelnen“ die Setzung einer bestimmmten Zeitraumrelation mit Ausschluss nicht nur der Zweckkategorien, sondern auch der Denkkategorien im engeren Sinne des Wortes — so gross ist die Distanz zwischen dem

ist jedoch offenbar absurd. Wenn wir sie (sc. die Behauptung

Einzelnen und dem obersten Zweckbegriff. Im Sinne des Aristoteles ist jedoch das Einzelne die elementarste Vereinigung von Stoff und Form, das τόδε τι, das sich gerade soweit der Perzeption entzieht, als die in ihm enthaltene Form an die alle Zweckeinheit in Einzelheiten auflösende Materie gebunden ist, denn die Materie steht als formfremdes Gebilde ausserhalb des Perzeptionsprozesses. Demnach ist das „Einzelne" im Sinne des Aristoteles und des Gersonides weder reine Sinnlichkeit noch reines Denken, sondern als Substrat der Empfindung beides zugleich. Und genau so verhält es sich mit dem aristotelischen obersten Zweckbegriffe: auch er setzt sich aus Stoff und Form zusammen mit dem Unterschiede, dass bei dem Einzelnen der Nachdruck auf dem Stoffe liegt, bei der obersten Zweckinstanz auf der Form, aber isoliert tritt keiner dieser Begriffe auf. Wie wenig übrigens der Begriff der obersten Form ohne den Begriff des Einzelnen zu denken ist, geht schon aus der Ueberlegung hervor, dass die oberste Form, aus der alle Werte abströmen, und zu der sie hinstreben, ohne den Begriff des Einzelnen als des spezifischen Verteilungsprinzips für die Wertfolge gar nicht zu denken ist. Ebenso verhält es sich mit der Zeit, über welche die oberste Form nach der Meinung des Gersonides erhaben sein soll, um dadurch der „Veränderung" zu entgehen. Auch hier kann die sogenannte Emanation ohne die Anwendung der Sukzession nicht begriffen werden. Ist doch das Prius der obersten Form keineswegs mit dem logischen Apriori der obersten Grundsetzungen als der Zeiterzeuger identisch; denn ohne Logik der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft gibt es keine Logik des Zwecks, wohl aber ist das Umgekehrte der Fall. An den gleichen logischen Gebrechen kranken auch die übrigen Lösungsversuche des Gersonides. So wenn Gersonides meint, dass die Kenntnis Gottes von den Sublunarien insofern a priori wäre, als die in ihnen enthaltene Ordnung direkt aus Gott stamme, oder wenn Gott die Sublunarien nach ihrer Einheit und nicht nach ihrer Vielheit kennt. All dies sind Versuche des scholastischen Denkens, von den Antinomien der Ontologie sich dialektisch zu befreien, ohne die widerspruchsvolle Grundlage spekulativer Metaphysik verlassen zu wollen. — Und dennoch bildet die Stellung des Gersonides zur Frage des göttlichen Einzelwissens einen nicht zu verkennenden Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern. Für Gersonides bedeutet das Einzelne die Suprematie der Materie, der göttliche Nus die Suprematie der Form. Wird nun vom göttlichen Nus auch das Einzelne, also das Materielle, umschlosssn, so bedeutet dies zweifellos entweder eine restlose Materialisierung des Zweckes oder eine restlose Ethisierung der Materie — beides also die Annahme einer pantheistischen Identität.

nämlich untersuchen, so finden wir, dass sich in jenem konditionalen Syllogismus der Nachsatz nicht aus dem Vordersatz ergibt. Aus unserer Annahme ergibt sich nämlich nicht, dass die Kenntnis Gottes von der intelligibelen Ordnung in bezug auf die Substanzen und Akzidenzien der Sublunarien eine derartige ist, bei welcher Gott durch die Sublunarien seine Vollendung erhält, erwirbt doch Gott seine Wissenschaft nicht aus den sublunarischen Dingen, wohl aber stützt sich sein Wissen von ihnen auf ihre sublunarische Ordnung, die sich in seiner Seele befindet. Dann aber erhält Gott in diesem Wissen seine Vollendung offenbar nicht durch eine andere Instanz, wohl aber ist es die in der Seele Gottes vorhandene intelligibele Ordnung, die den sublunarischen Dingen ihre Existenz zueignet.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so ist dieses Argument offenbar nicht richtig. — In der vierten Behauptung wird folgendes ausgesprochen: Würde Gott die Sublunarien begreifen, so müsste seine Substanz der Pluralisierung anheimfallen; deshalb schlossen sie, dass Gott von den Sublunarien keine Kenntnis habe, und zwar weder in bezug auf das ihnen Gemeinsame, nämlich ihre Substanzen, noch in bezug auf ihre Individualitäten, nämlich ihre Modalitäten. Indessen zeigt sich bei der Untersuchung, dass sich der Nachsatz nicht aus dem Vordersatz ergibt. Es braucht sich nämlich bei unserer Annahme, dass Gott die Sublunarien kennt, seine Substanz nicht zu pluralisieren, da die Ordnungen aller Einzeldinge eine Einheit bilden, d. h. sie haben eine Seite, durch welche sie eine Einheit bilden, wie wir dies wiederholt in dem Vor-

---

Gerade dieser Konsequenz entgingen aber Aristoteles und Gersonides durch die scharfe Trennung zwischen Form und Stoff, zwischen Geist und Materie. Dabei begnügten sie sich nicht mit der einfachen indifferenten Gegenüberstellung, sondern die Materie wird der Form nachgeordnet, passt sich ihr leicht an. Gewiss ist diese Distinktion nicht konsequent durchgeführt, das war schon in der unzureichenden Musterung der Erkenntnisquellen, die sich ohne Orientierung an dem „Bathos der Wissenschaft" vollzog, begründet. Aber immerhin bleibt es ein erkenntniskritisches Verdienst ihrer Dialektik, dass sie mit allen ihnen zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln die pantheistische Identität zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen Sollen und Sein, verhüten wollten, um mit der Ethik die Natur zu begrenzen und zu beherrschen. [1]) Nach O und Ps.

hergehenden erwähnten, von dieser Seite aus begreift sie Gott, nicht von jener Seite, in welcher sie keine Einheit bilden, das ist nämlich jene Seite, in welcher sie individualisiert und spezialisiert[1]) sind, können sie doch in dieser Hinsicht nur durch eine hylische Kraft begriffen werden; eine derartige Perzeption ist jedoch mangelhaft; denn sie vollzieht sich nicht nach einer bestimmten Methode, sondern nach einer zufälligen, etwas Derartiges kann aber nicht zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Wenn jedoch in bezug auf die göttliche Perzeption der Sublunarien behauptet wird, dass hierdurch seine (sc. die göttliche) Substanz in eine besonders mangelhafte und in eine besonders vollkommene zerfiele, so ist dies nicht richtig, denn der aktive Intellekt ist eine einfache Einheit, ebenso der erworbene Intellekt, obgleich dies die Art der durch ihre Perzeptionsgegenstände[2]) bedingten Pluralität ist. Vollständig soll dies jedoch im fünften Traktate unseres Buches mit Gottes Ratschluss erwiesen werden. — In der fünften Behauptung wird ausgesprochen, dass die Einzeldinge unendlich sind und deshalb von der Erkenntnis nicht umschlossen werden können. Offenbar ergibt sich aus dem, was wir über das Wissen Gottes von den sublunarischen Dingen[3]) annahmen, keine Absurdität. Die intelligibelen Ordnungen der sublunarischen Dinge sind nämlich nicht unendlich, wohl aber unbedingt umschliessbar[4]), so dass in dieser Hinsicht ein Wissen von ihnen nicht unmöglich ist. Was sich jedoch aus dieser Behauptung ergibt, ist dies, dass sie nicht von seiten ihrer Individualitäten erkannt werden, also von seiten ihrer Unendlichkeit. — Die sechste Behauptung spricht aus, dass Gott die entstehenden Dinge unmöglich kennt. Wäre dies nämlich möglich, so würde er sie entweder vor ihrem Auftreten oder nur während ihres Auftretens kennen. Kennt er sie vor ihrem Auftreten, so würde sein Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängen. Bei diesem Sachverhalte würde auch folgendes nicht unmöglich sein:

---

[1]) Zu dem Ausdruck רמז אליו — مشار اليه — נרמז אליו vergleiche die sehr instruktive Bemerkung Steinschneiders, Hebr. Uebers. I, 359, Anm. 744. [2]) So nach O, Ps, R, L; Pm liest בטושנים.

[3]) So nach der richtigen Lesart der Mscr.; R, L lesen: באלו הצדדים.

[4]) So nach O: מוקפים; Ps, Pm: מקיפים, R, L: מוספרים.

Entweder er kennt sie gemäss ihrer Möglichkeitsnatur, dann würde das, was er von den sublunarischen Dingen als sich realisierend kennt, mit dem Möglichen im Widerspruch sein, oder er weiss mit vollkommener Bestimmtheit, welcher der einander widersprechenden Teile sich realisiert, dann bleibt für das ihm (sc. dem realisierenden Teile) entgegengesetzte Mögliche kein Raum. Und nehmen wir an, dass er sie in ihrer Möglichkeitsnatur kennt, so müsste sein Wissen von den Dingen vor ihrem Auftreten bei ihrem Auftreten der Veränderung anheimfallen, bestand doch vor ihrer Entstehung die Möglichkeit, sich zu realisieren oder nicht zu realisieren, nach ihrer Entstehung ist jedoch die Möglichkeit beseitigt. Da nun der Intellekt durch das, was er erkennt, seine Substanz gewinnt, so würde sich hieraus ergeben, dass die Substanz Gottes in einer ständigen Veränderung begriffen ist, was gänzlich absurd ist. Nehmen wir indessen an, dass Gott mit voller Bestimmtheit weiss, welcher der beiden Möglichkeitsfälle Realisation erhält, so wird die Natur des Möglichen beseitigt. Wird jedoch angenommen, dass Gott von den sublunarischen Dingen nur während ihres Auftretens Kenntnis hat, so fände eine ständige Entstehung seines Wissens statt, und seine Substanz würde sich verändern. Da aber all dies absurd ist, so haben sie hieraus gefolgert, dass Gott von den sublunarischen Dingen überhaupt nichts weiss. — Wir behaupten dagegen, aus diesem Argumente ergibt sich keine Absurdität jener Annahme, die wir in bezug auf das Wissen Gottes von den sublunarischen Dingen aufstellten. Da nämlich nach unserer Annahme die sublunarischen Dinge nur von seiten ihrer Ordnung Gegenstand des göttlichen Wissens sind, und Gott auch ihre Möglichkeitsnatur von seiten der menschlichen Freiheit kennt, so ergibt sich hieraus nicht eine einzige jener in dem Argumente erwähnten Absurditäten. Deshalb braucht aber sein Wissen nicht mit dem Nichtsein zusammenzuhängen, da sich doch nach unserer Annahme sein Wissen von den sublunarischen Dingen auf die in seiner Seele befindliche intelligibele Ordnung der sublunarischen Dinge stützt, nicht aber auf die entstehenden Dinge. Ebensowenig ergibt sich hieraus, dass das göttliche Wissen bei der jeweiligen Entstehung sublunarischer Dinge der Veränderung anheimfällt; denn nach

unserer Annahme stützt sich ja sein Wissen nicht auf die sublunarischen Einzeldinge, wohl aber auf ihre in seiner Seele befindliche intelligibele Ordnung, diese Ordnung ist jedoch ständig als identische Einheit in seiner Seele, ohne sich zu verändern.[1]) Auch

---

[1]) Vergleiche hierzu Averroes, Philosophie und Theologie a. a. O. S. 51: وامّا العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة انّ المصنوع يدلّ من جهة الترتيب الذى فى اجزائه اعنى كون صنع بعضها من اجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انّه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانّما حدث عن صانع رتّب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك انّ الانسان اذا نظر الى البيت فادرك انّ الاساس انّما صنع من اجل الحائط وانّ الحائط من اجل السقف تبيّن انّ البيت انّما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هى صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتّصف بها وقتا ما لاكن ليس ينبغى ان يتعمّق فى هذا فيقال ما يقول المتكلّمون انّه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم بانّه يلزم عن هذا يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علما واحدا وهذا مر غير معقول اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا للموجود ولمّا كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوّة وجب ان يكون العلم بالموجودين مختلفا اذ كان وقت وجوده بالقوّة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شى لم يصرّح به الشرع بل الذى صرّح به خلافه وهو انّه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الّا يعلمها ولا حبّة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الّا فى كتاب مبين فينبغى ان يوضع فى الشرع انّه عالم بالشى قبل ان يكون على انّه سيكون وعالم بالشى اذا كان على انّه قد كان

ergibt sich nicht bei unserer Annahme, dass er von den sich realisierenden Möglichkeitsfällen Kenntnis hat, die Beseitigung der Möglichkeitsnatur, weiss er ja nach unserer Annahme nur, welcher Teil von seiten der Ordnung der Dinge Realisation erhält, nicht aber schlechthin (sc. weiss er es), vermutet

---

وعالم بما قد تلف انّه تلف فى وقت تلفه وهذا هو الذى تقتضيه اصول الشرع وانّما كان هذا هكذا لانّ الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المكلّمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الّا انّهم يقولون انّ العلم المتغيّر بتغيّر الموجودات هو محدث ولبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لانّ ما لا ينفكّ عن الحوادث زعموا حادث وقد بيّنّا نحن كذب هذه المقدّمة فاذا الواجب ان تقرّ هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال انّه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فانّ هذه بدعة فى الاسلام وما كان ربّك نسيّا

Dazu vergleiche S. 9/10, wo Averroes seine Theorie von der Homonymie entwickelt, auf die er offenbar in der angeführten Stelle als die wahre Lösung des Wissensproblems hinweist, ferner die Abhandlung über das göttliche Wissen, 128 ff. — Aus den erwähnten Ausführungen erhellt, dass Averroes die Antinomien des göttlichen Wissens, den unmöglichen Ausgleich zwischen dem göttlichen a priori und dem sublunarischen a posteriori genau so scharf erkannt hat wie die von ihm perhorreszierten Mutakallimun. Er ist der Meinung, dass der ewige Charakter des göttlichen Wissens, der sich in der Identität seiner apriorischen Perzeption bekundet, auf alle Fälle festgehalten werden muss. Wie aber ist dies möglich in bezug auf die Partikularia, die doch in ihrer Abhängigkeit von der Materie einem metaphysischen Ressort unterstehen, das sich gänzlich dem Herrschaftsbezirk des göttlichen Nus entzieht? Averroes hilft sich mit dem abgegriffenen Allheilmittel der Homonymie über die Schwierigkeit hinweg. Wie wenig er jedoch selbst von diesem Rettungsversuch entzückt ist, geht schon aus seiner Ermahnung hervor: ليس ينبغى ان يتعمّق فى هذا „aber es ist nicht notwendig, dass man hierbei zu sehr in die Tiefe gehe.“ Wie viel aufrichtiger und konsequenter verfährt doch Gersonides in seiner Preisgabe des göttlichen Wissens von den Partikularien.

er doch, dass er (sc. der Teil) sich von seiten der Willensfreiheit möglicherweise nicht realisiert, das ist also von seiten ihrer Möglichkeit.[1]) – Nach der siebenten Behauptung wird folgendes

[1]) Im Gegensatze zu Averroes lehnt also Gersonides das göttliche Einzelwissen ab. Es ist kein Zweifel, dass Gersonides mit dieser Deduktion den Höhepunkt seiner Dialektik erreicht hat. Bisher wurde stets gegen die aristotelische und gersonidische Teleologie der Vorwurf erhoben, dass ihre Teleologie insofern materialisiert sei, als sie in dem physikalischen Prozesse inkarniert sei. Ohne besondere äussere Einwirkung realisiere die Natur ethische Zwecke. Wiederholt wurde dann darauf hingewiesen, dass bei aller hierdurch bestimmten Suprematie des ethischen Zweckes unbedingt eine Vermischung zwischen Natur und Sittlichkeit auf pantheistischer Grundlage eintreten muss, wenn die ethische Transzendenz in eine physische Immanenz verwandelt wird. Auch haben wir gesehen, dass gerade durch diese kritische Entgleisung der Begriff der „prästabilierten Harmonie" die ethische Funktionskraft des Gottesbegriffes vereitelt. All diese verfehlten Konsequenzen werden nunmehr von Gersonides erkannt und verworfen. Gott kennt nicht die Einzelhandlungen, weil diese auf Willensfreiheit beruhen, von dem menschlichen Willen erst ihre teleologische Bedeutung erhalten. Von Hause aus können also die menschlichen Handlungen nicht als ethische gelten, weil sich auf sie die ethisch-teleologische Funktionskraft der Gottheit nicht erstreckt. Damit ist aber der Gedanke klar ausgesprochen, dass die ethische Teleologie in bezug auf die menschlichen Handlungen nicht instinktiv als Naturkraft wirkt, sondern dass sie die in den Handlungen sich aussprechenden kausalen Prozesse als ethische Relationen umbildet und schaffend neu erzeugt. Jetzt erst hat die ethische Teleologie ihren Reinheitscharakter gewonnen, indem sie die innere Gesetzmässigkeit der Natur ebensowenig in ihrer Integrität antastet, wie diese wiederum gegen die Erfüllung der ethischen Zwecke keinen Widerspruch anmeldet. Zwischen beiden Reichen waltet das Prinzip der absoluten Heterogenität und eben deshalb auch der immanente Ausschluss der Identität. Dabei hat man zu berücksichtigen, dass diese Stabilierung der teleologischen Reinheit keineswegs nur auf einer ethischen Postulatentheorie beruht, wie dies etwa bei Abraham ibn Daud (Em. ram. 96 [123]) der Fall ist, dass sie vielmehr mit der innersten Struktur seines Systems unbedingt zusammenhängt. Gersonides behauptet die Anfangslosigkeit der Materie, damit weist er also vom physikalischen Standpunkte die Usurpationsgelüste der Teleologie ebenso zurück, wie er in der Forderung der sittlichen Freiheit jede unbefugte Einmischung der kausalen Notwendigkeit ablehnt. Hier wie dort ist also Gersonides auf die Reinhaltung der Grenzen zwischen Sollen

ausgesprochen: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so müsste er sie richtig und fehlerlos ordnen, das ist jedoch das Gegenteil von dem, was wir auf Grund sinnlicher Wahrnehmung an den Einzeldingen finden, ich meine, es existiert doch unter ihnen viel Unrecht und Mangel an Ordnung. Lässt sich jedoch erweisen, dass die Ordnung nur den möglichen Dingen gilt, die Möglichkeit jedoch, welche in bezug auf sie angenommen wurde, die richtigste und beste Ordnung ist, so wird jenes Argument hinfällig. Diese Ausführungen gehören zu dem, was wir mit Vollkommenheit in unserem Kommentare zum Buche Hiob erörtert haben[1]); mit Gottes Beschluss wird es auch im vierten Traktate unseres Buches erwiesen werden. — In der achten Behauptung wird ausgesprochen: Hätte Gott von den Einzeldingen Kenntnis, so würde sich hieraus ergeben, dass das Unmögliche möglich wird. Aus dem Wesen der kontinuierlichen Grösse wurde doch erwiesen, dass in allem Teilbaren die Möglichkeit der Teilung insofern verbleibt, als es eine Quantität ist. Wird nun angenommen, dass Gott alle Dinge kennt, so müsste er auch alle Teile kennen, in welche die kontinuierliche Grösse zerlegt werden kann. Mithin muss die kontinuierliche Grösse solche Teile enthalten, die eine weitere Teilung nicht mehr annehmen können, das sind nämlich jene Teile, bei welchen das Wissen Gottes von den Teilen seinen Abschluss erreicht, wäre dies nicht der Fall, so müsste das Wissen Gottes

---

und Sein bedacht. Und dennoch wäre es verfehlt, zu weit gehende Schlüsse an diese Tatsache zu knüpfen. Es ist richtig, dass Gersonides das Reich der menschlichen Freiheit vom Reiche der kausalen Notwendigkeit trennt. Andererseits darf man doch nicht übersehen, dass der Begriff der formalen Zweckmässigkeit für Gersonides materiale Bedeutung gewinnt, denn das Organische ist ihm, gleich Aristoteles, das physikalisch Bedingende. Und da das Organische auf das ethisch Zweckmässige abzielt, so tritt doch wieder das Ethische als das physikalische „An sich" in seine Rechte. — Immerhin bleibt auch trotz dieser dogmatischen Befangenheit das idealistische Verdienst des Gersonides genau so bestehen, wie das aller Denker der Frührenaissance, die eine vollständige Ueberwindung scholastischer Doktrinen nicht ermöglichen konnten. —

[1]) Siehe Traktat IV, Abschnitt 2.

in bezug auf die Teilung[1]) mangelhaft sein. — Wir behaupten

[1]) Vgl. hierzu Alfarâbi, phil. Abhandlungen a. a. O. S. 61: وليس مقدار ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزء والاجسام ليست مركبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتاتى من الاجزاء انتى لا جزء لها تاليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية فى الفراغ والملاء اذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلّق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتّصال لا حيث يتوجّه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية فى انعطافها. Aus diesen Worten erhellt, dass auch von Alfarâbi der Begriff der „unendlichen Teilung" als Grundlage für die physikalische Komposition, die Zeit und die Bewegung angenommen wird. Eine ähnliche Anschauung begegnete uns bei Avicenna (s. Bd. I, S. 133, Anm. 1). Ebenso lehnt Alfarâbi gleich Gersonides die Existenz eines infinitum in actu ab. Da ferner für beide Denker die Zahl nur in Relation zum Gegebenen steht, also streng empirischen Charakters ist, so gibt es für beide Denker weder eine Unendlichkeit der Bewegung noch eine solche des Raumes. Es ist deshalb nur folgerichtig gedacht, wenn Alfarâbi lediglich der Kreisbewegung — offenbar aus metaphysisch-astronomischen Gründen — die Kontinuität zuspricht. Stehen doch der Unendlichkeitscharakter der Zahl und das Gesetz der Kontinuität in einem derartigen korrelativen Verhältnisse, dass der eine Begriff ohne den anderen nicht denkbar ist. Schwierig bleibt aber dann die Frage: Wie können Alfarâbi, Avicenna und Gersonides von einer unendlichen Teilung und Zusammensetzung, von der unendlichen Zeit und Bewegung sprechen, wenn sie die Idealität der Zahl und des Raumes bestreiten? Die Antwort gibt uns die erwähnte Stelle aus Alfarâbis Worten, in welchen er gleich Aristoteles nur die Kreisbewegung als streng kontinuierlich ansieht. Offenbar sind es auch hier nur metaphysisch-astronomische Postulate, die Gott als das πρῶτον κινοῦν mit den Attributen der unendlichen Zeit und der unendlichen Bewegung ausstatten. Da ferner aus der kontinuierlichen Bewegung der Sphären die Mischungsrelationen der unendlichen Einzeldinge hervorgehen, so ist damit auch die psychologische und metaphysische Genese für die unendliche Zusammensetzung und die unendliche Teilung gegeben. Freilich hätte man aus den gleichen Gründen auch zu einer Idealität der Zahl

nun, dass dies nicht richtig ist. Geben wir beispielsweise zu, dass Gott von den einzelnen Körpern die Natur ihrer Teile kennt, so erfolgt hieraus nicht ein Abschluss der Teilung, wohl aber kennt er die Teilung nach ihrer Natur, d. h. er weiss, dass in allem Teilbaren die Möglichkeit der Teilung insofern verbleibt, als es sich um den Träger einer Grösse handelt, er kennt aber nicht den Abschluss der Teilung, sofern ihre Natur ohne Abschluss ist, würde doch eine derartige Erkenntnis nicht Wissen, sondern Irrtum heissen.[1]) Ferner: Wir behaupten gemäss dem, was wir über das göttliche Wissen ausgemacht

---

und des Raumes gelangen müssen. Da aber für Aristoteles Zahl und Raum als die Konstituentien des von der Materie abhängigen Einzeldings, des absoluten Gegensatzes zum göttlichen Nus, in Frage kommen, so musste eine streng durchgeführte Idealisierung dieser Begriffe als ausgeschlossen gelten.

[1]) Die hier vertretene Anschauung von dem unendlichen Fortgange der Teilungsmöglichkeit ist durchaus aristotelisch gedacht. Sie beruht auf dem aristotelischen Gedanken, dass das Unendliche kein Dasein hat, sondern nur ein ewiges Werden bedeutet. (Vergl. Physik, 207 b: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται). Ebenso wird schon von Aristoteles der enge Zusammenhang des Unendlichkeitsproblems mit der Kontinuität betont (vgl. Physik, 200 b: δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν, τὸ δε ἄπειρον ἐμφάινεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ, ferner 263 a: ἡ γὰρ συνεχὴς κίνησις συνεχοῦς ἐστίν, ἐν δὲ τῷ συνεχεῖ ἔνεστι μὲν ἄπειρα ἡμίση, ἀλλ' οὐκ ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει· ferner Metaphysik, α ἔλ., 994: ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες· οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρὶν ἢ εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν. καὶ τὸ γιγνώσκειν οὐκ ἔστιν· τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχειται νοεῖν; οὐ γὰρ ὅμοιον ἐπὶ τῆς γραμμῆς, ἣ κατὰ τὰς διαιρέσεις μὲν οὐχ ἱσταται, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα· διόπερ οὐκ ἀριθμήσει τὰς τομὰς ὁ τὴν ἄπειρον διεξιών· (Vergl. hierzu Görland, Aristoteles und die Mathematik, S. 179, Anm. 3, woselbst gerade diese Stelle trotz der „Verdächtigkeit dieses Buches" besonders in dem in Rede stehenden Problemzusammenhange hervorgehoben wird). Zum Ganzen vergleiche ferner Görland, a. a. O. S. 160 ff., 161, Anm. 2. Ueber die zwei Arten des Unendlichen, das Unendlich-Grosse und -Kleine siehe Physik, 204 a: ἔτι ἄπειρον ἅπαν ἢ κατὰ πρόσθεσιν ἢ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀμφοτέρως· ferner 206 a: καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει, dazu vergleiche wiederum Görland, a. a. O. besonders Anm. 3. Vergl. Israeli, Buch der Elemente, S. 40 ff.

haben, dass er die generelle Natur der kontinuierlichen Grösse als solche kennt, insofern sie eine kontinuierliche Teilung annimmt, nicht aber insofern er jeden einzelnen Quantitätsträger kennt. Wäre dies nämlich der Fall, so müsste sein Wissen in dieser Hinsicht ein mangelhaftes sein, denn dieses (sc. Wissen) pflegt nicht nach dem: Was ist? — zu fragen, ich meine, die Einteilung bezieht sich auf jedes Einzelding nur in seiner Quantität, nicht insofern es beispielsweise aus Holz oder Kupfer ist.[1]) — Nun weisen einige der Späteren bei diesem Argumente darauf hin, dass die Quantität schon deshalb aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt ist, weil nach ihrer übereinstimmenden Meinung Gott die bei der Quantität mögliche Teilung vollständig kennen muss; wäre nämlich auch bei jenen Teilen noch eine Teilung möglich, so würde doch das göttliche Wissen nicht alle Teile umfassen, in welche der Quantitätsträger

---

[1]) Die Bezeichnung des „Unendlichen" durch den Begriff der „Quantität" geht gleichfalls auf Aristoteles zurück (vergl. Physik, 204 a: ἔτι πῶς ἐνδέχεται εἶναί τι αὐτὸ ἄπειρον, εἴπερ μὴ καὶ ἀριθμὸν καὶ μέγεθος, ὧν ἐστι καθ' αὑτὸ πάθος τι τὸ ἄπειρον; dazu vergl. Görland a. a. O. S. 170: „Wie sollen wir aber das Unendliche in einen Bezug bringen zum Dasein? Aristoteles nennt es eine bestimmte Qualität (πάθος τι) an Zahl und Raumgrösse." Die nähere Bestimmung dieser Quantitätsqualität wird, wie Görland ausführt, durch Physik 207 b erbracht: οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται, ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου. — Ueber die Beziehungen zwischen dem Körper- und Grössenbegriff vergl. die noch zu besprechende Stelle aus περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς 316 b: τί οὖν ἔσται λοιπόν; μέγεθος; dazu vergl. Prantl, S. 490: „Nämlich irgend etwas Körperhaftes muss als letzter Bestandteil noch bleiben, weil es sonst weder örtliche Verhältnisse gäbe, noch auch ein Stoff da wäre, an welchem die Form der Berührung oder der Verbindung und Trennung erscheinen könnte", vergl. auch Anm. 15. Niemals hätte aber diese Antinomie entstehen können, wenn als Teilungsgrundlage der Raumgrösse die Kontinuität der infiniten Zahl von Aristoteles verwendet worden wäre; aber gerade der ideale Charakter der Zahl wird von Aristoteles bestritten. Danach kann auch der Begriff der Quantität als solcher im Gegensatze zu der Körperquantität nur ein leeres Abstraktum sein, dem jeder erzeugende Charakter fehlt. Dadurch wird auch der Unendlichkeitscharakter der Teilung nur ein metaphysisches Postulat, das bei aller Restriktion auf das „Quantitative an sich" des wirklich apriorischen Sinnes ermangelt.

zerlegt werden kann. Indessen ist dies offenbar absurd. Wenn wir nämlich auch zugeben, dass Gott alle Dinge kennt, so braucht er deshalb nicht alle Teile zu kennen, in welche der Quantitätsträger zerlegt werden kann, ist dies doch offenbar eine verfehlte Meinung; wenn wir nämlich von „allen Teilen" sprechen, haben wir ja in diesem Satze für eine Sache „Umschliessungen" gesetzt, die gar nicht umschlossen werden kann, denn das Unendliche kann nicht umschlossen werden. Was sich aber in Wirklichkeit hieraus ergibt, ist dies: Er weiss, dass in dem Grössenträger, soweit er teilbar ist, [stets] die Möglichkeit einer weiteren Teilung, soweit er eine Quantität bildet, vorhanden ist. Auf diese Weise hat er (sc. Gott) von der Möglichkeit Kenntnis — gemäss seiner Unendlichkeitsnatur, er kennt aber nicht das Ende eines in seiner Natur begründeten Unendlichen, denn etwas Derartiges ist Irrtum, nicht Wissen. Diese Aporie gleicht jener, die Aristoteles in seinem Buche vom „Entstehen" erwähnt.[1])

---

[1]) Siehe 316 a, ed. Prantl, S. 356, Z. 8 v. u.: ἔχει γὰρ ἀπορίαν, εἰ τις θείη σῶμά τι εἶναι καὶ μέγεθος πάντῃ διαιρετόν, καὶ τοῦτο δυνατόν. τί γὰρ ἔσται ὅπερ τὴν διαίρεσιν διαφεύγει; εἰ γὰρ πάντῃ διαιρετόν, καὶ τοῦτο δυνατόν, κἂν ἅμα εἴη τοῦτο πάντῃ διῃρημένον, καὶ ἐι μὴ ἅμα διῄρηται· κἂν εἰ τοῦτο γένοιτο· οὐδὲν ἂν εἴη ἀδύνατον, οὐκοῦν καὶ κατὰ τὸ μέσον ὡσαύτως. καὶ ὅλως δὲ εἰ πάντῃ πέφυκε διαιρετόν, κἂν διαιρεθῇ, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον γεγονός, ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰς μυρία μυριάκις διῃρημένα ᾖ, οὐδὲν ἀδύνατον· καίτοι ἴσως οὐδεὶς ἂν διέλοι. ἐπεὶ τοίνυν πάντῃ τοιοῦτόν ἐστι τὸ σῶμα, διῃρήσθω. τί οὖν ἔσται λοιπόν; μέγεθος; οὐ γὰρ οἷόν τε· ἔσται γάρ τι οὐ διῃρημένον, ἦν δὲ πάντῃ διαιρετόν. ἀλλὰ μὴν εἰ μηδὲν ἔσται σῶμα μηδὲ μέγεθος, διαίρεσις δ' ἔσται, ἢ ἐκ στιγμῶν ἔσται, καὶ ἀμεγέθη ἐξ ὧν σύγκειται, ἢ οὐδὲν παντάπασιν, ὥστε κἂν γίνοιτο ἐκ μηδενὸς κἂν εἰη συγκείμενον, καὶ τὸ πᾶν δὴ οὐδὲν ἀλλ' ἢ φαινόμενον· ὁμοίως δὲ κἂν ᾖ ἐκ στιγμῶν, οὐκ ἔσται ποσόν. ὁπότε γὰρ ἥπτοντο καὶ ἓν ἦν μέγεθος καὶ ἅμα ἦσαν, οὐδὲν ἐποίουν μεῖζον τὸ πᾶν. διαιρεθέντος γὰρ εἰς δύο καὶ πλείω, οὐδὲν ἔλαττον οὐδὲ μεῖζον τὸ πᾶν τοῦ πρότερον, ὥστε κἂν πᾶσαι συντεθῶσιν, οὐδὲν ποιήσουσι μέγεθος. ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ τι διαιρουμένου οἷον ἔκπρισμα γίνεται τοῦ σώματος, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ μεγέθους σῶμά τι ἀπέρχεται, ὁ αὐτὸς λόγος, ἐκεῖνο πῶς διαιρετόν. εἰ δὲ μὴ σῶμα ἀλλ' εἶδός τι χωριστὸν ἢ πάθος ὃ ἀπῆλθεν, καὶ ἔστι τὸ μέγεθος στιγμαὶ ἢ ἁφαὶ τοδὶ παθοῦσαι,

Was er nämlich dort sagt, soll nur erweisen, dass sich der Körper in unteilbare[1]) Teile zerlegen lässt. Würde nämlich angenommen, dass sich der Körper in seiner Totalität (sc. allseitig) immer weiter teilen lässt, so wäre dies ein möglicher, nicht ein unmöglicher Trugschluss. Wird die Sache jedoch so angenommen, (sc. wie in bezug auf das göttliche Wissen, dass Gott nur von der unendlichen Teilungsmöglichkeit, nicht von den unendlich vielen Einzelteilen Kenntnis hat), so wird ja der Körper in unteilbare Teile zerlegt; wären sie nämlich teilbar, so würde sich der Körper nicht in all die Teile[2]) zerlegen lassen (sc. de facto), in die er nach Annahme (sc. der unendlichen Teilung) tatsächlich zerlegt werden kann (sc. de iure[3])). Wenn es sich aber derartig verhält, so lässt

ἄτοπον ἐκ μὴ μεγεθῶν μέγεθος εἶναι. ἔτι δὲ ποῦ ἔσονται καὶ ἀκίνητοι ἢ κινούμεναι αἱ στιγμαί; ἀφή τε ἀεὶ μία δυοῖν τινῶν, ὡς ὄντος τινὸς παρὰ τὴν ἁφὴν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν στιγμήν. εἰ δή τις θήσεται ὁτιοῦν ἢ ὁπηλικονοῦν σῶμα εἶναι πάντῃ διαιρετόν, πάντα παῦτα συμβαίνει . . . . ὥστ' εἴπερ ἀδύνατον ἐξ ἁφῶν ἢ στιγμῶν εἶναι τὰ μεγέθη, ἀνάγκη εἶναι σώματα ἀδιαίρετα καὶ μεγέθη. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταῦτα θεμένοις οὐχ ἧττον συμβαίνει ἀδύνατον. ἔσκεπται δὲ περὶ αὐτῶν εν ἑτέροις. (Phys. VI, 1 231b und VIII, 8, 262a). Der soweit angeführte Antinomienherd entspringt einzig und allein der psychologischen Formulierung des Unendlichkeitsbegriffs: Das Unendliche soll jenseits aller Gegebenheit liegen, obgleich es selbst als psychisches Faktum eine Gegebenheit bildet. Nur eine Lösung konnte hier befriedigen: Die Verwandlung des οὐκ ὄν in μὴ ὄν, d. h. das Unendliche steht als Urteil jenseits des Daseins, um als Hypothesis des wissenschaftlichen Seins das empirische Sein zu begründen. Die ganze Systemstruktur des Aristoteles schloss jedoch eine derartige funktionale Würdigung des Unendlichkeitsbegriffes aus. Daher konnte der sogenannte regressus und progressus, wie er im Unendlichkeitsbegriff zu tage tritt, nur die ewige Heterogenität zwischen Denken und Sinnlichkeit aufdecken, niemals aber ihre Vereinigung, wie solche in der durch den Ursprungsbegriff des μὴ ὄν bedingten korrelaten Spannung zwischen Denken und Sein zur Entfaltung gelangt.

[1]) So nach den Mscr.; bei R, L fehlt בלתי.

[2]) O, Ps, Pm lesen: מתחלק אל כל מה שאפשר, R, L: אל כל כמה שאפשר.

[3]) Es handelt sich also um die psychologische Inkongruenz zwischen physischer und mathematischer Teilbarkeit, zwischen extensiver und intensiver Grösse, da bei der unendlichen Teilung der physische Teil beseitigt wird.

sich denken, dass sich der Körper in unteilbare Teile zerlegen lässt.

Man darf jedoch die Aporie nicht so lösen wollen, wie der Gelehrte Averroes[1]) den Aristoteles verstand. Diese Lösung ist nicht richtig, zumal ja nach ihm die Aporie — wie wir erweisen werden — bestehen bleibt. Es wird nämlich dortselbst bei der Lösung der Aporie behauptet, dass die unendliche Teilung des Körpers in seiner Totalität nicht unbedingt vereitelt wird, wohl aber ist sie teils möglich, teils

[1]) Averroes, ed. Ven. 1550, S. 156b: Dicamus igitur quod nos non reputamus impossibile ut corpus dividatur secundum totum et in infinitum ex omnibus modis, sed apud nos uno modo est possibile, alio modo impossibile. Modus autem, secundus quem est possibilis, est divisio in potentia, impossibilis vero divisio in actu, quae sit secundum omnia puncta, quae sunt in eo insimul. quoniam, si ita esset, contingeret nescio, quod corpus dissolveretur aut in puncta, aut in nihil, aut contingeret ipsi, quod magnitudines indivisibiles essent puncta: et non contingeret, cum fuerint indivisibiles secundum totum in potentia super omne punctum, ut esset divisibile in actu, sicut existimabant. Non enim contingit, cum omne punctum in corpore est receptibile divisionis insimul, ut corpus dividatur super ea insimul: quamvis indifferenter sit indivisibile super unum quodque eorum: sicut non contigit quod, cum homo est receptibilis omnium scientiarum, ut recipiat eas insimul. quod enim de aliquo divisim, non sequitur ut semper dicatur coniunctim. Et esset possibile ut divideretur magnitudo super omnia puncta insimul, si puncta contangerent se adinicem. quod est impossibile, sicut determinatum est in Sexto. Et ideo videmus quod, cum divisimus magnitudinem super aliquod punctum, quod impossibile est, quod divisio cadat super illud punctum, consequens illud punctum, quod erat possibile, antequam divisio eadem caderet super illud punctum, sicut erat possibile in illo puncto. sed, cum divisio cecidit super primum punctum, statim fuit destructa potestas divisionis in secunda. Cum igitur acceperimus aliud punctum, possibile erit, ut magnitudo dividatur super ipsum, quocunque loco voluerimus, sed, cum magnitudo fuerit divisa super punctum et in aliquo loco, tunc impossibile erit, ut divideretur super secundum punctum in loco, quo voluerimus, cum impossibile est ut dividatur super punctum consequens primum. Et cum declaratum est ex hoc sermone destructio suae demonstrationis super magnitudines esse indivisibiles: et etiam iam declarata est destructio illius opinionis per se. Manifestum est igitur quod, si congregatio est, necesse est, ut segregatio non sit in indivisibilia, neque congregatio ex indivisibilibus: et quod imaginari hoc propter divisionem corporis secundum totum non esset, verum, nisi punctus sequeretur punctum. Vergl. Phys. 222b.

nicht möglich. Was nämlich nach unserer Ansicht möglich ist, das ist die potentielle Teilung, nicht die aktuelle, die sich gleichzeitig auf all ihre einzelnen Punkte erstreckt; denn sonst müsste sich der Körper unbedingt in unteilbare Teile auflösen. Andererseits ergibt sich keine aktuelle Teilung (sc. ad infinitum), sofern sich die unendliche Teilung totaliter über alle Punkte potentiell erstreckt[1]);

---

[1]) Das ist nämlich ein Lösungsversuch des Aristoteles a. a. O., um die gleichzeitige Teilbarkeit bezw. Nichtteilbarkeit des sinnlich wahrnehmbaren Körpers an jedwedem Punkte verständlich zu machen: (S. De gener. 317 a) „τὸ μὲν οὖν ἅπαν σῶμα αἰσθητὸν εἶναι διαιρετὸν καθ' ὁτιοῦν σημεῖον καὶ ἀδιαίρετον οὐδὲν ἄτοπον· τὸ μὲν γὰρ δυνάμει διαιρετόν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ ὑπάρξει. τὸ δ' εἶναι ἅμα πάντῃ διαιρετὸν δυνάμει ἀδύνατον δόξειεν ἂν εἶναι. εἰ γὰρ δυνατόν, κἂν γένοιτο, οὐχ ὥστε εἶναι ἅμα ἄμφω ἐντελεχείᾳ ἀδιαίρετον καὶ διῃρημένον, ἀλλὰ διῃρημένον καθ' ὁτιοῦν σημεῖον. οὐδὲν ἄρα ἔσται λοιπόν, καὶ εἰς ἀσώματον ἐφθαρμένον τὸ σῶμα. καὶ γένοιτο δ' ἂν πάλιν ἤτοι ἐκ στιγμῶν ἢ ὅλως ἐξ οὐδενός. καὶ τοῦτο πῶς δυνατόν; ἀλλὰ μὴν ὅτι γε διαιρεῖται εἰς χωριστὰ καὶ ἀεὶ εἰς ἐλάττω μεγέθη καὶ εἰς ἀπέχοντα καὶ κεχωρισμένα, φανερόν. οὔτε δὴ κατὰ μέρος διαιροῦντι εἴη ἂν ἄπειρος ἡ θρύψις, ὅυτε ἅμα οἷόν τε διαιρεθῆναι, κατὰ πᾶν σημεῖον (οὐ γὰρ δυνατὸν) ἀλλὰ μέχρι του. ἀνάγκη ἄρα ἄτομα ἐνυπάρχειν μεγέθη ἀόρατα, ἄλλως τε καὶ εἴπερ ἔσται γένεσις καὶ φθορὰ ἡ μὲν διακρίσει ἡ δὲ συγκρίσει." Soweit reichen die Ausführungen des Aristoteles, um die Möglichkeit der unteilbaren Teile zu erweisen: Potentiell ist die Teilung unendlich, aktuell findet sie ihre Grenze an den unsichtbaren Atomen (vergl. Prantl, Anm. 16). Wie wenig jedoch Aristoteles mit der Zurückführung der Aporie auf das Gegensatzpaar von Aktus und Potenz einverstanden ist, geht aus seinen folgenden Betrachtungen hervor: ὁ μὲν οὖν ἀναγκάζειν δοκῶν λόγος εἶναι μεγέθη ἄτομα οὗτος ἐστίν· ὅτι δὲ λανθάνει παραλογιζόμενος, καὶ ᾗ λανθάνει, λέγωμεν. ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστι στιγμὴ στιγμῆς ἐχομένη, τὸ πάντῃ εἶναι διαιρετὸν ἔστι μὲν ὡς ὑπάρχει τοῖς μεγέθεσιν, ἔστι δ' ὡς οὔ. δοκεῖ δ' ὅταν τοῦτο τεθῇ, καὶ ὁπῃοῦν, καὶ πάντῃ στιγμὴν εἶναι, ὥστ' ἀναγκαῖον εἶναι διαιρεθῆναι τὸ μέγεθος εἰς μηδέν· πάντῃ γὰρ εἶναι στιγμήν· ὥστε ἢ ἐξ ἀφῶν ἢ ἐκ στιγμῶν εἶναι. τὸ δ' ἔστιν ὡς ὑπάρχει πάντῃ, ὅτι μία ὁπῃοῦν ἐστί, καὶ πᾶσαι ὡς ἑκάστη· πλείους δὲ μιᾶς οὐκ εἰσίν, ἐφεξῆς γὰρ οὐκ εἰσίν· ὥστ' οὐ πάντῃ (εἰ γὰρ κατὰ μέσον διαιρετόν, καὶ κατ' ἐχομένην στιγμὴν ἔσται διαιρετόν. οὐ γὰρ

dies ist auch dann nicht der Fall, wenn alle Punkte der einzelnen Körper an der gleichen Schnittfläche von der Teilung betroffen werden, sodass sie alle die Teilung gleichzeitig empfangen, bezw. die Teilung des Körpers sich gleichzeitig auf sie erstreckt; ja selbst wenn jeder einzelne seiner Punkte an der

---

ἐστιν ἐχόμενον σημεῖον σημείου ἢ στιγμὴ στιγμῆς). οὕτω δ' ἔστι διαίρεσις ἢ σύνθεσις. ὥστ' ἔστι καὶ διάκρισις καὶ σύγκρισις, ἀλλ' οὔτ' εἰς ἄτομα καὶ ἐξ ἀτόμων (πολλὰ γὰρ τὰ ἀδύνατα) οὔτε οὕτως ὥστε πάντῃ διαίρεσιν γενέσθαι (εἰ γὰρ ἦν ἐχομένη στιγμὴ στιγμῆς, τοῦτ' ἂν ἦν), ἀλλ' εἰς μικρὰ καὶ ἐλάττω ἐστί, καὶ σύγκρισις ἐξ ἐλαττόντων. Die Lösung des Aristoteles geht also dahin, dass es keine unendlich kleinen Teile, wohl aber eine unendlich kleine Teilung gibt, wie solche in dem Prozesscharakter der Funktion hervortritt. Dieser Auffassung schliesst sich auch Gersonides an, wenn er das göttliche Wissen nur auf die Funktion der unendlichen Teilung, nicht aber auf die einzelnen Teile sich erstrecken lässt. Auch die Distinktion zwischen Teilung der Quantität und Teilung des Körpers ist von der erwähnten Auffassung bestimmt. Damit ist auch ein Ausgleich zwischen dem potentiell und aktuell unendlich Kleinen insofern geschaffen, als in dem Prozess der Teilung das Potentielle auf dem Wege der unendlichen Annäherung aktualisiert werden kann. Wird jedoch die Annäherung in die adäquate Verwirklichung noetisch hinausgeführt, so gelangen wir zur Funktionskraft des göttlichen Wissens. Da aber Averroes auf die Verwandlung der Teilungsgegenstände in den Teilungsprozess nicht reflektiert, so bleibt ihm die Vereinigung zwischen aktueller und potentieller Teilung ein unlösbares Problem. Er begründet die ewige Heterogenität zwischen beiden Instanzen mit der Spekulation, dass die einmal vollzogene Aktualisierung potentieller Relationen den unendlich weiten Spielraum der Potenz aufhebt; das ist zweifellos richtig, so gewiss jede Verwirklichung einer Denkkategorie, d. h. ihre Restriktion auf die Sinnlichkeit, eine Determination bildet. Nur hat er dabei übersehen, dass auch die Determination dank des Unendlichkeitscharakters des Sinnlichen eine unendliche ist, weshalb auch in unserem Falle die einmal eingetretene Verwirklichung potentieller Energien keineswegs etwas Abgeschlossenes ist. Vielmehr kann diese Verwirklichung immer mehr determiniert werden, zumal da auch in der einmaligen Verwirklichung ein Unendlichkeitsprozess zutage tritt. Dass freilich für eine derartige Ueberlegung der sinnliche wahrnehmbare Punkt keine letzte Gegebenheit bilden darf, ist klar. Gersonides setzt deshalb mit Recht an die Stelle des sinnlich wahrnehmbaren Körperpunktes den rein quantitativen Punkt, der eine weitere Teilung zulässt.

gleichen Grenze geteilt wird [ergibt sich nicht die gleichzeitige aktuelle Teilbarkeit], so wenig wie wir von einem Menschen, der alle Wissenschaften[1]) in sich aufnimmt, zu sagen brauchen, dass er sie gleichzeitig rezipiert. Was nämlich in bezug auf das Einfache richtig ist, das braucht noch nicht vom Zusammengesetzten zu gelten, wie dies im Buche der „Sophistischen Widerlegungen" behauptet wird. Dieses Sophisma passt gerade auf unsere Stelle. Indessen könnten alle Punkte gleichzeitig geteilt werden, wenn ein Punkt den anderen berühren würde. Nun wurde aber im sechsten Buche der Physik[2]) angeführt, dass sich nicht Punkt an Punkt reiht, woraus sich folgendes ergibt: Teilen wir die Grösse an einem bestimmten Punkte, so kann der sich anschliessende Punkt von dieser Teilung[3]) nicht betroffen werden. Dies wäre freilich vor der tatsächlichen Teilung eines anderen Punktes ebenso leicht möglich gewesen, wie die an dem bestimmten Punkte tatsächlich vollzogene Teilung. Sobald aber einmal die erste Teilung stattgefunden hat, entfällt für den sich anschliessenden Punkt die Möglichkeit der Teilung. Greifen wir also einen bestimmten Punkt heraus, so können wir in ihm die Grösse an jeder beliebigen Stelle teilen. Haben wir aber einmal die Grösse an einer bestimmten Stelle geteilt, so können wir sie nicht mehr in einem zweiten Punkte an einer beliebigen Stelle teilen, da wir doch den jenem Punkte sich anreihenden Punkt nicht teilen können.[4]) Dass jedoch diese Lösung nicht stimmt, leuchtet ein, ist

---

[1]) So nach O, Pm, R, L. Ps. liest: תנמצאות, eine Version, die mit Rücksicht auf die angeführte averroistische Vorlage: homo est receptibilis omnium scientiarum durchaus unannehmbar ist. — Die von Gersonides erwähnte Bezugnahme auf eine Stelle aus den Sophistischen Widerlegungen, cap. 4, cap. 31 (ed. Poste, S. 84: Οὐδ ἡ ἐπιστήμη ἐν τῷ εἰδει, οἷον εἰ ἔστιν ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη, ὅπερ τὸ κοινόν.) findet sich nicht in der Venediger Ausgabe.

[2]) S. Physik, 231b (ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐφεξῆς ἔσται στιγμὴ στιγμῆς ἢ τὸ νῦν τοῦ νῦν), vergleiche auch Görland a. a. O. S. 27 und die in Anm. 1 zitierten Belege.

[3]) So nach O und Ps. Pm, R, L lesen: שאי אפשר שיפול החלק על נקודת אידת כמו שתהיה אפשר בנקודת אשר נפל עליה החלק [R, L: תנחלק].

[4]) So nach O; alle anderen Lesarten sind teils in der ersten Satzhälfte (R, L, Pm), teils in der zweiten (Ps) ungenau.

es doch von seiten der Quantitätsnatur (sc. als Abstraktum) nicht unmöglich, dass sich die Teilung auf all ihre Punkte erstreckt, d. h. dass die Teilung des Punktes auch dann möglich ist, wenn sie den sich anschliessenden Punkt betrifft. Wenn dies jedoch nicht möglich ist, so gilt dies nur für den Körper und zwar von seiten seiner körperhaften Natur, denn von dieser Seite aus muss die Teilung an einem bestimmten[1]) Masse aufhören, kann sie doch keine geringere Grösse annehmen, als die Form des betreffenden Körpers es zulässt, wie dies in der Physik erwiesen wurde.[2]) Dass aber die Aporie gleichwohl nach ihm bestehen bleibt (sc. trotz der Fiktion eines Unterschiedes zwischen Quantität und Körper) ist klar: Was ist denn der Unterschied zwischen den jeweiligen zwei[3]) (sc. rein quantitativ nebeneinanderliegenden) Punkten und den übrigen unzähligen, die potentiell nach unserer Annahme im Körper sind? Da nämlich der Körper unteilbar ist, so sind auch seine Teile, aus welchen er sich zusammensetzt, unteilbar; gleichwohl aber existieren sie in ihm [auch] potentiell (sc. also müssten die Körperpunkte ebenso teilbar sein wie die Quantitätspunkte, da ja auch bei diesen nur von einer potentiellen Teilung gesprochen werden darf; also ist der Unterschied zwischen Quantität und Körpergrösse hinfällig), sodass ihn unsere für die Lösung der Aporie vertretene Meinung, es sei nur keine Teilung in actu möglich, aus der Antinomie nicht befreien kann. — Wenn wir jedoch von einer Lösung der Aporie sprachen, so galt dies nur insofern, als wir die mögliche Teilung im Auge hatten; wenn diese also als wirklich angenommen wird[4]), so ergibt sich aus dieser Annahme insofern keine Absurdität, als man nur das Mögliche als wirklich annimmt. Wird jedoch das Unmögliche als wirklich

---

[1]) O, Ps, Pm lesen richtig: מוגבל, R, L: מוקבל.

[2]) Physik 209 a, 258 b, de gen. et corr. 316 b, dazu Görland, a. a. O. S. 16 ff.

[3]) So nach O: שבין כל שתי הנקודות.

[4]) So nach O; alle anderen Lesarten sind mehr oder weniger unbrauchbar. — Zur Sache selbst siehe de gen. et corr. 317 a: „Nämlich falls es in der Tat möglich wäre, so könnte es auch einmal wirklich geschehen".

angenommen, so ergibt sich hieraus eine Absurdität.[1]) Wir werden nun erweisen, wie nach dieser (sc. des Averroes) Meinung angenommen wird, dass das Wirkliche aus dem Nichtmöglichen entsteht. Das erhellt nämlich aus folgendem: Wenn sich auch nach unserer Annahme die kontinuierliche Grösse in alles Mögliche teilen lässt — wie dies an den betreffenden Stellen erwiesen wurde — so kann sie sich doch nicht in Unmögliches[2]) teilen lassen; nehmen wir aber an, dass sich der Körper in alle möglichen Teile in actu zerlegen lässt, so nehmen wir an, dass das Nichtmögliche wirklich wird, denn der Körper kann doch nur in teilbare Dinge zerlegt werden. Der Grund des Irrtums, der sich hier einschlich, beruht darauf, dass man das Mögliche gleichzeitig als wirklich und verschwindend (sc. als Mögliches) annahm, während es dank seines Wesens weder umfasst (sc. als existierend gedacht), noch zum Verschwinden gebracht werden kann. Durch diese Lösung werden auch die von uns erwähnten Zweifel erledigt, die die Späteren in bezug auf die Teilung der kontinuierlichen Grösse mit Rücksicht auf das göttliche Wissen hatten. Aus unserer Annahme nämlich, dass Gott von der Teilung der kontinuierlichen Grösse vollendete Kenntnis hat, folgt nicht, dass mit Rücksicht auf das göttliche Wissen die Teilung der unteilbaren Dinge aufhört, wohl aber, dass er von dieser Teilung die ihrer Natur entsprechende Kenntnis hat, dass sich also die Teilbarkeit der kontinuierlichen Grösse nur auf die mögliche Teilung erstreckt, nicht darauf, dass er den Abschluss der Teilung kennt, da sie nach ihrer Natur keinen Abschluss hat. In derselben Weise nun, in der die Teilung des Kontinuierlichen Gegenstand der Aporie ist, kann man sich auch zum Zahlenproblem[3]) stellen; man kann doch sagen, es existiert eine Zahl,

[1]) So nach O, Ps.

[2]) Nach O und Ps.

[3]) Die Verbindung der unendlichen Vergrösserung mit der unendlichen Verkleinerung geht gleichfalls auf Aristoteles, de gen. et corr. 327 a zurück, wo die σύγχρισις als die Umkehrung der διάκρισις angesehen wird. Immerhin erhält hier auch die Zahl als Vergrösserungsprozess eine idealistische Wendung, wenn sie nur nicht ihren Ausgang von einer empirisch gegebenen Einheit, der Zwei resp. der Drei, nehmen würde (S. Bd. I, S. 170). Hätte freilich Gersoni-

die nicht vergrössert werden kann, und von dieser Zahl hat Gott Kenntnis. Die Zahl lässt nämlich nur eine mögliche Vergrösserung (sc. ad infinitum) zu. Nehmen wir nun an, Gott kennt in Vollkommenheit alle Hinzufügungen, oder das Mögliche existiert in ihnen in actu, so gäbe es doch eine Zahl, die nicht vergrössert werden kann, was absurd ist. Der Grund dieses Irrtums besteht darin, dass wir etwas als existierend annahmen, was nicht als möglich angenommen wurde. Nun darf nur solches als Wissen bezeichnet werden, was der Natur des erkannten Gegenstandes gemäss ist, nicht aber derartiges, was der Natur dieses Gegenstandes zuwider ist; denn dies muss weit eher Torheit und Irrtum als Wissen genannt werden.

Auch darf uns nicht verborgen bleiben, dass die von uns erwähnte Lösung, die Averroes gegenüber Aristoteles für angebracht hielt, noch von einer anderen als der von uns erwähnten Seite aus dem Irrtume verfällt. Wenn er nämlich annimmt, dass der Körper in jeden der in ihm potentiell vorhandenen zahllosen Punkte wirklich geteilt werden kann, so ist das offenbar absurd. Da nämlich in dem endlichen Körper unendlich viele Grenzen potentiell vorhanden sind, diese Grenzen jedoch nach den Klarlegungen im 6. Buche der Physik [1]) nicht miteinander zusammenhängen, so muss doch zwischen je zwei Grenzen ein bestimmtes Mass (sc. an Zwischenraum) sein. Da aber jene (sc.

---

des die unendliche Vergrösserung in ein korrelatives Verhältnis zur unendlichen Verkleinerung gesetzt, in beiden Funktionen also nur einen einzigen Denkakt erblickt, so müsste er allerdings als Vertreter des reinen Idealismus angesprochen werden. An eine solche Korrelation denkt jedoch Gersonides um so weniger, als er beide Operationen für völlig getrennte Prozesse erachtet, die miteinander verglichen und verknüpft, aber nicht vereinigt werden können. Vergl. Metaphysik 1020 a.

[1]) Siehe Physik, 231 b: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐφεξῆς ἔσται στιγμὴ στιγμῆς ἢ τὸ νῦν τοῦ νῦν, ὥστ' ἐκ τούτων εἶναι τὸ μῆκος ἢ τὸν χρόνον· ἐφεξῆς μὲν γάρ ἐστιν ὧν μηθέν ἐστι μεταξὺ συγγενές, στιγμῶν δ' ἀεὶ τὸ μεταξὺ γραμμὴ καὶ τῶν νῦν χρόνος ferner 234 a: πᾶν γὰρ τὸ συνεχὲς τοιοῦτον ὥστ' εἶναί τι συνώνυμον μεταξὺ τῶν περάτων; ferner: de coelo, 272 a. Vergl. auch Görland, a. a. O. S. 47, 122.

die Grenzen) nach Annahme unendlich sind, so müssen auch die Räume zwischen je zwei ihrer Grenzen an Zahl unendlich sein. Da nämlich erwiesen ist, dass bei jedem beliebigen Masse, so es in unendlicher Zahl immer wieder verdoppelt wird, aus der Verdoppelung ein unendliches Mass entsteht, so ergibt sich offenbar, dass der endliche Körper unendlich ist, was augenscheinlich absurd ist. Wenn es sich aber so verhält, so kann es offenbar keine zahllosen Grenzflächen des Kontinuierlichen geben, weder potentiell noch aktuell.[1]) Was jedoch die unabschliessbare Teilung des Kontinuierlichen betrifft, so handelt es sich nur um die aktuelle Teilung, nicht um die Anzahl der Teile, denn die Zahl der Teile, die für eine mögliche Teilung in Betracht kommt, ist stets begrenzt, nur kann diese Zahl so weit als möglich erweitert werden und zwar ständig.[2]) Z. B. stellen wir uns vor, sie (sc. die Zahl) wird in zwei Teile zerlegt, so kann jeder von ihnen wiederum in zwei Teile zerlegt werden, so dass es also vier Teile gibt, dann kann wieder jeder einzelne in zwei Teile zerlegt werden, so dass acht Teile herauskommen, und so kann die Zahl der Teile ständig beliebig weit vergrössert werden, obgleich sie stets an Zahl beschränkt bleiben; auf diese Weise lässt es sich vorstellen, dass die Unendlichkeit der Teilung mit der unendlichen Vergrösserung der Zahl iden-

---

[1]) Man könnte hier die Frage erheben, weshalb Gersonides erst der Reflexion auf die eventuellen unendlichen Zwischenräume bedarf, da doch auch die bei der unendlichen Körperteilung bedingte Unendlichkeit der Punkte auf die gleiche Absurdität hinweist, dass der endliche Körper unendlich viele Raumrelationen einschliesst. Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass der Punkt für Aristoteles keinen „Genosscharakter der Raumgrösse" bildet. Er ist reine θέσις und nur „in der θέσις liegt der Beziehungspunkt von Raumgrösse und Punkt" (siehe Görland, S. 97).

[2]) Gersonides macht also auch hier (v. S. 173, Anm. 1) einen strengen Unterschied zwischen der unendlichen Funktion der Teilung und der aus der Teilung resultierenden Anzahl der Teile, die immer eine beschränkte bleibt. Diese Heterogenität zwischen Funktion und Funktionserzeugnis lässt sich nur daraus erklären, dass der „Teil" als solcher stets etwas körperhaft Geschlossenes ist (vergl. Görland, S. 47ff.), weil das Unendliche kein Dasein hat. Dass freilich auch das Körperhafte keine letzte Einheit bildet, ist eine Erkenntnis, die jenseits sensualistischer Befangenheit liegt.

tisch ist[1]): Wie also die Zahl weder potentiell noch aktuell

---

[1]) Die Identität zwischen der kontinuierlichen Verkleinerung und Vergrösserung geht in gewissem Sinne schon auf Aristoteles zurück. Wenigstens lässt eine Stelle aus Metaphysik 1082b diese Auffassung insofern zu, als Aristoteles die Einheitsbildung sowohl nach „Teilungen" (κατὰ μερίδας) als auch nach „Zusetzungen" (κατὰ πρόσθεσιν) für zulässig erklärt (s. Görland, a. a. O. S. 104). Auch die von uns gewürdigte Tatsache, dass nach Aristoteles, de gen. 317a, die διάκρισις die gleiche erkenntnistheoretische Bedeutung wie die σύγκρισις zeigt, kann als Beleg für die fragliche Identität verwertet werden. Es liegt dieser Auffassung der erkenntniskritische Standpunkt zu grunde, der sich als das Grundprinzip der Kontinuität konstituiert: Ohne Vereinigung keine Sonderung, ohne Sonderung keine Vereinigung (vergl. Cohen, Logik, S. 60ff.). Die gleiche Reziprozität begegnet uns in dem Verhältnis zwischen Addition und Subtraktion (vergl. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 136ff., ferner S. 152: „D. h. die Division ist gegeben mit eben jenem Verhältnis von Vielheit und Einheit, welches nur in anderer Wendung die Multiplikation zum Ausdruck brachte. Und zwar zeigt sich sofort die Division als der direktere Ausdruck dieses Verhältnisses."). Wenn aber nach Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis, S. 132, die Multiplikation und Division „als Umkehrung der Addition und Subtraktion auftreten", so ist das wohl psychologisch, aber nicht erkenntniskritisch richtig. (Vergl. auch Natorp, a. a. O. S. 151). Der gleiche psychologische Standpunkt wird von Lipps in dem auch von Natorp zitierten Satze vertreten: „Diese Zahlen sind weder aus der Reihe der ganzen Zahlen ableitbar noch auf sie reduzierbar. Sie beruhen vielmehr auf der ständig sich wiederholenden Entfaltung der Einheit zu der in ihr hervortretenden und mit ihr äquivalenten Vielheit." Und weshalb sollten sie nicht auch auf dem sich ständig vollziehenden Zusammenschlusse der Vielheit zu der ihr entsprechenden Einheit beruhen? Man sieht also auch hier, dass nur durch den Begriff der unendlichen Korrelation das richtige Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit gewonnen werden kann. Ein derartiger Begriff entsteht freilich nicht wie bei den Sensualisten auf dem Wege abstraktiver Psychologie; vielmehr kann er nur als Hypothesis der Zahl durch seinen konstitutiven Geltungswert für die Mathematik ermittelt und begründet werden. Daher gibt es für den Begriff dieser Einheitsaufgabe kein Halt vor dem Unendlichen wie bei Aristoteles und Gersonides, dies um so weniger, als er gerade seinen Ursprung im unendlichen Urteile hat, um dem Endlichen als dem letzten Ziele der unendlichen Einheit seine logische Verifikation zu verleihen.

ins Unendliche hinein vergrössert werden kann, so verhält es sich auch mit der Teilung des Kontinuierlichen. Dass jedoch die Zahl auch potentiell nicht ins Unendliche hinein vergrössert wird, erhellt aus zwei Prämissen. Erstens: Jede Zahl ist deshalb endlich, weil sie entweder ein Doppeltes oder ein Diskretes ist, jedes einzelne aber von diesen ist endlich.[1]) Zweitens: Die Zahl hat nicht die Fähigkeit, sich

Wie weit jedoch Lipps von dieser Auffassung bei aller scheinbaren effektiven Uebereinstimmung seiner Theorie mit der transzendentalen entfernt ist, geht aus seinem Hinweise auf die Entwickelung der Organismen hervor, als ob eine derartige prinzipielle Frage erst aus der Biologie ihre Beglaubigung erhalten müsste. Es scheint jedoch in dieser Bezugnahme auf die Biologie System zu walten. Beruht doch auch die ganze Psychologie des Aristoteles und seiner Schule auf biologischen Grundlagen; wo aber die Logik der Biologie überantwortet wird, also der auf dem Wege empirischer Beobachtung gewonnene aposteriorische Begriff der durch freie Setzung geforderten apriorischen Idee, da muss die Unendlichkeit dem Endlichen weichen. Daher können wir es verstehen, dass bei Aristoteles und Gersonides die Identität der Einheitsbildung im Teilen und Zusetzen zum Ausschluss der unendlichen Kontinuität der Zahl führt. Ist doch auch dem scharfsinnigsten Psychologen selbst bei der gewissenhaftesten Beobachtung der empirischen Fakta der logische Vollwert der Idee noch niemals erschlossen worden. — Ueber die Gleichsetzung des Zählens nach „Zusetzung" und „Teilung" siehe auch Metaphys. 1080a, 1082b, dazu Görland, S. 114.

[1]) Der diskrete Charakter der Zahl ergibt sich für Aristoteles schon aus der Tatsache, dass das Fundament der Zahl in dem τόδε τι zu erblicken ist. Ihr gegenüber ist die Raumgrösse ein Continuum. Vergl. hierzu die von Görland, S. 107 und 108 zitierten Belege aus Metaphys. 1052b, 1057a, 1086a, Physik, 219b. Besonders wichtig scheint uns jedoch Physik III, 7, 207b, zu sein: εὐλόγως δὲ καὶ τὸ ἐν μὲν τῷ ἀριθμῷ εἶναι ἐπὶ τὸ ἐλάχιστον πέρας, ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ παντὸς ὑπερβάλλειν πλήθους . . . ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι· ἄπειροι γὰρ αἱ διχοτομίαι τοῦ μεγέθους. ὥστε δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὡρισμένου πλήθους . . . Dazu vergleiche Prantl, S. 492ff., bes. Anm. 26: „Dem Aristoteles ist eben die individuelle Einheit das eigentlich Existierende, und diese Einheit hindert einerseits ein Zerfahren des Stoffes in die unbestimmte Weite des Unbegrenzten nach der Richtung eines progressiven Zunehmens, andererseits umfasst und bändigt sie als Ganzes nach der Richtung einer unbeschränkten Teilung." V. Avicenna, Met., S. 186.

durch diese Vergrösserung zu einer unendlich grossen Sache zu erweitern, wohl aber zu einer weit grösseren Zahl als sie war. Unter diesen Umständen kann sich die Zahl durch diese unaufhörliche Vergrösserung offenbar nicht bis ins Unendliche erweitern.[1]) Hieraus erhellt, dass das Kontinuierliche nicht in eine unendliche Zahl von Teilen zerlegt werden kann, woraus wiederum hervorgeht, dass es auch nicht unendlich viele Grenzflächen besitzen kann. Uebrigens haben wir dies ausführlich in unserem Kommentare zum Buche der Physik[2]) klar gelegt. Wenn wir uns jedoch genötigt sehen, auch hier die Absurdität der Annahme zu erweisen, die Averroes für die Lösung der Aporie geltend machte, so geschieht dies aus folgendem Grunde: Wäre es nämlich richtig, dass der Körper unendlich viele Punkte enthält, und dass er in jeden einzelnen von ihnen geteilt werden kann, so würde die Aporie, die sich in bezug auf die Annahme ergab, dass das Mögliche wirklich wird, in ihrem Bestande verharren, das erhellt schon bei geringem Nachdenken. — So ist also erwiesen, dass nach keinem der von uns erwähnten philosophischen Argumente das göttliche Wissen von den sublunarischen Dingen, wie wir es annahmen, beseitigt wird.

Fünfter Abschnitt.

Was jedoch die völlige Klarheit in bezug auf unsere Ausführungen zur Frage des göttlichen Wissens von den sublunarischen Dingen erhöht, ist dies, dass sich nach unserer Annahme jene Absurditäten nicht ergeben, die bei der Annahme des Maimonides g. A. in bezug auf das göttliche Wissen eintreten; das sind nämlich jene fünf Dinge, die sich nach unseren früheren Ausführungen infolge jener (sc. des Maimonides) Annahme über das göttliche Wissen geltend machen, während keines von ihnen in unserem Wissen vorstellbar ist.

---

[1]) Der hier von Gersonides vorgetragene Unterschied zwischen einer potentiell unbegrenzten Zahlsache, und einer unbegrenzten Zahlfunktion deckt sich offenbar mit dem verwandten Unterschiede zwischen Körperquantität und Quantität an sich. Als „daseiende Sache" gibt es auch potentiell keine unendliche Zahl, wohl aber als Zahlfunktion. [2]) S. Hebr. Uebers. S. 118.

In Wahrheit ergibt sich das erste[1]) von ihnen, dass der eine Erkenntnisakt viele der Art nach verschiedene Dinge einander anähnelt und ausgleicht (sc. in dem göttlichen Wissen), auch für unser Wissen, da sich auch unser Wissen von vielen Dingen auf deren Einheitsseite hin erstreckt. Wir betrachten nämlich ihre intelligibelen Ordnungen und begreifen sie in dem Sinne, dass die einen die Formen und Vollendungen der anderen (sc. der Ordnungen) sind. Da wir nun das göttliche Wissen von den vielen sublunarischen Dingen in dieser Weise annehmen, ich meine, dass er (sc. Gott) ihre intelligibelen Ordnungen insofern kennt, als sie in ihm geordnet und in ihm miteinander vereinigt sind, so brauchen wir also von dieser Seite aus nicht den Unterschied anzunehmen, den Maimonides g. A. aufgestellt hat. Nach unserer Ansicht jedoch beruht der Unterschied zwischen den beiden Erkenntnisarten auf dem Inhalte dessen, worin die Dinge in ihm eine Einheit bilden; ist doch der Unterschied zwischen der Einheit, die sich in unserem Intellekte realisiert und der Einheit im göttlichen Wissen so gewaltig, dass zwischen ihnen (sc. den beiden Erkenntnisarten) überhaupt kein Verhältnis herrscht, wie dies aus dem Vorhergehenden im ersten[2]) Traktate unseres Buches hervorgeht. — Was jedoch das zweite (sc. der fünf Dinge) betrifft, dass sein Wissen mit dem Nichtsein zusammenhängen würde, so ergibt sich dies nicht aus unserer Annahme über das göttliche Wissen von den sublunarischen Dingen. Wir be-

---

[1]) In diesem Abschnitte gibt Gersonides noch einmal eine kurze Zusammenfassung seiner dialektischen Resultate, die sich durch zwei Gesichtspunkte charakterisieren lassen. In bezug auf das erste der fünf Dinge weist Gersonides darauf hin, dass die von Maimonides der Gottheit vindizierten Attribute auch dem Menschen, allerdings in gradueller Verschiedenheit, zugesprochen werden, weshalb also die auf prinzipieller Verschiedenheit beruhende Homonymie keine Anwendung findet. Auf der anderen Seite macht Maimonides geltend, dass bei aller prinzipiellen Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch der graduelle Unterschied, der zwischen beiden herrscht, eine Identität als ausgeschlossen erscheinen lässt (vergl. S. 110ff.). Dass in gewissem Sinne die Ausführungen des Gersonides auf die des Maimonides hinauslaufen, haben wir bereits S. 142, Anm. 1, festgestellt.

[2]) Vergl. Bd. I, S. 213ff.

haupten doch: Das Wissen, das Gott von den sublunarischen Dingen nach der Seite ihrer in ihm (sc. in Gott) befindlichen Ordnung hat, stützt sich auf ihre intelligibele Ordnung, die in seiner Seele herrscht und zwar ständig herrscht, nicht aber auf die entstehenden Dinge, erwirbt er doch sein Wissen nicht von ihnen, sondern sie erwerben ihre Existenz aus dem Wissen, das er von ihnen hat, d. h. ihre Existenz ist durch ihre intelligibele Ordnung bedingt, die sich in der Seele Gottes befindet. Unter diesen Umständen ergibt sich nicht, dass sein Wissen von dem Nichtsein abhängt, wohl aber von einer Sache, die in konstanter Identität dauernd existiert.[1]) — Was nun das dritte betrifft, dass nämlich das göttliche Wissen das Unendliche als solches umschlösse, so ergibt sich auch dies nicht aus unserer Annahme über das göttliche Wissen; wir behaupten nämlich, dass er sie (sc. die Einzeldinge) von seiten ihrer Einheit kennt, nicht von seiten ihrer Unendlichkeit und ihrer Verschiedenheit, also von seiten ihrer Individualitäten.[2]) — Nach dem vierten, demzufolge sich das göttliche Wissen auf die künftig entstehenden Dinge erstreckt, ergibt sich nicht, dass sich der Gegenstand des Wissens realisiert, wohl aber bleibt die Möglichkeit für das ihm Entgegengesetzte offen. Das ist nun freilich eine Sache, die auch in unserem Wissen stattfindet, wenn wir von den Dingen durch Traum, Zauberei oder Prophetie Kenntnis erhalten. Das Wissen über sie realisiert sich uns dann insofern, als sie in ihm (sc. in Gott) geordnet[3]) sind und den Charakter der Möglichkeit (sc. des Andersseins) dank der Willensfreiheit behalten; von diesem Gesichtspunkte aus wird uns die Mitteilung, damit wir ermessen, was für ein Un-

[1]) Dass diese Argumentation nicht ganz zutreffend ist, haben wir gleichfalls festgestellt (vergl. S. 155, Anm. 1); in der Theorie von dem hypostasierten Aprioricharakter der teleologischen Wertfolge wird nicht nur der Begriff des Einzelnen als des Verteilungsprinzips in der obersten Form vorausgesetzt, sondern es wird auch die physische Existenz des Einzelnen bestritten, da es ja nur durch seine Emanation aus der obersten Form seine Existenz erhält.

[2]) In dieser Argumentation wird also mit Entschiedenheit die Relation der Gottheit zu den durch die Materie bedingten unendlichen Einzeldingen preisgegeben: Gott kennt nur die teleologische Wertfolge der Dinge, nicht aber ihre physikalische Bestimmtheit. — [3]) Nach O.

heil über uns zu kommen bereit ist und den Rat annehmen, der uns vor dem Eintreten des Unheils behüten soll, wie dies alles im vorhergehenden Abschnitte erwiesen wurde [1]). Uebrigens werden wir dies erkennen, sobald wir in den Aussprüchen der Propheten nachlesen, die vor einem derartigen Unheil warnten; gaben sie doch nur, wie sich zeigt, einen Rat, um das Eintreten des Unheils zu verhüten. Ebenso findest du, dass Josef in seiner Traumdeutung dem Pharao nur deshalb einen Rat erteilte, damit die Hungersnot nicht in der Weise eintrete, wie sie nach der im Traume erschlossenen Erkenntnis einzutreten drohte. Das Gleiche findest du in der Deutung Daniels, die er dem Nebukadnezar gab, als dieser davon geträumt hatte, dass er seinen Verstand verlieren und sieben Jahre lang wie ein Tier sein würde; auch ihm wurde der Rat erteilt, sich vor dem Unheile in acht zu nehmen, damit es nicht eintreffe. Da nun Gott nach unserer Annahme die Dinge nur von seiten ihrer Determiniertheit (sc. ihrer teleologischen) kennt, so ist es nicht

[1]) In der Besprechung der vierten Aporie wird also der Kreis des göttlichen Wissens noch mehr verengt. Galt nach der Besprechung der dritten Aporie das göttliche Wissen nur den allgemein teleologisch bestimmten Dingen, nicht den physikalischen Einzeldingen, so wird ihm jetzt auch das Wissen von den ethisch-teleologisch bestimmten Handlungen der Menschen abgesprochen. Daran ändert selbstverständlich auch die Tatsache nichts, dass Gott die Kenntnis der möglichen Handlungen zugesprochen wird. Worin sollte sich dann noch das göttliche Wissen von dem menschlichen unterscheiden? Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Daud aus den Gründen einer ethisch-teleologischen Weltanschauung die gleiche Ansicht vertritt, während Gersonides mehr von metaphysischen Voraussetzungen ausgeht. Auch darauf wurde aufmerksam gemacht, dass Gersonides mit diesen Konsequenzen den Höhepunkt seiner philosophischen Spekulation erreicht hat. Sonach entfällt auch hier die Notwendigkeit, von einer Homonymie des göttlichen Wissens zu sprechen. Immerhin bleibt auch bei dieser Annahme die Schwierigkeit bestehen, dass von einem organischen Zusammenhange zwischen der von Gersonides im Anschluss an Aristoteles behaupteten immanenten formalen Zweckmässigkeit und der ethischen Zweckmässigkeit keine Rede sein kann; müsste doch sonst der biologische Begriff der Entwickelung als gemeinschaftlicher Oberbegriff auch das logische Rüstzeug für die Begründung der Ethik bilden, was ja Gersonides im Hinblick auf die Willensfreiheit gerade vermeiden wollte.

befremdend, wenn sie von seiten der Willensfreiheit den Möglichkeitscharakter behalten. Damit schwindet auch der Zweifel, den die Menschen immer noch in der Form hegen: Wie kann Gott die entstehenden Dinge kennen, obgleich ihr Möglichkeitscharakter bestehen bleibt? In Wahrheit aber vollzieht sich dies (sc. das göttliche Wissen) nach zwei Seiten, nicht nach einer (sc. nach der determinierten und indeterminierten Seite). — Nach dem fünften soll das Wissen Gottes von den entstehenden Dingen keiner Veränderung anheimfallen, so es sich um Dinge handelt, die er (sc. Gott) vor ihrem Eintritt ins Dasein nicht kannte, obgleich doch die Sache sich verändert, mit welcher sein Wissen zusammenhängt, existierte sie doch zuerst in potentia und hierauf in actu[1]). Indessen müsste es sich mit unserem Wissen genau so verhalten, so es sich auf die Dinge von seiten ihrer Determination bezieht. Wenn sich nämlich auch das realisiert, was dem Gegenstande des Wissens entgegengesetzt[2]) ist, so bleibt doch noch jenes Wissen bestehen, das

---

[1]) Nach der Besprechung der fünften Aporie wird Gott dem Odium der Veränderung dadurch entzogen, dass sein Wissen auf die entstehenden Dinge, soweit sie als menschliche Handlungen in Frage kommen, überhaupt nicht Bezug nimmt. Diese Lösung ist freilich sehr billig. Schwierig bleibt aber auch hier die Frage: Wie lässt sich der in den menschlichen Handlungen sich äussernde Kausalnexus, der doch an sich nach der Meinung des Gersonides von der formalen Zweckmässigkeit determiniert ist, mit dem Freiheitsprobleme vereinigen? Gersonides behauptet zwar (S. 153), dass sich diese Art der Materie der ethischen Superiorität leicht unterordne. Spricht sich aber nicht gerade in dieser an die Idee der „prästabilierten Harmonie" anklingenden Theorie der Gedanke aus, dass es weder eine reine Determiniertheit der Materie noch eine volle Indeterminiertheit des Willens gibt? Dass diese Frage freilich erst mit der letzten Tilgung ontologischer Schlacken gelöst werden kann, war selbst noch Kant, dem Vertreter der Postulatentheorie, nicht völlig zum Bewusstsein gekommen (vergl. unsere Schrift: Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion, S. 34). Von Gersonides aber, dem Schüler des Aristoteles und des Averroes, konnte man eine derartige Lösung gewiss nicht erwarten. Seine Idealisierung aristotelischer Theorien trotz aller scholastischen Befangenheit bedeutet allein schon einen ungeheueren Fortschritt, nicht zuletzt auch gegenüber Maimonides.

[2]) O, Ps, Pm lesen: וזה אף על פי שיגיע מקביל, bei R, L fehlt מקביל.

sich auf die Determiniertheit der Dinge bezieht; ich meine nämlich, von dieser Seite aus würde sich alles realisieren, was Gegenstand des Wissens ist, wenn nicht die menschliche Willensfeirheit die Veranlassung dafür wäre, dass sich nicht das realisiert, was sich (sc. dank der allgemeinen Determination) realisieren müsste. Da nun Gott die Dinge von seiten ihrer intelligibelen Ordnung kennt, die sich in seiner Seele befindet, diese Ordnung jedoch dauernd in ein und derselben Hinsicht daselbst verharrt, so kann sich auch sein Wissen durch die Entstehung dieser Dinge nicht verändern; stützt sich doch sein Wissen nicht auf sie (sc. die Dinge), wohl aber auf ihre intelligibele Ordnung, die sich in seiner Seele befindet. Man kann aber nicht sagen: Soweit sich das Wissen Gottes auf den von seiten der Willensfreiheit bedingten Möglichkeitscharakter der Dinge bezieht, fällt es bei deren Entstehung der Veränderung anheim. Wir nehmen ja gar nicht an, dass Gott von den entstehenden Dingen Kenntnis erwirbt, und dass er die Dinge in ihrer Bestimmtheit kennt, wohl aber kennt er sie auf dem Wege der generellen Gemeinschaft, von dieser Seite aus wird jedoch der Möglichkeitscharakter der Dinge, sofern sich das göttliche Wissen ihm widmet, nicht beseitigt, und das ist für den klar, der in unserem Buche nachliest.

Sechster Abschnitt.

Wir müssen nun erweisen, dass die Ansicht, zu welcher die Spekulation gelangt, auch die Ansicht unserer Thora ist. Wir behaupten: Das Dogma der Thora und die Achse, um die sie sich dreht, ist der Möglichkeitscharakter der sublunarischen Dinge. Aus diesem Grunde befiehlt und verbietet sie die Ausübung bestimmter Handlungen. Ebenso ist dies das Dogma sämtlicher Prophetenworte, dass nämlich Gott den Propheten über die möglichen Dinge vor ihrem Eintritt ins Dasein Kunde gibt. So heisst es [Amos III, 7]: „Gott, der Herr, tut nichts, er hätte denn seinen Ratschluss seinen Dienern, den Propheten, offenbart“ [und ebenso ist es das Dogma der Prophetenworte], dass das Unheil nicht einzutreffen braucht, vor welchem sie warnten; so wenn es [Joel II, 13] heisst: „Denn gnädig und barmherzig ist er, langmütig und reich an Huld,

und er bereut das Unheil“ [1]). Da nun ein Zusammenschluss dieser beiden Dogmen (sc. der Determination und Indetermination) nur bei der Annahme möglich ist, dass die sublunarischen Dinge einerseits determiniert sind und zwar als Gegenstände des Wissens, andrerseits indeterminiert sind und zwar als Gegenstände der Möglichkeit, dass sie aber Gott sowohl von seiten ihrer Determination als auch von seiten ihrer Möglichkeit kennt, so ist offenbar die Ansicht unserer Religion über das göttliche Wissen die gleiche, zu welcher die Spekulation gelangt. Ferner lässt sich erweisen, dass auch nach Ansicht der Thora Gott die Einzeldinge nur generell, nicht individuell kennt, das erhellt aus dem Spruche (Ps. XXXIII, 14): „der insgesamt ihr Herz bildet, der Einsicht nimmt von all ihren Taten“, d. h. er bildet insofern insgesamt die Herzen der Menschen und ihre Gedanken, als er alle Ordnungen der Himmelskörper macht, aus welchen jene in ihrer Totalität abströmen. Auf diese Weise „nimmt er auch Einsicht von ihren Werken“, nämlich in ihrer Gesamtheit (sc. generell), nicht dass sein Wissen mit den einzelnen Individuen zusammenhinge.[2]) So hat er (sc. durch die hl. Schrift) ausdrücklich gezeigt, dass sich seine Einsicht von ihren Handlungen nur auf generellem Wege bildet. Ferner ist es auch die Ansicht unserer Schrift, dass sich der Willen Gottes nicht verändert, so heisst es (Maleachi III, 6): „denn ich, der Ewige, habe mich nicht geändert,“ und Bileam spricht in seiner Prophetenzeit (Num. XXIII, 19): „Nicht ein Mensch ist er, dass er lüge, und nicht ein Menschensohn, dass er bereue.“ Uebrigens sprechen einige Propheten davon, dass Gott manches bereue. So heisst es (Ex. XXXII, 14): „Und Gott bereute das Unheil, das er seinem Volke zugedacht hatte. Denn gnädig ... ist er ... und er bereut das Unheil“ (Joel II, 13).[3])

---

[1]) Der Vers wird bei O, Pm, R, L falsch zitiert; richtig bei Ps, wo es freilich statt „ — הוא heissen muss.

[2]) Ps, Pm lesen: שיתהלה, O, R, L: שתכלה, man müsste dann übersetzen: „nicht dass sein Wissen bei jedem Einzeldinge ende“ (sc. sein Wissen wäre sonst ein sukzessives), vergl. jedoch More, III, 20.

[3]) Auch hier ist die Bibelstelle in den Handschriften ungenau wiedergegeben; in den meisten werden die beiden Verse in einen

So wenig nun eine Lösung dieser Aporie bei der Annahme möglich ist, dass Gott die Einzeldinge als solche kennt, so leicht ist sie bei unserer Annahme von der Art des göttlichen Wissens. Mithin muss offenbar von seiten der Thora das Wissen Gottes von den sublunarischen Dingen so angenommen werden, wie es unserer Auffassung entspricht. Dass sich aber diese Aporie nach unserer Annahme von dem göttlichen Wissen in bezug auf die Sublunarien besonders leicht lösen lässt, geht aus folgendem hervor: Das göttliche Wissen trifft doch darüber keine Entscheidung, dass jenes bestimmte Ereignis diesem bestimmten Menschen zuteil wird, sondern es entscheidet über jeden, dessen Ordnung mit jener identisch ist, nach welcher[1]) die Ereignisse determiniert sind, zumal ja sein (sc. das göttliche)[2]) Wissen von dem Möglichkeitscharakter jener Sache nichts anderes besagt, als dass sie sich von seiten der Willensfreiheit nicht realisiert. Nehmen wir jedoch an, dass er die Sache in ihrem individuellen Charakter als solchem kennt, so würde damit die Wandelbarkeit des göttlichen Willens zusammenhängen. Allgemein findet sich bei den Propheten keine Stelle, aus welcher sich ergibt, dass das göttliche Wissen anders sei, als wir es gemäss den Ergebnissen der Spekulation annahmen. Unter diesen Voraussetzungen muss offenbar das Problem (sc. in seiner Lösung) von der Spekulation abhängig sein. Wenn nämlich die Thora in bezug auf manche Dinge anderer Meinung ist als die Spekulation auf Grund dessen, was sich aus deren (sc. der Dinge) einfachem Wortsinn offenbar ergibt, so müssen wir sie bei der Methode, eine Uebereinstimmung mit der Spekulation herbeizuführen, so erklären, dass keine der Thoraintentionen niedergerissen wird, wie dies Maimonides g. A. bei vielen Dingen in seinem bedeutenden More Nebuchim getan hat. Um so weniger dürfen wir gegen die Spekulation polemisieren, als wir finden, dass selbst die Thora dies unterlässt. Ja, Maimonides erzählt im 20. Abschnitte des 3. Teiles seines

---

einzigen zusammengezogen, nur Ps macht eine Ausnahme; aber auch bei ihr wird der zweite Vers verkürzt wiedergegeben.

[1]) Ps, Pm, R, L lesen richtig: המקרים בו, bei O fehlt: בו.

[2]) O, Ps, Pm lesen: ידיעתו, R, L: ידיעתו יתברך.

wichtigen Buches, dass einige Philosophen zu der Meinung[1]) hinneigen, dass das Wissen Gottes mit der Art zusammenhänge und sich in ein und derselben Weise auf alle Individualitäten innerhalb der Art erstrecke; er sagt auch, dass das die Ansicht eines jeden Thoragläubigen in Uebereinstimmung mit dem sei, wohin ihn die Spekulation unbedingt bringe. Demnach stimmt offenbar auch nach seiner Ansicht diese Meinung mit der unserer Thora überein. Es scheint nun, als ob der Gelehrte Abraham ibn Esra[2]) g. A. zu dieser Kategorie gehört, sagt

[1]) So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlt: לאמור; der Text des More in der Tibbon'schen Uebersetzung lautet: ואמנם ההקפה בטה שאין תכלית לו, יש בו סגק ונטה קצת בעלי העיון לאמור שהידיעה נחלת במין ומתפשטת על שאר אישי המין בענין אחד זהו דעת כל בעל תורה כפי מה שיביא אליו הכרח העיון. Ob freilich die Interpretation des Gersonides richtig ist, lässt sich zunächst bezweifeln; Munk weist schon S. 148, Anm. 3 darauf hin, dass die Worte בענין אחד — بمعنى ما — aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Ansichten der Mutakallimun anspielen, nach welchen die Universalien mit den existierenden Einzeldingen korrespondieren. Vgl. auch Guide I, S. 185, Anm. 2, ferner III, S. 136: „Après avoir établi qu'entre toutes les espèces d'animaux l'espèce humaine est seule l'objet des soins particuliers de la Providence, voici ce que j'ai à ajouter: C'est une chose connue qu'il n'existe pas d'espèce en dehors de l'esprit, qu'au contraire l'espèce et les autres universaux sont des choses appartenant à l'entendement, et que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être individuel, ou un ensemble d'individus." Dazu s. auch S. 137, Anm. 1. Bedenkt man jedoch, dass Ibn Esra zweifellos die Ansicht des Gersonides antizipiert hat, lassen doch seine Worte, wie sich sogleich zeigen wird, eine andere Deutung überhaupt nicht zu, so scheint schliesslich die Auffassung des Gersonides zutreffender als die Munks zu sein. Auch sachlich ist die Ansicht Munks nicht zwingend: Handelt es sich nämlich um Universalien, so kommen für ihre Perzeption durch das göttliche Wissen dieselben Schwierigkeiten in Frage, die auch das göttliche Einzelwissen treffen, da doch in den Universalien die Einzeldinge nicht in formaler Einheit enthalten sind, sondern gerade in ihrer Vielheit auf spiritualistischer Grundlage. Damit erledigen sich auch die Einwände Weils a. a. O. S. 130, Anm. 2, der umgekehrt die Stelle aus Ibn Esra nach der Auffassung Munks interpretieren will.

[2]) Die Stelle ist wieder bei R, L korrupt, sie muss nach den Handschriften lauten: שהוא ידע כל חלק על דרך כל לא על דיך חלק. Die Venediger Ausgabe der מקראות גדולות (1548) liest: שהכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק. Auch Nachmanides fasst Ibn Esra so auf, wie ihn Gersonides verstanden hat.

er doch in seinem Kommentare zur Thora: „Die Wahrheit ist, dass er von jedem Teile auf generellem, nicht auf partiellem (sc. individuellem) Wege Kenntnis hat. Uebrigens wird sich in vollkommener Weise die Uebereinstimmung unserer Thora mit den Ergebnissen der Spekulation in bezug auf das göttliche Wissen aus dem ergeben, was der kommende Traktat über die Vorsehung gemäss der Ansicht unserer Thora bringt.

Vierter Traktat.

Erster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr untersuchen, ob sich die göttliche Vorsehung über den Menschen individuell oder generell erstreckt, wie letzteres auch bei den übrigen Arten der Fall ist[1]). Die Ansichten der Früheren über dieses Problem gehen weit auseinander. Da nun jede einzelne der Ansichten manches für sich hat, so müssen wir auf sie unsere Untersuchung richten: Wir werden sowohl die irrigen Stellen in ihren falschen Ansichten blosslegen als auch die wahren Stellen in ihren richtigen Ansichten.

Wir behaupten: Wir fanden, dass die Ansichten jener Philosophen, deren Ausführungen man lesen muss, in drei Gruppen zerfallen: Die erste ist die des Aristoteles[2]), demzufolge sich die Vorsehung über die menschlichen Individuen nur generell erstreckt; die zweite ist jene, die von den meisten unserer Thoragläubigen für richtig befunden wird, dass sich nämlich die Vorsehung über alle menschlichen Individuen von seiten ihrer individuellen Natur erstreckt, weshalb sie für richtig halten, dass Gott so viel Gutes und Böses realisiert, als es ihren (sc.

---

[1]) Die Frage der göttlichen Providenz findet eine ausführliche Besprechung bei Maimonides, More III, 17, die zweifellos dem Gersonides für seine Disposition als Vorlage diente. Zu dem Probleme der Vorsehung vergl. auch Alfarabi, phil. Abh. S. 41, Avicenna, Metaphysik, S. 617, Averroes, Metaphysik, S. 198, 203.

[2]) Joel bemerkt in seiner Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, S. 20, Anm. 3, dass diese Anschauung des Aristoteles auf das ihm unterschobene Buch de mundo, c. 6, 398a zurückgeht. Ueber die Echtheit dieses Buches siehe Brandis, a. a. O. S. 120 ff., Ueberweg-Heinze I, S. 202. Vergl. Guide, III, 116[1] und 135[1].

der Menschen) Handlungen in bezug auf Gerechtigkeit und Recht entspricht, ich meine, er realisiert für die Guten genau so viel Gutes, wie es der Stufe ihrer Frömmigkeit entspricht und den Frevlern so viel an Bösem, wie es der Stufe ihrer Frevelhaftigkeit gemäss ist. Die dritte Ansicht ist die Meinung der grossen Philosophen unter unseren Thoragläubigen, dass sich die göttliche Vorsehung nur auf einige menschliche Individuen erstrecke, nicht auf alle. Offenbar kann es eine vierte Ansicht nicht geben. Die von uns aufgezählten Ansichten richten sich nämlich nach der Anzahl der Glieder, welche die Disjunktion in diesem Probleme trägt; man kann doch folgende Disjunktion formulieren: Entweder gibt es für gar kein menschliches Individuum eine göttliche Vorsehung, oder für alle, oder nur für einen Teil, für den anderen nicht. Wir haben uns aber nicht damit belastet, die Ansichten Epikurs zu erwähnen, sowie die Phantasiegebilde der Asch'ariten- und Mutaziliten-schulen, sind doch diese Ansichten für den Leser unseres Buches offenbar nur schädlich; aus diesem Grunde ist die Untersuchung dieser Ansichten überflüssig und entspricht keinerlei Bedürfnis.[1])

[1]) Im Anschluss an seine Theorie vom göttlichen Wissen behandelt also Gersonides das Problem der Providenz, und wie in der Diskussion des ersten Problems der Gottheit das Wissen von den Partikularien abgesprochen wird, so kann sich auch die göttliche Vorsehung, wie wir vorgreifend referieren wollen, nicht den individuellen Einzelschicksalen an und für sich widmen: Hier wie dort erfreut sich nur die Gattung einer direkten Beziehung zur Gottheit. Die entsprechende umgekehrte Schlussfolge zeigt sich bei Maimonides III, 16: Weil Gott die Einzeldinge kennt, lässt er ihnen auch eine providentielle Fürsorge zuteil werden. Lehrreich ist hierfür die folgende Stelle, auf die Gersonides wiederholt direkt oder indirekt Bezug nimmt:

افتات الفلاسفة على الله تعالى فى علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها ولا لمن تبعهم فى ذلك الراى وساسمعك الشبهات التى اوقعتهم فى ما افتاتوا به وساسمعك ايضا راى شريعتنا فى ذلك ومقاومتنا لهم فى ارائهم السيّئة الشنيعة فى امر علم الله واكثر ما اوقعهم فى ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان وكون بعض

Zweiter Abschnitt.

Nachdem wir nun die Ansichten der Früheren zu diesem Problem erwähnt haben und zwar so, wie sie hierbei nach unserer

---

اشخاص الادميين الفضلا فى حياة رديّة مؤلمة وبعض الاشخاص الشريرين فى حياة طيّبة لذيذة فدعاهم ذلك الى ان قسّموا هذا التقسيم الذى تسمعه الان فقالوا لا يخلو الامر من احد قسمين اما ان يكون الله غير عالم بشى من هذا الاحوال الشخصية وغير مدرك لها او يكون يدركها ويعلمها وهذه قسمة ضرورية ثم قالوا فان كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الامر من احد ثلثة اقسام اما ان ينظمها ويجريها على احسن نظام واكمله واتمّه او يكون مغلوبا عن نظمها لا قدرة له عليه او يكون يعلم ويقدر على النظم والتدبير الجيّد غير انه احمل ذلك على جهة التحاون والاحتقار او على جهة الحسد كما نجد من الناس رجلا قادرا على ايصال خير لشخص اخر وعارفا بحاجة ذلك الشخص لما يناله من خيره غير انه لسوء طباعه وشرّه وحسده يحسده على ذلك فلا يوصله اليه وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح اعنى ان كل عالم بامر ما فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يحمل ذلك كما يحمل الانسان فى منزله تدبير القطط مثلا او ما هو احقر من ذلك والذى له العناية بالامر قد يغلب عن تدبيره وان اراد ذلك فلما قسّموا هذا التقسيم بتّوا الحكم وقالوا ان قسمين من هذه الثلثة اقسام اللازمة لكل من يعلم ممتنع فى حق الله تعالى وهما ان لا يقدر او يقدر ولا يعتنى اذ هذا خلق شر او عاجز وتعالى عنهما فلم يبق من التقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شياء من هذا الاحوال بوجه او يعلمه وينظمها احسن نظام ونحن نجدها غير منتظمة ولا لازمة لقياس ولا مطردة على ما ينبغى فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه ولا بسبب هذا الامر هو الذى اوقعهم اولا فى هذا الافتيات

Klarlegung als einander widersprechende Teile zutage treten,

العظيم وتجد جميع ما لخّصته لك من تقسيمهم وتبييهى على ان هذا موضع غلطهم مبيّنا مشروحا فى مقالة الاسكندر الافرودسى فى التدبير ... ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا وانه تعالى يعلم كل شى ولا تخفى عنه خافية بوجه وهم اقوام كبرا قبل ارسطو بالزمان قد ذكرهم ايضا الاسكندر فى مقالته تلك لكنه يابى رايهم ويقول ان اعظم ما ينقض به ما نشاهده من شرور تصل الاخيار وخيرات ينالها الاشرار وبالجملة فقد تبيّن لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور انه انتظام لما وقعوا فى شى من هذا النظر كله ولا تهافتوا بل الداعى الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس خيرهم وشريرهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم كما قال جهّالنا لا يتكن درك يء يء وبعد تبيينى ان الكلام فى العلم والعناية مرتبط بعضه ببعض آخذ فى تبيين ارا النظّارين فى العناية وبعد ذلك آخذ فى حلّ ما شكّكوا به فى علم الاله بالجزايّات:

Die Aehnlichkeit dieser Ausführungen mit denen des Gersonides im 3. Traktate springt unmittelbar in die Augen; das Gleiche gilt auch von dem 4. Traktate; auch die Exemplifikation auf Hiob und seine Freunde als die Typen der entsprechenden Lösungsversuche finden wir bei Maimonides und zwar im 23. Abschnitte des 3. Teiles (vergl. auch Scheyer z. St. S. 91, Anm. 1). Wenn ferner Gersonides erklärt, dass er sich nicht damit belasten wolle, die Ansichten Epikurs, der Mutaziliten und Asch'ariten aufzuzählen, so spielt er mit dieser Erklärung auf die Abhandiung des Maimonides im 17. Abschnitte an, in welcher diesen Schulsystemen eine längere Besprechung gewidmet ist. Maimonides spricht dortselbst von fünf verschiedenen Ansichten; Gersonides glaubt jedoch aus formallogischen Gründen die Fünfzahl auf die Dreizahl reduzieren zu müssen.

Was nun die erwähnten Philosophenschulen betrifft, so ist über sie das Nähere schon sowohl von Scheyer a. a. O. S. 92, Anm. 2, 97, 12, S. 106, Anm. 26, als auch von Munk, Guide a. a. O., ferner S. 120[3], 121[2], 122[2], 123[3], 124[1], 125[1], Mélanges, S. 311 gesagt wor-

müssen wir über jene Argumente nachsinnen, welche die

den. Uebrigens hat Maimonides selbst im 1. Buche, cap. 73, eingehend über die Asch'ariten referiert. Ueber die Anschauung des Aristoteles bringt das 10. Buch der Nikomachischen Ethik (cap. 9) eine Meinung zum Ausdruck, die gerade das Gegenteil der im Buche de mundo vertretenen Theorie besagt (vergl. Munk, Guide III, 135 [1], ferner Scheyer a. a. O. S. 89, Anm. 6). Was nun die Stellung Epikurs zur Frage der Providenz betrifft, so ist es genugsam bekannt, dass er mit Ausschaltung jedes Zweckgedankens aus der Natur die πρόνοια unbedingt verwerfen muss. Zwar können die hierauf bezüglichen Stellen aus Lucr. 5, 156 ff. durch entsprechende Worte Epikurs nicht belegt werden, aber die Tatsache, dass er ohne Scheu „die Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern ersonnenes Märchen" (Brandis) erklärt, genügt, um in ihm einen ausgesprochenen Gegner der Vorsehung zu erblicken (vergl. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, S. 37 und Anm. 60, ferner Ueberweg-Heinze, a. a. O., S. 276 ff.) — Ueber die Lehre der Mutaziliten und Asch'ariten dürften neben Schahrastâni a. a. O. S. 30 ff. (Haarbrücker) S. 41 ff.), S. 75 ff. (H. S. 98 ff.), Pococke, Specimen hist. arab. S. 211 ff., 246 ff. noch folgende Stellen aus Averroes, Philosophie und Theologie a. a. O. S. 80 [76] orientieren:

فامّا الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور انّ العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فانّه اذا تؤمّلت الآيات التى تضمّنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هى طريق العناية وهى احدى الطرق التى قلنا انّها الدالّة على وجود الخالق تعالى وذلك انّه كما انّ الانسان اذا نظر الى شى محسوس قرّاه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع تلك المنفعة الموجودة فى ذلك الشى المحسوس والغاية المطلوبة حتّى يعترف انّه لو وجد بغير تلك الشكل او بغير ذلك الوضع او بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع انّ لذلك الشى صانعا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانّه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتّفاق . . . [81] وعلم على القطع انّ العالم مصنوع وذلك انّه يعلم ضرورة انّه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتّفاق فامّا انّ هذا

einzelnen Ansichten bestätigen, dann werden wir die wahren

النوع من الدليل قطعيّ وانّه بسيط ظاهر من هذا الذى كتبناه وذلك انّ مبناه على اصلين معترف بهما عند الجميع احدهما انّ العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى هاهنا والاصل الثانى انّ كلّ ما يوجد موافقا فى جميع اجزائه لفعل واحد ومسدّدا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع انّ العالم مصنوع وانّ له صانعا وذلك انّ دلالة العناية تدلّ على الامرين معا .

[84] ينبغى ان تعلم انّ هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادّة للاستدلال الذى زعمت الاشعريّة انّه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك انهم زعموا انّ دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من اجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز اى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات انّه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدّها فانّه ان كان هذا الجواز على السواء فليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم ...

[105] فانّ الحديث الاوّل يدلّ على انّ سبب الكفر انّما هو المنشأ عليه وانّ الايمان سبب جبلّة الانسان والثانى يدلّ على انّ المعصية والكفر هما مخلوقان لله وانّ العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين فرقة اعتقدت انّ انتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان الممكن هذا تترتّب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو انّ الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبريّة واما الاشعريّة فانّهم راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا انّ للانسان كسبا وان المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانّه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بدّ

von den falschen unterscheiden, ist dies doch die Methode, die uns zur Ermittelung der Wahrheit in diesem Probleme hinleitet. Wir behaupten: Untersucht man die einzelnen der drei von uns aufgezählten Ansichten, so findet man, dass jede einzelne von ihnen vieles für sich hat. Es gibt nämlich für die Meinung des Aristoteles in bezug auf die Providenz Argumente, die sie (sc. die Meinung des A.), soweit sich vermuten lässt[1]), bestätigen, das sind nämlich dieselben Argumente, die bestätigen, dass Gott von den Einzeldingen keinerlei Kenntnis hat, wir haben sie übrigens im vorhergehenden Traktate erwähnt.[2]) Auf welche Weise jedoch erhellt, dass kraft jedes einzelnen jener Argumente die göttliche Fürsorge nicht dem individuellen Menschen gilt, will ich nunmehr darlegen. Würde nämlich Gott auf den Menschen dessen Handlungen entsprechend Bedacht nehmen, so müsste er auch jene Einzelhandlungen als solche kennen, um derentwillen er ihn belohnt oder bestraft. Es ist jedoch auf Grund jedes einzelnen von uns erwiesenen Argumentes unmöglich, dass Gott von den Einzelhandlungen Kenntnis haben soll; deshalb kommt er, soweit sich vermuten lässt, zu dem Schlusse, dass sich die göttliche Fürsorge nicht auf die menschlichen Individuen von seiten ihrer Individualnatur erstreckt. Das markanteste jener Argumente an dieser Stelle ist folgendes: Würde Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht nehmen, so müsste sich nämlich eine gute Ordnung und Leitung in den Glücks- und Unglücksfällen realisieren, von welchen die menschlichen Individuen betroffen werden. Wir finden aber häufig, dass die vorkommenden Glücks- und Unglücksfälle die Ordnung und Leitung vermissen lassen, so dass es häufig dem Gerechten schlecht, dem Frevler gut ergeht (ψ 37), weshalb man schliesst, dass Gott nicht auf den Menschen dessen Handlungen gemäss achtet.[3]) Und ferner: Der

---

اكتسابه مجبور على Vergl. auch Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques, S. 133 ff. [1]) Nur O liest שיחשוב.

[2]) Siehe Bd. II, S. 91 ff.

[3]) Die gleiche Reflexion begegnet uns bei Maimonides, III, 16 im Anschluss an das Werk des Alexander von Aphrodisias: De fato. Siehe Scheyer a. a. O. S. 87, Anm. 1, S. 88, Anm. 2, Guide III, 111[2].

Mensch ist doch im Verhältnis zu Gott etwas sehr Geringwertiges; aus diesem Grunde ist er nicht würdig, dass Gott auf ihn Bedacht nimmt und sich seinen Werken zuwendet; so heisst es auch (Hiob, VII, 17): „Was ist der Mensch, dass du ihn gross[1]) werden lässt und auf ihn dein Herz richtest." Du musst nämlich wissen, dass auch Hiob aus diesem Glauben heraus seine Einwände gegen die Unglücksfälle erhob, die auf ihm lasteten; so hat er viele von den Argumenten erwähnt, die wir an dieser Stelle spezialisierten.[2]) Uebrigens haben wir dies vollständig in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen.[3])

Aber auch die Vertreter der zweiten Ansicht, die göttliche Fürsorge erstrecke sich über alle einzelnen menschlichen Individuen, bieten manches Einleuchtende. — Erstens. Gott beherrscht doch die Welt und leitet sie. Da nun offenbar den Augen des richtigen Herrn (sc. des Werkmeisters[4]) nichts an Tätigkeiten entgehen darf,

---

[1]) Bei R, L fälschlich: כי הזכרנו. [2]) V. S. 161[1].

[3]) Der Kommentar zu Hiob ist also älter als die „Kämpfe", das Gleiche trifft, wie wir schon früher sahen, auf den Kommentar zur Metaphysik und Physik des Averroes (vergl. S. 142, Anm. 1, S. 73, Anm. 2, S. 182) zu. — Was nun die Ausführungen des Gersonides in seinem Hiobkommentare betrifft, so sind diese derartig breit und weitläufig gehalten, dass wir es uns versagen müssen, sie an dieser Stelle in extenso anzuführen.

[4]) Nach O. — Es wurde öfters darauf hingewiesen, dass für Aristoteles und Themistius (S. Bd. 179 u. Anm. 3, ferner Bd. II, 149 Anm. 1) der schaffende Gott mit einem „Werkmeister" oder „Künstler" verglichen wurde. Dieses Bild musste besondere Berücksichtigung finden, wenn die Weisheit eines nach teleologischen Normen gestaltenden Schöpfers den Mythos vom chaotischen Zufall überwinden sollte. Daher finden wir dieses Bild sowohl von Averroes als auch von Gersonides gerade bei der Besprechung des Providenzproblems häufig angewandt. Vergl. besonders Averroes l. c. S. 80 [76]. In bezug auf Gersonides muss freilich festgestellt werden, dass er hier das Bild des Künstlers nur in seiner argumentatio ad hominem verwendet. Da er selbst eine Individualprovidenz ablehnt, so kann auch Gott nicht als der Künstler für die Gestaltung und Erhaltung der Individualvielheit in Frage kommen. Er scheint sich in dieser Ansicht Avicenna anzuschliessen, der in seiner Metaphysik a. a. O. S. 578 ff. ausführt: „Wir lehren deshalb: Eine grosse Schule der Philosophen hörte in oberflächlicher Weise die Ausdrucksweise des vorzüglichsten der alten Philosophen, die besagt: die Verschiedenheit

die von den unter seiner Leitung stehenden Arbeitern ausgeführt

in diesen Bewegungen und Richtungen der Himmelssphären kann durch die göttliche Vorsehung für die entstehenden und vergehenden Dinge, die unter der Sphäre des Mondes sind, hervorgerufen werden. Zu gleicher Zeit hörten jene selben Philosophen und wussten durch die Deduktion, dass die Bewegungen der himmlischen Körper nicht auf etwas anderes gerichtet sein können, als auf ihr eigenes Wesen, wie auf einen Endzweck, und dass sie ebensowenig auf das von ihnen Verursachte wie auf ein letztes Ziel hingeordnet sind . . . Daher lehren wir kurz: in den Sphären kann nichts (als bewegendes oder bewegtes Prinzip) wirksam sein, das gerichtet ist auf die entstehenden Dinge als sein Ziel, weder das Streben nach irgend einer Bewegung, noch auch das Streben zu irgend einer Richtung der Bewegung, noch auch die Bestimmung der Schnelligkeit und Langsamkeit derselben. Auf diese sublunarischen Dinge ist vielmehr die Zielstrebigkeit keiner einzigen Handlung der Sphären gerichtet. Der Grund dafür ist der, dass jede Zielstrebigkeit in dieser Annahme auf das erstrebte Objekt (die Wirkung) gerichtet sein müsste. Diese Zielstrebigkeit würde dann geringer und unvollkommener sein als das Erstrebte; denn jedes Ziel, auf das sich irgend ein Ding richtet, ist im Sein vollkommener als dieses andere, insofern es Ziel ist, und insofern der andere sich auf dieses Ziel hinordnet . . .“ (Ueber die Bekämpfung dieser Anschauung durch Thomas von Aquin s. Horten a. a. O. S. 581, Anm.). Ferner S. 586: „Was nun aber die Richtung und die Beziehung auf die niedere Welt angeht, so ist folgendes zu sagen: wenn die ursprüngliche Zielstrebigkeit auf die Richtung der Bewegung hingehen könnte, so dass also dieses Ziel zum Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden erst in zweiter Linie würde und aus dem ersten Ziele resultierte, dann könnte dieses Ziel gegeben sein in der freien Wahl der Bewegung. Dann wäre die Bewegung auf dasjenige gerichtet, was sich notwendig ergibt. . . die Bewegung verleiht keine Vollkommenheit und kein Gut; sonst müsste dasselbe aufhören mit der Bewegung. Sie selbst ist vielmehr die Vollendung selbst, die wir dargelegt haben (vergl. Horten, S. 587, Anm. 2). Sie selbst ist die Erhaltung irgend einer Art, die dem Körper des Himmels aktuell zukommen kann. Denn das ewige Bestehen des Individuums als Stellvertreter der Art ist nicht möglich. Diese Bewegung aber gleicht nicht den übrigen Bewegungen, die auf eine ihnen äusserliche Vollkommenheit gerichtet sind. Diese Bewegung vollendet vielmehr durch ihr Sein den sich Bewegenden selbst, denn die Bewegung selbst ist das ewige Bestehen derselben Lagen und Orte in einer aufeinanderfolgenden Kette von Einzeldingen (indem durch die kreisförmige Bewegung in ewiger Aufeinanderfolge immer wiederum dieselben Lagen und Orte eingenommen werden. Die Art der Bewegung bleibt also erhalten, die einzelnen Individuen, d. h. die Lagen

werden, da er ferner auch bei jedem einzelnen von ihnen die Realisation derartig bestimmen kann, dass sie seinen Tätigkeiten entspricht, da endlich der besonders tüchtige Herr auch besonders auf die richtige Leitung bedacht ist und seine Aufmerksamkeit auf die richtige und möglichst vollkommene Realisation jedes einzelnen von ihm Dirigierten richtet, damit es ganz vollkommen wird, so muss auch unter diesen Umständen der Mensch als intellektuales Wesen allein von allen übrigen vergänglichen Wesen nach seinen Handlungen belohnt und bestraft werden; mithin muss sich auch offenbar die göttliche Fürsorge auf die menschlichen Individuen von seiten ihrer Individualnatur erstrecken, können doch nur von dieser Seite ihre Handlungen gut oder hässlich sein, d. h. er bestraft sie wegen ihres Widerstrebens nach dem Masse des Widerstrebens, und er belohnt sie

und die Teile der Kreisbewegung gehen immerfort zugrunde und entstehen von neuem)." Dazu vergl. S. 147, Anm. 1; es sind also die gleichen Anschauungen, die uns bei Alfarâbi begegneten; anders jedoch Alfarâbi, philosoph. Abhandl. S. 41: „Denn wir bewiesen in Beziehung hierauf, dass die allgemeine Fürsorge die Einzeldinge umfasse und ein jeder von den Teilen und den Zuständen der Welt an der festesten und sichersten Stelle stehe." Siehe ferner Avicenna, S. 588: „Dagegen könnte man die Schwierigkeit erheben, dass diese Bewegung die Vorsehung Gottes bezüglich der entstehenden Dinge unmöglich machen würde, wie auch die in der Vorsehung fest gefügte und von Ewigkeit vorher bestimmte Leitung des Weltalls." Dass natürlich diese Voraussetzungen Avicenna ebensowenig wie Alfarâbi hindern, zu dem gerade entgegengesetzten Resultate zu gelangen (vergl. S. 591 ff. und S. 617), kann bei dem eklektischen Charakter ihrer Philosophie nicht weiter befremden (vergl. Bd. I, S. 249 unserer Abhandlung). Immerhin muss festgestellt werden, dass Avicenna die auf teleologischen Prinzipien beruhende Verschiedenheit der Dinge nicht direkt auf Gott zurückführt; vielmehr hat sie ihren Grund in der Verschiedenheit der Sphärenbewegung (vergl. Horten, S. 592, Anm. 8), die durch Vermittelung des aktiven Intellekts auch die Verschiedenheit der hylischen Einzelintellekte bedingt. Jedenfalls kann dann Gott nicht als zielbewusster Künstler erscheinen, der a priori auf die verschiedenartige Gestaltung der menschlichen Individuen ausgeht; vielmehr sind diese in ihrer Verschiedenheit nur indirekt von Gott abhängig — aber sie sind doch als Sphärenerzeugnis von ihm abhängig. So wenig ist die Ontologie imstande, sich radikal von den in ihr begründeten Antinomien zu befreien. Wir werden sehen, dass auch Gersonides diesem Schicksale nicht entgehen konnte.

für ihre Frömmigkeit nach dem Masse der Frömmigkeit. — Zweitens. Wir finden, dass sich häufig die göttliche Fürsorge auf menschliche Individuen erstreckt. So kommt es, dass trotz der zahlreichen Bösewichter, bei welchen jeder einzelne seinen Sinn auf die Tötung, Beraubung und Plünderung der Menschen richtet und trotz zahlreicher Versuche, solch hässliche Handlungen zu vollbringen, die Uebel den Menschen nur selten treffen. Dies weist alles darauf hin, dass der Hocherhabene die Frommen behütet und sie nicht den Frevlern preisgibt, sonst müssten ja die von ihnen den Menschen zugeteilten Uebel ebenso zahlreich sein; dies ist auch bei den sonstigen praktischen Handlungen insofern häufig der Fall, als sich bei ihnen der Zweck realisiert, um dessenwillen alle jene Arbeiter ihre betreffenden Handlungen ausüben. — Drittens. Wir finden ja häufig, dass die Frevler gemäss ihrer Bosheit eine Strafe im Sinne des Grundsatzes „Mass für Mass" (Ned. 32a) trifft, wie etwa der Mörder getötet oder die Hand dessen, der die eines andern abschlägt, selbst abgeschlagen wird. Derartiges kann aber nicht auf Zufall[1]) beruhen,

[1]) Die Anschauung des Gersonides über den Zufall war uns schon früher begegnet (v. S. 20 ff.); in Uebereinstimmung mit Aristoteles lehnt er die prinzipielle Existenz des Zufalls ab, zu einer radikalen Beseitigung kann er sich ebensowenig wie Aristoteles entschliessen: denn, „was zufällig ist, geschieht selten". Einen ähnlichen Standpunkt finden wir auch bei Plotin vertreten (vergl. Brandis a. a. O. S. 354 ff.). Ebenso wurde gezeigt, dass nahezu alle Denker der arabisch-jüdischen Schule der gleichen Ansicht huldigen (vergl. S. 28, Anm. 2). Schwierig bleibt aber dann die Frage, aus welchem Grunde keiner der Philosophen bei all ihrer Vorliebe für den Indeterminismus das mythologische Joch abgeschüttelt hat? Die Antwort dürfte vielleicht folgende Ueberlegung bringen. Der Begriff der Vorsehung kann nur als eine Ethisierung der mythologischen εἱμαρμένη erklärt werden. Die Tyche oder Fortuna war nämlich so lange „die allgebietende Herrin der Sterblichen oder Unsterblichen" (s. Cumont, a. a. O. S. 211), als die Ethik kein Attribut der Gottheit bildete. War dies einmal geschehen, so hatte auch der Zufall seine Herrschaft verloren; freilich nicht ganz, denn der ethische Gott forderte auch den ethischen Menschen als sein Korrelat. Nach Lage der Dinge konnte jedoch eine derartige ethische coniunctio nur selten, wenn überhaupt erreicht werden, da die in der Ewigkeit der Materie latente

denn was zufällig ist, geschieht selten. Wenn es sich aber so verhält (und[1]) der Mensch allein von allen übrigen Existenzen hierfür geeignet ist), so muss er notwendig von einer wirkenden Ursache dirigiert werden, die nach der Weise eines vollendeten Richters darnach strebt, dass für die Bosheit eine Strafe im Sinne des Grundsatzes: „Mass für Mass" eintritt. Indessen zerfallen die Vertreter dieser Ansicht in zwei Gruppen: Die eine behauptet: Obgleich sich die göttliche Fürsorge auf jedes einzelne menschliche Individuum erstreckt, so erfolgt doch nicht die Realisation aller Glücks- und Unglücksfälle nach Massgabe der göttlichen Fürsorge, nur bei einem Teile ist dies der Fall, der andere steht zu einer anderen Ursache in Beziehung, das sind nämlich jene Glücks- und Unglücksfälle, die den Menschen regel- und ordnungslos zu treffen scheinen. Die andere behauptet: Alles, was sich dem Menschen realisiert, erfolgt nach Massgabe der göttlichen Fürsorge. — Indessen zerfallen auch die Vertreter der zweiten Ansicht in zwei Gruppen: Nach ihrer Annahme ist doch für sie die Tatsache schwer zu erklären, derzufolge unter den Glücks- und Unglücksfällen, die bei den einzelnen Menschen vorkommen, so wenig Ordnung und Leitung herrscht, dass viele Frommen von vielen auffallenden Leiden nnd viele Frevler von starken Erfolgen begünstigt sind. [In anbetracht dieser Schwierigkeiten] bemüht sich jeder einzelne von ihnen um die Ermittelung einer Annahme, durch welche die Aporie aufgelöst wird. So nimmt der eine von ihnen an, das Unglück, das wir bei den Guten realisiert finden, ist in Wahrheit gar kein Unglück, wohl aber zweifellos ein Glück, wenn man seinen Zweck prüft, d. h. es bildet einen Weg zur Realisation des Guten, umgekehrt ist wieder das den Frevlern beschiedene Glück kein wahrhaftes Gut, zweifellos aber ein Unglück,

---

ἀνάγκη einer völligen Resorption durch den teleologisch bestimmten göttlichen Nus widersprach. Das gilt sowohl von der Philosophie des Aristoteles und der Stoa, als auch von der des Plotin (vergl. Barth, die Stoa, S. 65 ff. mit Anm., ferner S. 216 ff.). Dadurch blieb auch noch für die Entfaltung des Zufalls Raum. Dass freilich mit dieser geschichtlich-psychologischen Erklärung keiner kritischen Rechtfertigung des Zufallsglaubens entsprochen werden soll, bedarf keiner weiteren Begründung. Ueber die gleiche Anschauung Philos s. Barth a. a. O. und Anmerk. 2 und 3. Vergl. Demokrit, Fr. 119 bei Diels S. 426, [1]) Dieser eingeklammerte Satz findet sich nur bei R, L.

weil es zur Realisation des Bösen hinleitet. — Der zweite nimmt wieder folgendes an: Was wir an Unglück bei Frommen realisiert finden, betrifft nur die Guten in unserer Auffassung, nicht aber die wirklich Guten, und was wir wiederum bei Bösen an Glück realisiert finden, betrifft nur Frevler in unserer Auffassung, nicht die wirklichen Frevler. So halten wir doch zuweilen einen Menschen mit Rücksicht auf die guten Handlungen, die er nach unserem Befunde auszuüben pflegt, für fromm, während er in Wahrheit nicht fromm ist, ebenso halten wir zuweilen einen Menschen für schlecht mit Rücksicht auf seine Nachlässigkeit in der Ausübung solcher guten Handlungen, deren Erfüllung ihm ziemt, während er in Wahrheit kein Frevler ist. Der Mensch scheint nämlich nur soweit ein Frommer[1]) oder ein Frevler zu sein, als ihm nach Massgabe seiner individuellen Anlage die Ausübung des Guten möglich ist, kann doch der Mensch von Hause aus nur soviel Gutes tun, wie es seiner Anlage entspricht. Daher kommt es, dass wir manche Menschen in anbetracht der von ihnen — nach unserer Beobachtung — vollbrachten Handlungen für gut halten, während sie doch viel zu schwach[2]) für die Ausübung jener Pflichten[3]) sind, die sie gemäss ihrer Anlage ausüben. Deshalb trifft diese Menschen auch eine grosse Strafe, ist doch ihre „kleine" Sünde mit Rücksicht auf die überragende Stufe ihrer Anlage als „gross" zu bezeichnen. Ebenso kommt es vor, dass wir zuweilen Menschen für schlecht halten und zwar mit Rücksicht auf die Saumseligkeit, die sie in der richtigen Ausübung der ihnen obliegenden guten Handlungen zeigen, während sie in Wirklichkeit nicht zu schwach sind, so viel Gutes auszuüben, als es ihrer Anlage entspricht, weshalb sich ihnen die Glücksgüter ihren Handlungen gemäss realisieren. Wenn es aber vorkommt, dass diejenigen, die wir für Frevler halten, schlechte Handlungen ausüben, so dürfen sie mit Rücksicht auf ihre minderwertige Anlage nur mit kleinen Strafen für ihre Hartnäckigkeit belegt werden. Vielleicht kommen ihnen deshalb Furcht, Herzweh und ähnliche von uns nicht wahrzunehmenden

[1]) Ps, O lesen richtig: שהצדיק, Pm, R, L: שהצדק.

[2]) Die „Schwäche" kann hier nur als eine ethische, nicht als eine physische verstanden werden.

[3]) Eigentlich müsste übersetzt werden: jenes Guten.

Leiden zu; wir glauben dann, es sei diesen Frevlern kein Unheil wegen ihrer Hartnäckigkeit zugestossen, während [in Wahrheit] die Strafe dem Masse entspricht, das die göttliche Weisheit beschlossen hat[1]). Wenn es sich aber so verhält, so kann offenbar nach dieser Annahme nichts von all dem, was wir Gutes und Schlimmes bei den einzelnen Menschen realisiert sehen, als Argument dafür verwertet werden, es ginge nicht ordnungsgemäss zu; da wir nämlich nicht die Grade der Einzelanlagen kennen, durch welche jedes menschliche Individuum spezifiziert wird, so bleibt es uns auch verborgen, wer ein Frommer und wer ein Frevler ist; ebenso bleibt uns auch das Mass dessen verschlossen, was jeden einzelnen an Gutem und Schlimmem nach Massgabe seiner Bosheit und seiner Frömmigkeit treffen muss, sodass man, falls sie (sc. die Strafe) jenes Mass[2]) nicht erreicht hat, sagen könnte, er leite nicht die Welt mit der richtigen Ordnung. Es muss nämlich das Mass des Guten und Bösen, das sich ordnungsgemäss ob der guten und schlechten Handlungen realisiert, ebenso verschieden sein, wie das Mass der menschlichen Einzelanlagen in bezug auf ihre Höhe oder Nichthöhe, ich meine: Bei ein und derselben guten Handlung richtet sich die Verschiedenheit des Lohnes für sie (sc. die Tat) nach der Stufe des Vollbringers: Je höher seine Stufe ist, desto geringer ist sein Lohn; bei der Strafe für eine hässliche Tat ist es umgekehrt: Je höher die Stufe des Sünders ist, desto grösser muss auch seine Strafe sein.

Derjenige nun, der behauptet, dass nicht alles, was an Gutem und Schlimmem dem Menschen zuteil wird, der göttlichen Fürsorge entspricht, ist Eliphas aus Teman, übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob klargelegt; er setzt nämlich alles, was wir an regel- und ordnungslosen Uebeln realisiert finden, zur Torheit und Narrheit

---

[1]) Die hier vertretene Anschauung von der Verschiedenheit der ethischen Anlagen entspricht nicht idealistischer Denkart. Im Sinne der Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts hat jeder Mensch — von pathologischen Ausnahmen abgesehen — die gleiche Fähigkeit zur Ausübung des Guten und eben deshalb auch die gleiche Verantwortlichkeit für alle seine Handlungen. Vergl. Der wissensch. Idealismus u. d. Rel., S. 48.

[2]) So nach Ps, Pm, O. R und L lesen: על השעור תהוא שתגיע.

in Beziehung[1]). So bemüht sich jemand, ein bestimmtes (sc. Gut) zu erlangen. Durch seine Torheit und Narrheit fügt es sich, dass er nicht den richtigen Weg für den Erwerb jenes Gutes einschlägt, hierdurch kommt es, dass er nicht jenes Gut erwirbt[2]), dessen Besitz seine Bemühungen gelten; möglicherweise schlägt er jedoch für den Erwerb jenes Gutes einen Weg ein, der ihm gerade ein Unheil bringt; nun härmt er sich ab, dass ihm jenes Unheil zuteil wurde; ja er glaubt, dass ihn so etwas zu Unrecht getroffen habe, während er selbst die Ursache ihres (sc. der Leiden) Auftretens bei ihm ist. Der Mensch ist nämlich von Natur aus nicht vollkommen[3]), Gott hat ihn aber bei seiner

[1]) Die hier vorgetragene Anschauung, der sich später auch Gersonides anschliesst, erinnert stark an den intellektualistischen Charakter der stoischen Ethik (vergl. Barth a. a. O. S. 160ff.). „Die Tugend ist nichts anderes als die richtige Vernunft" (Seneca); vergl. auch S. 184. Auf dem Standpunkte der Stoa steht auch Philo; s. Barth a. a. O. S. 238. [2]) Nach O, Ps, Pm.

[3]) Bei O, Ps, Pm: משלמיותיו, bei R, L: משלמותו — Zur Sache vergleiche Averroes, Metaphysik, a. a. O. S. 204: „Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendigkeit der Materie. Dieses gilt von dem Vergehen, Altern und anderen Vorgängen. Das Böse verhält sich nur aus folgenden Gründen so (als Böses): Diese bestimmte (irdische) Existenzweise ist nur in einer von zwei Arten möglich, indem entweder diese Dinge, deren Existenz mit einem Uebel verbunden ist, nicht existieren — diese Nichtexistenz bedeutete aber ein grösseres Uebel — oder so, dass diese Verhältnisse in der genannten (unvollkommenen) Weise vorhanden sind; denn in der Existenz dieser Dinge ist kein grösseres Mass (von Vollkommenheit) möglich ... Betrachte jedoch die göttliche Vorsehung, die sich auf das Tier erstreckt, wie sie ihm die Fähigkeit des Tastsinnes verlieh. Sonst könnte sie dasselbe nicht in seiner Natur erhalten und es von Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung entfernen, die schädlich sind ... Ebenso legte die göttliche Vorsehung in jede einzelne Art des Tieres dasjenige, wodurch die Existenz desselben vor schädlichen Einwirkungen behütet wird. Dies ist auch ein Umstand, der beweist, dass die göttliche Vorsehung sich auf die Dinge der Welt erstreckt. Betrachtest du aus diesem Grunde viele Tiere, so ist dir klar, dass sie nicht existieren könnten, wenn nicht diejenigen Dinge bereits hergestellt wären, durch die ihre Existenz erhalten wird. Am deutlichsten erscheint dieses betreffs der Menschen. Besässe (wäre) er nicht den (der) Verstand, dann könnte er keine Zeitlang existieren. Aus diesem Grunde sind wir der Ansicht, dass jene ersten Prinzipien der himmlischen Welt das Böse erkennen, das in der

(sc. des Menschen) Schöpfung mit Organen versehen, die ihn zu

---

sublunarischen Welt vorhanden ist, und zwar in der Weise, in der jene himmlischen Dinge erkennen können. Ferner behaupten wir, dass die Vorsehung jener himmlischen Geister betreffs unserer nicht nur uns die Existenz mitteilt, sondern auch denjenigen Dingen, durch die unser Dasein erhalten wird, indem sie uns vor dem bewahrt, was unserer Existenz vielleicht Schaden bringen könnte. Alexander von Aphrodisias lehrt: Die Behauptung, die Vorsehung erstrecke sich auf alle partikulären Dinge, sei durchaus unrichtig, wie es die Stoiker aufstellten. Der Grund dafür sei der, dass die Vorsehung der himmlischen Geister nur dadurch zustande kommt, dass sie das Vergangene erkennen. Nun aber können die Geister der himmlischen Welt (die Ideen) keine Erkenntnisse besitzen, die neu entstehen und sich auf partikuläre Dinge erstrecken, geschweige denn, dass ihre Erkenntnisse eine unendliche Zahl darstellten (wie die sich ewig abwechselnden Dinge). Derjenige, der diese Lehre aufstellte, gab konsequenterweise auch die Möglichkeit zu, dass eine grosse Zahl von göttlichen Prinzipien existiert; denn wenn die Vorsehung sich auf jede einzelne Art und auf die Leitung jedes einzelnen Individuums erstreckt, wie kann da dem Individuum das Böse anhaften, da doch die Götter das Weltall leiten."

Die Bedeutung dieser Worte kann für die Stellung des Gersonides zum Providenzprobleme nicht eingehend genug gewürdigt werden. Zunächst lässt sich daraus der Zusammenhang der Vorsehung mit der Universalienfrage erkennen. Wer gleich Gersonides im Hinblick auf die Emanation ein Gegner des Nominalismus ist (s. Bd. I, 158 [3]), der kann Gott weder ein individuelles Wissen, noch eine individuelle Vorsehung zusprechen, müsste er doch sonst zu einer transzendenten Verdoppelung des Seins im Sinne des falsch verstandenen Platonismus gelangen, den Aristoteles und Gersonides zu bekämpfen nicht müde werden. Man sieht ferner, dass Gersonides auch in diesen Problemen ein treuer Anhänger des Alexander von Aphrodisias ist, während freilich in dem Unsterblichkeitsproblem mehr Averroes als Parteigänger des Alexander gelten muss (vergleiche besonders Hauptlehren (destr. destr.), S. 273 ff: „Der Geist erfasst an (und aus) den in der Art übereinstimmenden Individuen einen einzigen Gedanken, in dem diese übereinstimmen (wie in einem Universale). Derselbe ist die Wesenheit jener Art. Dabei ist dieser Gedanke nicht durch das teilbar, wonach jene Individuen als solche (in eine numerische Vielheit) geteilt werden, z. B. durch Art, Lage und Materie, durch die jene Dinge in eine individuelle Vielheit zerfallen. Dieser Gedanke muss also ohne Entstehen und Vergehen sein. Er verschwindet nicht, wenn eines der Individua vergeht, in denen er enthalten ist."... Andererseits darf man nicht übersehen, dass Averroes in seiner Philosophie und The-

ihrem (sc. der Vollkommenheiten) Erwerb gelangen lassen.

---

ologie, S. 106 ff. [99 ff.] ein Wissen Gottes von den individuellen Dingen annimmt, das jedoch von Gersonides bestritten wird. Zweifellos liegt der Grund für diese scheinbare Inkonsequenz der beiden Denker in der verschiedenartigen Haltung, die sie gegenüber dem Ausgleich zwischen ethisch-teleologischer und physikalisch-kausaler Spekulation, zwischen Nus und Materie, einnehmen. Gersonides räumt, wie wiederholt zu bemerken Gelegenheit war, der ethisch-teleologischen Spekulation die Prärogative ein; er nimmt deshalb die Unsterblichkeit des Individuums unter dem Gesichtspunkte an, dass nur auf diesem transzendenten Wege die Lösung der ethisch-intellektualistischen Aufgabe des Individuums gesichert ist. War aber der Unendlichkeitscharakter des Individuums als des Trägers ethischer Relationen durch die Unsterblichkeit verbürgt, so musste Gersonides den in der göttlichen Einzelfürsorge latenten Ewigkeitscharakter des Individuums in seiner metaphysisch-ontologischen Struktur um so eher preisgeben, als ja nach seiner Meinung die durch das göttliche Einzelwissen und die göttliche Einzelfürsorge bedingte Determination des Individuums an sich mit der Willensfreiheit des ethischen Individuums zu kollidieren scheint. Dass freilich Gersonides die Superiorität der ethischen Teleologie nicht restlos durchzuführen vermochte, geht schon aus der fraglichen Bemerkung im Texte hervor: „Der Mensch ist nämlich von Natur aus nicht vollkommen." Ebenso erhellt dies aus der Macht, die Gersonides dem Zufalle, wenn auch nur gelegentlich, einräumt. — Das umgekehrte Bestreben, also die Bevorzugung der physikalisch-kausalen Spekulation, findet man bei Averroes vertreten. Bildet nämlich der Mensch auch als ethisches Individuum kein Wesen sui generis, ist er vielmehr auch in seinen Willenshandlungen gänzlich in die kausalen Relationen des materialen Weltprozesses eingebettet und so der übergreifenden Jurisdiktion des Nus entrückt, so gilt auch für ihn der allgemeine biologische Grundsatz des Alexander von Aphrodisias, dass sich nur die Art erhält, nicht aber das Individuum, wobei man zu berücksichtigen hat, dass auch für Averroes in Uebereinstimmung mit Aristoteles die Biologie die Physik repräsentiert. Aus dem gleichen Grunde muss Gott auch von den Einzelhandlungen als solchen insofern Kenntnis haben, als diese nicht mehr ausschliesslich auf der in ihrer Leistung unberechenbaren Willensfreiheit beruhen, sondern auf der „bestimmten Ordnung" der „äusseren Ursachen". Vergl. hierzu die folgenden Ausführungen des Averroes a. a. O. S. 107 [100]:

ولمّا كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود
وترتيب منضود لا تخلّ فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه

Schreitet er aber bei ihrem Erwerb nicht mit den entsprechenden

---

وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتمّ ولا توجد بالجملة الّا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود اعنى انّها توجد فى اوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا لان افعالنا تكون مسبّبة عن تلك الاسباب التى من خارج وكلّ مسبّب يكون عن اسباب محدودة مقدّرة فهو ضرورة محدود مقدّر وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل ابداننا والنظام المحدود الذى فى الاسباب الداخلة والخارجة اعنى التى لا تخلّ هو القضا والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب وبما يلزم عنها هو العلّة فى وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم فى السموات والارض الغيب الّا الله وانّما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لانّ الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل او لا وجوده ولمّا كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشى فى وقت ما او عدمه فى ذلك الوقت وجب ان يكون العلم باسباب شى ما هو العلم بوجود ذلك الشى وعدمه فى وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها او ما يعدم فى وقت من اوقات جميع الزمان فسبحان من احاط اختراعًا وعلمًا بجميع اسباب جميع الموجودات . . . واذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق

Es ist klar, dass bei einer derartigen „Harmonie“ zwischen göttlichem Wissen und Einzelhandlung für den Indeterminismus kein Raum bleibt, damit ist aber auch die in dem Begriffe der Unsterblichkeit begründete ethische Sonderstellung des

Motiven vor, so kann es nicht als Leid bezeichnet werden, wenn ihm der Erwerb jener Güter misslang, deren Besitz er erstrebte, hat er sich doch bei ihrem Erwerbe der richtigen Motive bedient. So bemüht sich jemand beispielsweise in seinem Denken um die Anfertigung eines Stuhles, um Wasser zu schöpfen. Nun darf man es aber nicht als „Leid" bezeichnen, wenn ihm die tatsächliche Anfertigung jenes Stuhles zum Wasserschöpfen nicht gelingt, denn die Anfertigung des Stuhles vollzieht sich in keiner Weise durch eine derartige Funktion (sc. wie sie von ihm fälschlicherweise angewandt wurde). Ebenso ist es offenbar möglich, dass sie auch durch Torheit und Narrheit Gutes realisieren, d. h. es wird ihnen bei ihrem Streben, ein bestimmtes Gut zu erwerben, ein noch grösseres Gut zuteil, nur geschieht auch dies zufällig.[1])

Menschen erledigt. Man kann deshalb den Unterschied zwischen Gersonides und Averroes folgendermassen charakterisieren: Bei Gersonides führt die Bevorzugung des teleologischen Motivs zu einer Idealisierung des menschlichen Individuums und zu einer Unterwertung der übrigen Individuen, bei Averroes führt die Bevorzugung des kausalen Motivs zu einer Ueberwertung der übrigen Individuen und zu einer Unterwertung des menschlichen Individuums. Aber auch bei ihm herrscht in dieser Frage insofern keine durchgehende Einheit, als ja durch die Konjunktion des Intellekts die Vergottung des Intellekts sogar schon im Diesseits erreicht wird. Zum Ganzen vergl. auch Avicenna, Metaphysik, S. 622 ff.

[1]) Eliphas räumt also nach der Interpretation des Gersonides dem Zufalle mancherlei Wirkungen ein; es kann deshalb bei ihm, im Gegensatze zu der Auffassung des Maimonides (II, 23), von einer absolut waltenden Vorsehung keine Rede sein. Nach Josephus, B. J. II, 8, 14 würde dann Eliphas den Standpunkt der Pharisäer vertreten: sie „machen Alles vom Geschick und von Gott abhängig und lehren, dass das Tun und Lassen des Guten zwar grösstenteils Sache der Menschen sei, dass aber zu jeder Handlung auch das Geschick mithelfe." „Sie behaupten, dass Alles durch das Geschick vollbracht werde. Doch berauben sie den menschlichen Willen nicht der eigenen Tätigkeit hierbei, indem es Gott gefallen habe, dass eine Mischung stattfinde, und dass zum Willen des Geschickes auch der menschliche Wille hinzukomme mit Tugend oder Schlechtigkeit." „Sie sagen, Einiges, aber nicht Alles sei ein Werk des Geschickes; Einiges stehe bei den Menschen selbst, ob es geschehe oder nicht geschehe" (zitiert bei Schürer a. a. O. II, 392). Nicht mit Unrecht weist Schürer a. a. O. S. 393 darauf hin, dass wir es mindestens mit einer

Diesen Ausführungen gemäss beschreiten für Eliphas aus Theman die Glücks- und Unglücksfälle den Weg der Regel- und Ordnungslosigkeit. — Derjenige nun, der behauptet, dass die nach Befund sich ordnungs- und regellos realisierenden Glücks- und Unglücksfälle der Einzelmenschen in Wahrheit gar keine Glücks- oder Unglücksfälle sind, ist Bildad aus Suah; übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob klargelegt.— Derjenige aber, der behauptet, dass alles, was wir an ordnungs- und regellos auftretenden Glücks- und Unglücksfällen der Einzelmenschen nach unserer Vermutung vorfinden, nur auf unserer Unwissenheit gegenüber den Einzelanlagen eines jeden einzelnen Individuums beruht, indem wir nämlich den mit einer guten Anlage als schlecht beurteilen und den mit einer schlechten Anlage für gut halten, [wer also dies behauptet], teilt die Ansicht des Zophar aus Naama; übrigens haben wir dies in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen. Offenbar gibt es nun viele Worte unserer Thoragelehrten, die mit den ein-

---

starken griechischen Färbung jüdischer Anschauungen zu tun haben", dies um so eher, als Josephus selbst die Anschauungen der Pharisäer denen der Stoiker entsprechen lässt (ibid.). Gleichwohl wird auch Schürer den Pharisäern nicht völlig gerecht. Zweifellos liegt dem Satze Akiba's: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles ist erschaut (von Gott), aber die Freiheit ist gegeben (dem Menschen)" die Gleichheit beider Gedankenreihen zugrunde: die absolute göttliche Allmacht und die absolute sittliche Freiheit, damit ist aber nichts anderes gesagt, als dass zwischen beiden Instanzen eine Art von Harmonie herrscht; keineswegs ist aber damit die Ueberlegenheit der Allmacht ausgesprochen oder gar des gelegentlichen Zufalls, wie dies von Josephus im dritten der angeführten Sätze behauptet wird. Vergl. auch Bacher, Agada der Tannaiten, 2. Aufl., I, S. 274 ff., 318 ff., 412. Zum Ganzen vergleiche: Ahron ben Elia a. a. O. S. 183, Schreiner, S. 15 ff., 28. Daud a. a. O, S. 93 ff. [120 ff.], dessen Einfluss auf Gersonides nicht zu verkennen ist; doch können beide aus Avicenna, S. (622 ff.) geschöpft haben. Vergleiche auch Schahrastâni 388 ff. [273]. Dass schliesslich auch Averroes auf Avicenna zurückgeht, erhellt aus seinem Hinweise auf die von Avicenna betonte nützliche und schädliche Wirkung des Feuers. Jedenfalls kann die Tatsache nicht bestritten werden, dass auch Daud die Existenz eines Unvollkommenen an sich zugibt. Zum Ganzen vergleiche auch Guttmann, Daud, S. 197 ff. Siehe auch Alfarâbi, philos. Abhandlungen a. a. O., Prinzipien, S. 36 ff.

zelnen dieser Ansichten zusammenhängen — gemäss dem, was sich aus ihnen vermuten lässt. Wir haben jedoch keinen Anlass, an dieser Stelle all jene Meinungen zu erwähnen, unser Traktat möchte sonst über Gebühr lang werden. Nachdem sich nämlich aus unseren Worten erweisen lässt, welches die richtige der von uns erwähnten Ansichten über die göttliche Vorsehung ist, wird es dem Leser dieser[1]) unserer Worte nicht schwer sein, die scheinbar mit jener Ansicht streitenden Worte unserer Weisen g. A. so zu erklären, dass sie mit der Wahrheit übereinstimmen, weshalb auch unsere Erwähnung jener Ansichten an dieser Stelle nutzlos wäre.

Du musst nun wissen, dass die drei Ansichten, die innerhalb der zweiten auftreten, gleichfalls den drei Gruppen entsprechen, in die von vornherein die Vertreter dieser Ansicht zerfallen. Gegen die Vertreter dieser Ansicht sprechen doch die allgemein bekannten Ergebnisse der Sinneswahrnehmung, kommt es ja manchmal vor, dass es dem Frommen schlecht und dem Frevler gut ergeht; gelöst kann jedoch diese Aporie nur werden, wenn wir diesem Einwande zustimmen oder ihn ablehnen. Reden wir jedoch von einer Lösung dieser Aporie durch Zustimmung, so müssen wir sagen, dass die Fälle als Gegenstände einer unzureichenden Ordnung zur göttlichen Fürsorge keine Beziehung haben, wohl aber zu einem anderen Momente, wie etwa zur Torheit, Narrheit oder ähnlichen hierfür in Betracht kommenden Motiven, wie dies der Ansicht des Eliphas entspricht.[2]) Sprechen wir aber von einer Lösung der Aporie durch Ablehnung, so kann dies nur nach zwei Seiten hin geschehen. Da nämlich dieses Argument nur zwei Teile aufweist, Subjekt und Prädikat, so kann für unsere Ablehnung dieses Arguments folgende Alternative eintreten: Entweder erfolgt die Ablehnung von seiten des Subjekts oder von seiten des Prädikats. Von seiten des Subjekts erfolgt sie, wenn wir sagen, der vom Leid betroffene Fromme ist nicht wahrhaft fromm, sondern nur nach unserer Vermutung, und ebensowenig ist der vom Glück betroffene Frevler wahrhaft böse, sondern nur nach unserer Vermutung,

[1]) Ps, O lesen: אלה, Pm liest: אלו, R, L: אלא.

[2]) Vergl. unsere Ausführungen auf S. 206, Anm. 1 und S. 210, Anm. 1. Vergl. Bonhöfer, Die Ethik des Epiktet, S. 142[9], 145, 221.

das ist die Ansicht Zophars. Von seiten des Prädikats aber erfolgt die Ablehnung, wenn wir sagen, das den Frommen heimsuchende Leid ist nicht in Wahrheit ein Leid, sondern nur in unserer Vermutung, und ebensowenig ist das Glück, das den Frevler trifft, ein Glück in Wahrheit, sondern nur in der Vermutung. Das ist die Ansicht Bildads.

Jeder einzelnen der drei Ansichten wohnt nun eine Art Beweiskraft inne; dies scheint zunächst auf die einschlägige Ansicht des Eliphas zuzutreffen. Wir sehen doch, dass in manchen Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen eine richtige Ordnung herrscht, während andere wieder eine derartige Ordnung vermissen lassen; mithin müssen diese beiden Arten (sc. der menschlichen Ereignisse) offenbar zu verschiedenen Prinzipien in Beziehung gesetzt werden. Da nun alles, was sich in richtiger Ordnung vollzieht, zu Gott in Beziehung steht, so muss der Vollzug des Regellosen einem anderen Prinzip unterstehen.[1]) Verhält es sich aber so, und unterscheidet sich das Prinzip des Agens derartig von dem des Empfängers, dass alles, was an natürlichen Dingen richtig geordnet ist, zu dem Agens in Beziehung steht, das Regellose jedoch zu dem Empfänger — es handelt sich nämlich um alles, was an natürlichen Existenzen unbedingt zum Bereiche der Materie gehört, so das Hervortreten der Glieder[2]), ihre (sc. der Materie)

---

[1]) Zweifellos bedient sich Gersonides in diesen Ausführungen des aristotelischen Prinzips der Seinsgegensätze (vergl. hierzu Görland, Aristoteles und Kant, S. 73: „das oberste Prinzip ist das Axiom, dass unmöglich dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme (Met. 1005, b) ferner S. 110: „Die Gegensätzlichkeit ist der Grundcharakter alles Seins."

[2]) Ueber das Hervorspringen und Zurücktreten der Glieder vergl. Gerson ben Salomon, שער השמים, 9. Traktat, S. 148: ידוע וכפורסם כי הבורא יתברך ברא העצמות לצורך העמדת הגוף וחזקתו, ויהיו הכשר והגידים והעצבים נכסכים בהם ... והוכן צורת כל אחד מהם תכונת כל אבר ואבר לפי הראוי לו ונדבקו כל העצמות ונקשרו זה בזה בגידים ובמתרים ובעורקים ונעשה ראש העצם האחד מחודד ובולט וראש העצם חסמוך לו שוקע ויכנס ראש הבולט בראש השוקע; vergl. auch Kaufmann, Die Sinne S. 78 und 119; vergl. ferner Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 620 ff: „Das Böse haftet nur demjenigen an, in dessen Natur eine Potentialität enthalten ist. Eine Potentialität entsteht aber nur auf Grund der Materie ... Was nun das Böse angeht, das der Materie

Hinzufügung und Herabminderung[1]) u. dgl. — so muss es sich offenbar mit unserem Probleme genau so verhalten; ich meine: Was an Gutem und Leid die einzelnen Menschen in richtiger Ordnung trifft, das steht zu Gott als dem wahren Agens in Beziehung, das Ordnungslose aber zu uns, weshalb auch Salomon ע״ה sagt (Spr. XIX, 3): „Des Menschen [eigene] Narrheit zerstört seinen Weg, aber wider Jahwe tobt sein Herz."

Indessen hat auch die Ansicht Zophars über die Providenz manches für sich: Der Mensch ist doch nur um der Vollkommenheit willen geschaffen worden, die zu erreichen ihm möglich ist. Nun ist aber bei den Menschen von seiten ihrer Individualnatur die Anlage[2]) für den Empfang der Vollkommen-

---

per se anhaftet, so haften der Materie manchmal Bestimmungen an, die in dem ersten Augenblicke ihrer Existenz äussere Ursachen des Bösen sind. Aus diesem entsteht irgend eine Form, und diese Form hindert die individuelle Disposition der Materie für die Vollkommenheit, die in ihrem Wachsen das Böse als parallele Erscheinung ihres Entstehens mit sich bringt. So verhält sich die Materie, aus der ein Mensch oder ein Pferd entsteht. Erhält sie von den äusseren Ursachen etwas, was sie schlecht disponiert, zu einer sehr untauglichen Mischung und zu einer unbrauchbaren Substanz, dann nimmt diese nicht eine feste Umgrenzung durch Linien oder durch Gestaltungen an; ebenso erhält sie keine entsprechenden Bestandteile. Dann wird „Die Gestalt dieses werdenden Dinges eine hässliche . . ." (629) „Betreffs der Materie ist bekannt, dass sie viele Dinge nicht herstellen kann. Sie besitzt in vielen Dingen nicht die (entsprechenden) Vollkommenheiten." Es scheint nun, dass die soeben zitierte Stelle aus Avicenna die Vorlage für die Anschauung des Gersonides über die in der Materie begründete anatomische Unvollkommenheit ist. Danach bildet auch das „Hervorspringen der Glieder" insofern eine Anomalie, als es „nicht eine feste Umgrenzung durch Linien und Gestaltungen" zulässt. Vergl. auch Bd. I, 79 [4].

[1]) Vergl. hierzu Alfarâbi, Prinzipien, S. 26: ועוד לא יסתפקו באלו הכחות אשר הושמו בכל מין מהן כשיעשו או ישמרו מציאותם מבלתי שיהיו הגשמים השמימיים ג״כ במיני תנועתם יעזר קצתם על קצתם, ויבטלו פעולות קצתם עם חלוף ועקב עד כאשר יעזרו זה בעת מה על הפכו יבטלהו בעת אחרת ויעזרו הפכו עליו וזה במה שיוסיף מן החום על דרך משל או הקור או יחסר מהם במה שדרכם שיפעלו או יתפעלו בחום או בקור הנה הם יוסיפו אותם פעמים ויחסרו אותם פעמים. Bedenkt man nun, dass die prima materia stets als die elementare Wärme angesehen wird, so dürfte vielleicht in den erwähnten Ausführungen Alfarâbis die Quelle für die Worte Lewi's zu finden sein.

[2]) Ueber das Hineinspielen der „Anlagen" in den ethischen

heit verschieden; mithin ist auch augenscheinlich die Vollkommenheit, welche die einzelnen Menschen zu realisieren pflegen, eine verschiedene. Wenn es sich aber so verhält, so ist es nicht unmöglich, dass wir manchen Menschen für fromm halten, während er auf eine Vollkommenheit losschreitet, die im Verhältnis zu seiner Fähigkeit eine minderwertige ist; hier liegt also eine

---

Realisationsprozess begegnen uns ähnliche Anschauungen bei Maimonides, Acht Kapitel, Kapitel VIII, ed. Wolff, S. 52 ff.: لا يمكن ان يفطر الانسان من اول امره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة كما لا يمكن ان يفطر الانسان بالطبع ذا صناعة من الصنايع العملية ولكن يمكن ان يفطر بالطبع معدا نحو فضيلة او رذيلة بان تكون افعال تلك اسهل عليه من افعال غيرها مثال ذلك ان يكون انسان مزاجه الى اليبس اميل ويكون جوهر دماغه صافى قليل الرطوبات فان هذا يسهل عليه الحفظ وفهم المعانى اكثر من شخص بلغمى كثير الرطوبة فى الدماغ لكن ان ترك ذلك المستعد بمزاجه نحو هذه الفضيلة دون تعليم اصلا ولا تهدا منه قوة فهو يبقى جاهلا بلا شك . . . Man sieht, dass durch den Begriff der Mischung die Brücke zwischen absoluter Teleologie und absoluter Kausalität geschlagen werden soll — allerdings zum Nachteil der Freiheit. Der Zweck dieser Vermittelungsinstanz erklärt sich durch das Bestreben, die individuelle Vielgestaltigkeit des Menschen zu erklären. Diese ganze Vermittelungstheorie erinnert sehr stark an den Begriff des Tonos, mit welchem die Stoiker suchen, „den absoluten und seiner Natur nach unüberbrückbaren Gegensatz von Körper und Geist, von physischen und psychischen Vorgängen durch eine Abstufung zu überbrücken." (H. v. Arnim). Wie wenig jedoch das Problem der Vereinigung zwischen Freiheit und Kausalität, also das Grundproblem der Theodicee, durch eine solche Theorie gelöst wird, ergibt sich schon aus der weiteren Frage, weshalb eine derartige Abstufung überhaupt erst erforderlich gemacht wird. Dass die Lösung des Problems nur in der Entmaterialisierung der ethischen Teleologie liegt, bedarf keiner weiteren Begründung. Ebenso spricht der in der „Mischung" ausgesprochene Körpercharakter der Seele für eine Beeinflussung durch die Epikuräer und Stoiker (vergl. Brandis, a. a. O. S. 113 ff., Zeller, Die Philos. der Griechen III[1] (3. Aufl. S. 418 ff.), Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa, S. 189.

Sünde und ein Vergehen mit [ausschliesslichem] Bezug auf ihn vor, d. h. er (sc. allein) ist zu saumselig in seiner Bemühung um die Realisation einer Vollkommenheit, zu der er die Fähigkeit besitzt. Ebenso können wir einen Menschen in bezug auf sein Erstreben einer minderwertigen Vollkommenheit für minderwertig halten, während er doch im Verhältnis zu seinen Anlagen vollkommen ist, denn möglicherweise kann er nach seiner Veranlagung ein grösseres Mass an Vollkommenheit nicht erreichen. Z. B. ein Mann besitzt zwei Arbeiter, von welchen der eine besonders der Schmelzarbeit kundig ist, während der andere weniger kundig in der Gerberei ist; nun versieht der Gerber seine Arbeit so, wie es dem Wesen der Arbeit entspricht. Besorgt jedoch der Schmelzer die Gerberarbeit mit jener vollendeten[1]) Fertigkeit, die er für diese Arbeit überhaupt ermöglichen kann, so wird sein Arbeitsgeber den Schmelzer wegen seiner Arbeit tadeln, weil er sie weit besser hätte machen können; den Gerber wird er loben, weil er sie so gut versehen hat, wie es ihm nur möglich war. Ferner: Nach dieser Annahme kann der Zweifel völlig behoben werden, dass wir bei den Menschen Glück und Unglück regellos realisiert finden. Der Zweifel macht sich nämlich nach zwei Seiten hin geltend: Erstens. Die Glücksfälle realisieren sich manchmal bei den Frommen in einer Verschiedenheit, die wir gar nicht zu ihrer verschieden gearteten Frömmigkeit in Verhältnis setzen können, ich meine, der nach unserer Meinung weniger Fromme hat häufig das grössere Glück. Ebenso verhält es sich mit den Leiden, die wir bei den Frevlern realisiert sehen, ich meine, auch die sind bei ihnen derartig realisiert, dass sie nicht dem Verhältnis entsprechen, das zwischen ihnen und ihrer Frevelhaftigkeit waltet. Zweitens. Offensichtlich sind doch den Frommen Leiden und den Frevlern Glücksgüter beschieden. Es ist nun klar, dass diese beiden Seiten dieses Zweifels durch unsere Annahme gelöst werden. Nämlich: Das Mass der Belohnung und der Strafe ist ebenso verschieden wie das Mass ihrer Anlagen, entspricht es doch dem Wesen des wahren Richters, dass er die Menschen nach der Stufe ihrer Vorzüge

---

[1]) O und Ps lesen richtig: בתכלית החשיבות, alle anderen Versionen lesen: במלאכת החשיבות.

und ihrer Mängel beurteilt; daher bestraft er manchen der Bevorzugten schon wegen eines geringen Vergehens sehr hart, während er die Unvollkommenen wegen eines grossen Vergehens mit einer geringen Strafe belegt; bei dem Lohne verhält es sich umgekehrt. Wenn es sich aber so verhält, dass nämlich die verschiedenen Lohn- und Strafmasse dasselbe Verhältnis besitzen, das zwischen den verschiedenen Anlagen waltet, das Verhältnis selbst uns aber verborgen bleibt, so vermuten wir, dass die bei den Frommen sich realisierenden Güter und die die Frevler heimsuchenden Leiden sich ohne Ordnung und Leitung einstellen, während sie in Wahrheit von Leitung und Ordnung getragen sind. Deshalb kommt es vor, dass den Frevlern trotz schwerer Vergehen solche Strafen zustossen, die in ihrer Schwäche kaum mehr wahrnehmbar sind; man glaubt dann, ihre Frevelhaftigkeit sei gar nicht bestraft worden. Da sich nun das Mass der Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit nach der individuellen Anlage richtet, diese individuelle Anlage uns jedoch verborgen bleibt, so glauben auch wir, dass den Frommen Leid, den Frevlern Gutes beschieden ist. Dies beruht jedoch darauf, dass derjenige, der von uns für fromm gehalten wird, im Verhältnis zu seiner Anlage insofern ein Frevler ist, als er sich für die Ausübung der ihm möglichen guten Handlungen zu schwach zeigt, und dass derjenige, den wir mit Rücksicht auf seine Saumseligkeit in der Ausübung des Guten für einen Frevler halten, im Verhältnis zu seiner Anlage ein Frommer ist.

Indessen findet sich auch für die Meinung Bildads über die Providenz manches Zutreffende. Wir finden doch dass die Natur manches Schlimme zu dem Zwecke emaniert, dass es zur Realisation des Guten hinführt.[1]) So bedient sie

---

[1]) Die Meinung, dass das Böse zum Guten führt, findet sich schon bei Heraklit, der ja in vielen Fragen für die Stoiker vorbildlich, war. Vergl. Diels a. a. O.: Fragment 10 ([Arist.] de mundo 5. 396b7 ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων . . . ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῶι σκοτεινῶι λεγόμενον Ηρακλείτωι . . .), 51, 53 (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς), 110, 111; dazu vergl. die bei Brandis zit. Belege aus Chrysipp S. 123 ff., ferner Barth, a. a. O. S. 70, der diese Lösung der Theodicee die logisch-naturgesetzliche

sich beispielsweise für den Magen der schwarzen Galle, damit durch diese auf ihn (sc. den Magen) ein Kitzel[1]) ausgeübt wird, wodurch sich ihm zur Zeit des Nahrungsmangels ein bestimmter Schmerz realisiert; auf diese Weise wird das animalische Wesen von seiten seines Hungergefühls zur Einnahme der Speise veranlasst. Ebenso emaniert sie manches Gute, das insofern zur Realisation von Unheil führt, als es die Gelüste erhöht; führt doch das Angenehme, das in manche Speisen hineingelegt wurde, insofern zu einer Erhöhung der Wollust, als man ihr (sc. der Speise) über das zulässige Mass hinaus zuspricht, wodurch man Schaden erleidet. Unter diesen Umständen kann es sich ebenso mit jenen Glücks- und Unglücksfällen verhalten, die nach unserer Vermutung die Ordnung und Leitung vermissen lassen; ich meine, jenes Gute, das sich den Frevlern realisiert, führt zur Realisation des Unheils, während das den Frommen beschiedene Leid zur Realisation des Guten führt. Auch dies kommt häufig vor; ich meine, es gibt ein Glück, das sich dem Menschen für einen schlimmen Zweck realisiert, so wenn du etwa sagst, jemandem gelinge seine Fahrt über das Meer. Das ist dann für ihn die Ursache, dass er das Meer ständig befährt, wodurch er im Meere versinkt, oder doch wenigstens seine Ware. Ebenso

---

nennt; vergl. auch Kinkel, Gesch. der Philos., S. 82 ff., vergl. ferner Horovitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, S. 6 ff., 11 ff., 23, 25 ff. 28 („dahin gehört seine Ansicht, dass Gott nur das tun könne, wovon er weiss, dass es den Menschen zum Wohle gereiche, nicht aber das, wovon er das Gegenteil weiss"), 33 (κρᾶσις δι' ὅλων), 41, Anm. 1, 42. Vergl. Leg. 904 B-D.

[1]) O, Ps, Pm lesen richtig: שתתגרגר; R, L: שתתגודד Die physiologische Theorie, die der Meinung des Gersonides zugrunde liegt, scheint mit einer Stelle שער השמים des Gerson ben Salomon, S. 64 b, im Einklange zu stehen. Dortselbst wird nämlich behauptet, dass durch die scharf ätzende Einwirkung des Gallensekrets die Verdauung der Speise perfekt wird. Von dieser Tatsache ausgehend, scheint sich die weitere Argumentation gebildet zu haben, dass nach dem Ablaufe des Verdauungsprozesses die ätzende Flüssigkeit der Galle auf die Magenwände direkt einwirkt und hierdurch Schmerzen verursacht; diese Schmerzen signalisieren mithin das Bedürfnis nach neuer Nahrungsaufnahme, um der Galle das geeignete Wirkungsfeld zu verleihen; die Empfindung der von der Galle am unrechten Orte erzeugten Aetzwirkungen spräche sich dann im Hungergefühle aus. Vergl. Galen, ed. Kühn, XII, 276 und XV, 567.

werden dem Menschen Leiden für einen guten Zweck zuteil; so hat jemand die Zustimmung für seine Teilnahme an einer Karawane oder an einem Kriege gegeben; unterwegs wird er aber von einer bestimmten Krankheit befallen, die ihn an der weiteren Teilnahme hindert; seine Teilnehmer sterben aber auf ihrem Wege aus einem bestimmten Grunde; also hat die Krankheit, von der jener Mann befallen wurde, gerade zu seiner Errettung vom Tode geführt. Deshalb sagt auch Jesajah, über ihn der Friede[1]), auf dergleichen Fälle [Jes. XII, 1]: „Ich will dir danken, denn du zürntest wider mich, es wende sich ab dein Zorn, und du begnadigst mich" — gemäss der Erklärung unserer Lehrer g. A. Was jedoch die dritte der von uns zuerst erwähnten Ansichten über die Providenz betrifft, so halten wir es nicht für richtig, jene Argumente zu erwähnen, die zu ihrer Bestätigung führen, können wir zu ihnen doch nur insofern gelangen, als wir die beiden voraufgehenden Ansichten für absurd erweisen. Das wird demjenigen klar werden, der unsere Ausführungen für die Bestätigung der dritten Ansicht nachliest.

Dritter Abschnitt.

Nachdem wir nun jene Argumente erwähnt haben, durch welche die einzelnen der von uns erwähnten zwei Ansichten bestätigt werden, müssen wir in vollkommener Weise untersuchen, ob unter ihnen die richtige Ansicht ist oder nicht, werden wir doch hierdurch zur Erkenntnis der noch übrigen dritten Ansicht hingeleitet, ob sie nämlich richtig oder nicht richtig ist. Wenn nämlich keine der beiden Ansichten richtig ist, so ist offenbar die dritte richtig, weil ja diese drei Ansichten die einander kontradizierenden Teile sind, die in diesem Probleme auftreten.

Wir behaupten: Die Annahme des Aristoteles, dass sich die göttliche Vorsehung nur auf die generelle, nicht auf die individuelle Natur des Menschen erstrecke, gehört zu dem, dessen Absurdität bereits früher in dem Traktate: Ueber die Zweckabsicht der in der Zauberei, dem Traume und der Prophetie realisierten Mitteilung — erwiesen wurde; ich meine,

[1]) Sämtliche Handschriften lesen fälschlich אמר דוד, nur bei O sind beide Worte durchgestrichen; sicherlich ist dies erst durch den Abschreiber geschehen, sonst hätte er ja entweder das Wort דוד weglassen, oder den richtigen Autornamen setzen können.

dort wurde erwiesen, dass den Menschen, die für den Empfang einer solchen Mitteilung praedisponiert sind, eben diese Mitteilung nur erschlossen wird, damit sie sich vor den zahlreichen Unglücksfällen bewahren, die sie heimzusuchen drohen, und speziell jenen Menschen [wird diese Mitteilung], deren Intellekt die Realisation jener Mitteilung auf prophetischem Wege gelingen lässt, wird doch bei ihnen die Mitteilung vollkommener realisiert als bei den übrigen Menschen, wie dies im Vorhergehenden erwiesen wurde. Unter diesen Umständen wird also augenscheinlich den Propheten diese Vorsehung von seiten jener individuellen Natur kund, die ihnen in dieser Art der Weisheit und Vollendung eigen ist, und um derentwillen sie der Gegenstand einer derartigen Providenz sind. Mithin erstreckt sich offenbar die göttliche Vorsehung auf manche Menschen von seiten der individuellen Natur. Uebrigens hat auch Aristoteles nach der Auffassung, die Averroes von ihm in seinem Kompendium zum Buche de sensu et sensato über dieses Problem hat, die gleiche Ansicht. Ebenso behaupten wir: Wenn die Vertreter der zweiten Ansicht annehmen, dass sich die göttliche Vorsehung über jedes einzelne menschliche Individuum erstreckt, so ist auch dies von seiten der Spekulation, der sinnlichen Wahrnehmung und der Religion absurd.[1]) Dass sie von seiten der Spekulation absurd ist, wird durch meine nunmehrigen Ausführungen klar. Nach dem im Vorhergehenden zweifelsfrei Erwiesenen erstreckt sich das göttliche Wissen doch nicht über die Einzeldinge als solche, wohl aber weiss er, was an Einzeldingen aus den Sphären und Sternen emaniert ist; was aber von einer anderen Seite aus emaniert ist, weiss er von einer anderen Seite aus, vorausgesetzt, dass es überhaupt eine derartige Ordnung gibt; ebenso weiss er, dass es sich von seiten der menschlichen Willensfreiheit möglicherweise nicht realisiert. Nimmt nun Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht, ob sie gut oder böse sind, so ist folgende

---

[1]) Gersonides übernimmt mithin gleich Saadjah die Erkenntniskriterien der Mutaziliten: 1) Die Spekulation, 2) Die sinnliche Wahrnehmung, 3) Die religiöse Ueberlieferung. Vergl. Schreiner, a. a. O. S. 5, Anm. 6 (الحس العقل والخبر), dazu Schmölders, a. a. O. S. 140 ff.

Alternative hierbei nicht unmöglich: Entweder belohnt er sie mit Gutem, oder er bestraft sie, soweit er ihre Handlungen von seiten der determinierten Ordnungen kennt, oder er beurteilt sie [einfach] nach ihren Handlungen, ob sie gut oder böse sind (sc. losgelöst von ihrem Determinationscharakter). Sagen wir nun, er beurteilt sie, soweit er ihre Handlungen von seiten der Ordnung kennt, so wäre dies in bezug auf Gott insofern ein Unrecht, als er ihre Handlungen[1]) vielleicht nicht nach dieser Ordnung geleitet hat, das ist jedoch das Gegenteil von dem, was die Vertreter dieser Ansicht sagen wollten. Und sagen wir wieder, er beurteilt sie nach ihren Handlungen, so würde sich doch ergeben, dass er ihre Handlungen in ihrem Einzelcharakter kennt, im Vorhergehenden wurde dies aber als falsch erwiesen. Ferner: Es gilt doch von seiten der Spekulation als selbstverständlich, dass das Unheil von Gott aus nur akzidentell eintrifft, notwendig aber von seiten der Materie, das ist auch die Ansicht unserer Thoragelehrten s. A., wenn sie sagen[2]): „Von oben kommt nichts Böses"; ebenso ist es die Ansicht der Thora, wenn es heisst (Genes. I, 31): „Und Gott sah, was er alles gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut." Indessen lässt sich die Sache von seiten der Spekulation nach meinen folgenden Ausführungen aufklären: Aus jeder Form werden doch Glückszustände und die Bewahrung dessen abgeleitet, wofür sie eben Form und Vollendung ist, nicht aber Unheil und Nichtbeachtung; ferner: Je bedeutender die Form ist, desto zahlreicher sind auch in quantitativer oder qualitativer Hinsicht oder in beiden, die aus ihr abgeleiteten Güter, dies ergibt sich bei näherer Untersuchung der einzelnen Formen. Z. B. Da nämlich die Form des Menschen

---

[1]) Bei O heisst es: לא הנהיגו לפי הסדר, bei Ps, Pm, R, L: לא הנהיגו פעולותיהם לפי הסדור.

[2]) In diesem Wortlaute findet sich die Stelle im Ber. rabb. ed. Theodor, S. 535: אומר ר׳ חנינא בן פזי אין דבר רע יורד מלמעלן, im Tanchuma, ed. Buber, דף מ״ח [96] lautet die Stelle: אמר ר׳ חנינא בן פזי אין ה ק ב ה מוריד מלמעלה דבר רע אלא מטר ונעשית גפרית ב״ר פמ״א: dazu Anm. 104 אות ג׳ אין דבר רע יורד מלבעלה. Die gleiche Anschauung begegnet uns auch in der Stoa, ebenso bei Philo (vergl. Barth, a. a. O. S. 63 und S. 240, vergl. anch Hatch, Griechentum und Christentum, Deutsch v. Preuschen, S. 134 ff.).

wertvoller als die des Esels ist, so sind auch deren Organe weit eher darauf eingerichtet, den Gegenstand der Form möglichst gut zu bewahren, als die Organe der Eselsform für die möglichst treue Behütung ihres (sc. der Form) Gegenstandes zugerüstet sind; ebenso sind auch die aus der menschlichen Form emanierenden Werte wichtiger für den Menschen, als die aus der Eselsform emanierenden Werte für den Esel von Wichtigkeit sind. Und was in dieser Hinsicht an hylischen Formen existiert, das existiert auch an nichthylischen Formen, denn was hiervon an hylischen Formen existiert, existiert nur von seiten der nichthylischen Formen, wie etwa aus dem aktiven Intellekte und den übrigen nichthylischen Formen alle sublunarischen Dinge emanieren[1]). Wenn es sich aber so verhält, und Gott offenbar

---

[1]) Diese Stelle ist geradezu ein locus classicus für die Umwandlung des falsch verstandenen Platonismus in die Theorie der Emanation. An verschiedenen Stellen seines Buches wird Gersonides nicht müde, gegen die transzendente Verdoppelung der Sublunarien zu protestieren, wie sie von Plato in dessen Ideenlehre nach der Meinung des Aristoteles behauptet wird. Man sieht jedoch, dass die von allen nacharistotelischen Denkern angenommene Emanationstheorie in den gleichen Fehler verfällt, den sie Plato andichtet. Auch hier sind alle Intelligibilien als pneumatische λόγοι σπερματικοί allem wirklichen Sein metaphysisch gegenübergestellt. Der Unterschied besteht nur darin, dass nach dem falsch verstandenen Platonismus Idee und Wirklichkeit gleichzeitig existieren, während im Sinne der Emanation das Intelligibele dem Sublunarischen zeitlich voraufgeht, dass also jetzt die Zeit das oberste Verteilungsprinzip für alle Welten, die transzendente und sublunarische, bildet (vergl. Bd. I, 255, ferner Hatch, a. a. O. S. 140, der in diesem Zusammenhange von einer Evolutionshypothese spricht, mit welcher man die Entstehung der Welt zu erklären suche: „aber alle Bilder drücken die grosse Verschiedenheit und den weiten Abstand Gottes von der Erscheinungswelt aus. Ein solches Bild war das von einem Ausströmen eines Flusses, der seiner Quelle entfliesst“ (Derivatio) vergl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I³, S. 774; der hierbei von Harnack formulierte Unterschied zwischen Emanation und dynamischer Wirkungsweise fällt, erkenntnistheoretisch betrachtet, hierbei nicht weiter ins Gewicht, s. Heinze, Die Lehre vom Logos, S. 257, Schmekel, a. a. O. S. 430 ff.

eine derartige Vollendung aller übrigen Formen bildet, dass zwischen seiner Vollendung und der der übrigen Formen überhaupt kein Verhältnis mehr waltet, so können offenbar nur von Gott aus alle Werte in möglichst vollkommener Güte und Vortrefflichkeit ihre Realisation für all das erhalten, dessen Form und Vollendung er bildet, nämlich für das Sein in seiner Totalität.[1]) Andererseits stehen allgemein sämtliche vorkommenden Unglücksfälle zu einer hylischen Ursache oder dem Zufalle in Beziehung, da nämlich die Unglücksfälle entweder im Empfänger selbst oder in einem äusseren Momente ihren Ursprung haben müssen. Was nun den Ursprung der Leiden im Empfänger betrifft, so beruht dies entweder auf der Mischung (sc. dem Temperamente) oder auf den seelischen Eigenschaften und Charakteranlagen. Handelt es nun um die Mischung, so müssen sie (sc. die Leiden) offenbar zur Hyle in Beziehung stehen, ist sie doch der Grund dafür, dass die affizierten Kräfte den affizierenden nicht gehorchen, wie dies im 4. Kapitel der Meteore[2]) erwiesen ist. Ebenso lässt sich dies in bezug auf jene Leiden richtig erweisen, die auf den seelischen Eigenschaften und Charakteranlagen beruhen, treten[3]) doch derartige Leiden erst dann ein, wenn der Mensch von seinen seelischen Eigenschaften und Anlagen keinen richtigen Gebrauch macht; sie können nämlich deshalb nicht vom Intellekte ausgehen, weil der Intellekt in den einzelnen menschlichen Angelegenheiten richtig zu leiten pflegt: Was jedoch den äusseren Ursprung der Leiden betrifft, so müssen sie entweder ihren Ursprung im Temperamente und der Willensfreiheit haben, oder in etwas anderem. Haben sie nun ihren Ursprung im Temperamente und der Willensfreiheit, wie beim Kriege oder ähnlichen Dingen, so müssen sie offen-

---

[1]) Ps liest: אשר הוא תכליות בכללו — Im logischen Sinne ist es jedoch gleichgiltig, ob Gott schlechthin, oder als die oberste Form das Sein in der Totalität repräsentiert. Auf alle Fälle liegt hier jene pantheistische Wendung vor, wie sie für den ganzen Prozess der Emanation typisch ist.

[2]) Vergl. hierzu Bd. I, S. 192, Anm. 1,

[3]) So nach O, Ps, Pm; bei R fehlen die Worte: וזה כי אלו הרעות יהיו באשר לא יתנהג האדם במדותיו ותכונותיו הנפשיות.

bar nach dem Vorhergehenden zu der Hyle in Beziehung stehen, gehört doch nicht der schlechte Wille, durch den der Mensch zur Beschädigung seines Mitmenschen aufgereizt wird, zum Bereiche des Intellekts. Ebenso ist die aus der Gleichheit (sc. der Temperamente) hervorgehende Mischung nicht substantiell aus der Form emaniert, so sie manchmal einem anderen Schaden zufügt; denn die Form hat das Bestreben, die Mischung so vollkommen wie möglich zu gestalten,[1]) ohne dass sie jemand daran hindert. Wenn es jedoch Dinge gibt, die weder durch die Mischung noch durch die Willensfreiheit prinzipiell bedingt sind, wie etwa die Länderverwüstung, Erdbeben, vom Himmel herabfallendes Feuer und dergl., so kann sich offenbar aus ihnen nur akzidentell ein Unheil realisieren, wie wenn etwa zufällig Feuer auf einen Menschen fällt und ihn durch eben dieses Herabfallen tötet,[2]) oder dass jener Teil der Erde untergeht, auf dem sich die Bewohner zufällig befinden. Uebrigens lässt sich noch [aus anderen Gründen] erweisen, dass das auf jenen Dingen beruhende Unheil nur akzidentell ein solches ist[3]), da sich nämlich aus jenen Zufällen Absichten ergeben, die das Glück und die Erhaltung

---

[1]) Vergl. hierzu Zeller. Die Philosophie der Griechen (3. Aufl.) S. 338, Anm. 1: „Der letzte Grund des Bösen kann darum aber doch in dem δυνάμει ὄν, der Materie, liegen . . . Im Ewigen ist keine Unvollkommenheit, weil es immer ἐνεργείᾳ ist und somit die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen ausschliesst . . . So wenig daher das δυνάμει ὄν selbst schon das Böse ist, so ist es doch der Grund und die Bedingung desselben; Aristoteles selbst redet deshalb Phys. I, 9, 192a, 15 von dem κακοποιὸν der ὕλη. Vergl. Tim. 49a.

[2]) Gleich Aristoteles setzt also auch Gersonides alle auf Zufall beruhenden Ereignisse als akzidentell, nicht als substantiell an. Aristoteles unterscheidet in diesem Sinne zwischen der begrifflich-formalen Notwendigkeit und der mythisch-stofflichen Naturnotwendigkeit. Es würde also unsere moderne mechanische Notwendigkeit nicht der aristotelischen Zufallsnotwendigkeit, sondern der auf Zwecktätigkeit beruhenden entsprechen; daher auch bei Aristoteles die Identität zwischen Biologie und Physik. Vergl. hierzu Zeller, a. a. O. S. 381 und Anm. 1; für die an obiger Stelle erwähnten Beispiele des Zufalls ist noch Physik 198a (vergl. Prantl, S. 483) heranzuziehen; vergl. auch Zeller a. a. O. S. 334ff. [3]) Vergl. Schmekel, S. 189.

aller sublunarischen Existenzen im Auge haben, nicht aber deren Unheil. Die Elemente[1]) stehen nämlich in einem gegensätzlichen Verhältnisse zueinander; da sich aber die Gegensätze einander zu schädigen pflegen, und auch ihr Kompositum von dieser Schädigung betroffen wird, so müssen auch die sie bewirkenden Ursachen sowohl deren eigene Existenz als auch die aus ihnen entstehenden Existenzen behüten. Da dies aber nur dann gelingt, wenn bald das eine entgegengesetzte Element, bald das andere das Uebergewicht hat, dies jedoch nach den Klarlegungen in der Physik[2]) nur bei richtigem Kreislaufe und konstanter Ordnung möglich ist, so müssen sie das eine Mal das Feuer, das andere Mal die Luft, das dritte Mal das Wasser, das vierte Mal die Erde entstehen lassen[3]) — ganz den Verhältnissen entsprechend, die zwischen Bewirker und Bewirktem walten; auf diese Weise erhält sich insofern das sublunarische Sein, als ja dessen Erhaltung nur auf dem Gleichartigen beruht, das in der Komposition der Elemente besteht; die Ursache dieses Gleichartigen bildet jedoch das Agens[4]), das von den Himmels-

---

[1]) Vergl. hierzu die Anschauungen Anaximanders (bei Diels a. a. O. S. 16), die des Heraklit (bei Kinkel a. a. O. Anm. S. 12, 41) die des Empedokles (bei Diels a. a. O.) Frag. 15—35, Aristoteles, de gen. et corr. II, 2.

[2]) Vergl. hierzu Physik I, 5, III, 5, Metaphys. 984a, 1000, 1071b; ferner de ceolo I, 2. Zum Ganzen vergl. die Darstellung Zellers a. a. O. S. 435 ff., Prantl, de coel. S. 290.

[3]) Nach O, Ps: שיהו, bei Pm, R, L fälschlich: יהיו.

[4]) O, Ps lesen richtig: הפועל, Pm, R, L: הפעל — Zur Sache vergl. Alfarâbi, philos. Abh. a. a. O. S. 62:

والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهى الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة . . . [63] وهذه كلها تظهر من تلك الاربع التى هى الاولى، والجسم الشديد الحرارة بطبعه هى النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجرى هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض وهذه الموادّ الاربع التى هى اصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض، والاشياء الكائنة الفاسدة التى تظهر انما تظهر من الامزجة. . . ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها

körpern herab zu den Elementen gelangt. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar das aus dem Uebergewichte des einen Elements gegenüber dem des anderen resultierende Unheil auf Zufall beruhen, strebt doch gerade dieses Sicherheben substantiell das Gute und die Erhaltung an, wie vorausgeschickt wurde. Ebensowenig ist offenbar das Unheil, das den einzelnen Menschen von seiten der Gestirnkonstellation trifft, substantiell und in ursprünglicher Absicht ein solches, strebt doch auch die jenen Ordnungen immanente Absicht die Realisation des Guten an; realisiert sich jedoch aus ihnen ein bestimmtes Unheil, so geschieht dies nur akzidentell, wie wir dies im zweiten Abschnitte des zweiten Traktats unseres Buches erwähnten.[1]) Uebrigens hat Gott den Menschen mit dem Intellekte versehen, um ihn vor Unheil so viel wie möglich zu bewahren. Aus diesem Grunde lässt sich auch in bestimmter Weise sagen, dass die von seiten der Himmelskörper auf die einzelnen

---

ويخلفها غيرها وانصور بقية بحالها . . . وحقيقة المزاج هو تغيّر الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضدّ الى ضدّ وتلك هى الناشية من القوى الاصلية وتاثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة حكمه انبارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخصّ كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة.

[1]) Vergl. Alfarâbi a. a. O. S. 65 [106]: وعناية الله تعلى محيطة لجميع الاشياء ومتّصلة بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور ايضا بقدره وقضائه لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التى لا بدّ لها من الشرّ والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشىء لاجل اليسير من الشرّ الذى لا بدّ منه كان الشرّ حينئذ اكثر والسلام.

Menschen herabsinkenden Uebel zu der Hyle in Beziehung stehen; richtet sich nämlich der Mensch in entsprechender Weise nach seinem Intellekte, so bleibt er von ihnen verschont, wie dies im dritten Traktate unseres Buches erwiesen wurde. Und da Gott überhaupt auf dem Wege der Güte, der Vollendung und Form das Prinzip des Seins ist, wie dies in der Metaphysik[1]) erwiesen wurde, so wäre es auch falsch [anzunehmen], dass aus ihm substantiell das Böse des Seins emaniere. Aus diesem Grunde stimmen alle wahren Philosophen darin überein, dass nur von seiten der rezipierenden Materie das Böse in das Sein hineindringe, während es von seiten des Agens, also von seiten der Form, nicht eindringen kann.

Dass sich jedoch das Prinzip des Guten von dem Prinzipe des Bösen unterscheidet[2]), ist eine überaus alte Ansicht, gerade als ob die Natur der Wahrheit die Philosophen zur Annahme dieses Glaubens gezwungen hätte. Deshalb haben auch einige der Früheren[3])

---

[1]) Siehe Metaphysik XII, 7, 1072 b.

[2]) O, Ps, Pm lesen: הוא זולת תחלת הרע, bei R, L fehlt: זולת.

[3]) Gersonides spielt offenbar auf die Grundprinzipien der Voraristoteliker an (s. Phys. 189 a). Die Gleichsetzung des Gegensatzes zwischen gut und böse mit dem Gegensatze zwischen Liebe und Streit findet sich bei Empedokles (vergl. Diels a. a. O. S. 184 ff.); ebenso findet sich bei Empedokles auch die Identifizierung des Gegensatzes zwischen gut und böse mit dem zwischen Vereinigung und Trennung (vergl. Diels l. c.)

(15) οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο
ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μέν οὖν εἰσίν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγειν τε βροτοὶ καὶ [ἐπεὶ] λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν.

16) ἦι γὰρ καὶ πάρος ἔσκε, καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ', οἴω,
τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών.

17) δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοίη δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε . . .

Vergl. Diels, Doxographi Graeci, S. 287 a 3. Vergl. auch Anaxagoras (bei Diels, Frag., S. 333). Der Gegensatz zwischen

Liebe und Hass als diese Prinzipien angenommen. Andere wieder setzten dafür: Einheit und Vielheit, einige Endlichkeit und Unendlichkeit[1]), einige Vereinigung und Trennung. Viele der späteren Thoragelehrten setzten dafür Gott und schädliche Geister, d. h. die Dämonen[2]). Uebrigens stimmt hiermit

---

dem Unendlichen (ἄπειρον) und dem Endlichen, der Grenze, (πέρας) findet sich schon bei Anaximander (vergl. Diels a. a. O., S. 14, ferner Kinkel, a. a. O. S. 56 und Anm. 2), vergl. auch Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 14 ff. Während jedoch bei Anaximander der Gegensatz zwischen ἄπειρον und πέρας erst erschlossen werden muss, tritt er bei den Pythagoräern in aller Klarheit hervor vergl. Hartmann a. a. O., S. 26 ff. Ueber das ἄπειρον bei Anaxagoras vergl. Diels, Dox. Graec. S. 561 und S. 721 (Index); vergl. auch Hartmann a. a. O., S. 52 ff. Prantl, Phys. S. 476.

[1]) Bei O, Ps, (Pm?) lautet der Text: קצתם היו משימים אותם בעל תכלית וחבלתי בעל תכלית, bei R heisst es: היו משימים אותם הפעל תכלית, woraus bei L ein הפעל בעל תכלית wurde.

[2]) Die hier von Gersonides erwähnte streng dualistische Anschauung der Thoragelehrten deckt sich nicht mit den vorausgeschickten kosmologischen und physikalischen Grundprinzipien. All die besprochenen Gegensätze stehen zueinander in einem korrelaten Verhältnis, das bei den Stoikern als τόνος bezeichnet wird (vergl. Diels, Dox. Graec. 368, 470, 478, Heinze, a. a. O. S. 93, Bonhöffer a. a. O. S. 141. Anm. 5, Schmekel a. a. O. S. 329 und Anm. 4), während doch offenbar nach der Anschauung der Thora ein solches Spannungsverhältnis zwischen Gott und den Dämonen nicht herrschen kann. Aus dem gleichen Grunde hat Gersonides mit Unrecht dieses korrelate Verhältnis auf die Begriffe „gut" und „böse" übertragen. Gewiss entspricht diese Anschauung der stoischen Lehre, nach welcher die Uebel um des Guten willen da sind (vergl. Schmekel a. a. O. S. 190), sie entspricht aber nicht der idealistisch-platonischen Anschauung (vergl. Sesemann, die Ethik Platos und das Problem des Bösen (in Cohens Festschrift: Philosophische Abhandlung, S. 170 ff.), und ebensowenig der prophetischen Gottesidee: Nach beiden Theorien ist Gott als das Prinzip des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, d. h. das Gute als Wirklichkeit ist nicht wie das Logische auf die Seinstatsachen der Wissenschaft „restringiert", vielmehr vollzieht sich seine Begründung und sein Bestand völlig losgelöst von irgend welchen empirischen Relationen (vergl. Cohen, Ethik des Reinen Willens, 2. Aufl. S. 452: „Der messianische Gott ist im ausdrücklichen Gegensatze gegen den Doppelgott des Parsismus entstanden. Es gibt das Böse nicht. Es ist nur ein Begriff, der aus dem Begriffe

eine Menge unserer Thoragelehrten überein, sie bringen nämlich diese Ansicht mit einigen jener Aussprüche unserer Weisen im Talmud in Zusammenhang. Offenbar hält es nicht schwer, die entsprechenden Aussprüche unserer Weisen von dieser Seite aus mit der Wahrheit in Einklang zu bringen. Steht dies aber fest, d. h. dass die Leiden substantiell nicht von Gott herrühren, so lässt es sich mit Leichtigkeit als falsch erweisen, dass sich die göttliche Providenz derartig über die Einzelindividuen erstrecken soll, wie es die Vertreter dieser Meinung annehmen. Würde nämlich Gott auf den Menschen nach seinen Handlungen Bedacht nehmen, in gutem oder in schlechtem Sinne, dass ihm also für das Gute, das er getan, Gutes zuteil werde, und für das Böse, das er vollbracht, Böses — wie dies die Vertreter dieser Ansicht annehmen —, so würde sich hieraus ergeben, dass sich das Böse von Gott aus substantiell realisiere. Würde sich jedoch das Böse nicht von Gott aus substantiell realisieren[1]), so käme man zu dem

der Freiheit hergeleitet wird. Eine Macht des Bösen gibt es nur im Mythos." Daraus folgt, dass das Gute Aufgabe und immer nur Aufgabe bleibt (vergl. ibid. S. 381), einzig und allein die Ewigkeit der Zukunft ist jene Sphäre, in der das sittliche Sein verwirklicht wird: das Sein des Ideals ist das Sein des Sollens. Und dieser ewigen Zukunft entspricht die ewige sittliche Arbeit (vergl. Cohen, ibid. S. 410 ff). — Nun liesse sich freilich denken, dass auch Gersonides den zwischen jenen Grundprinzipien herrschenden Korrelationscharakter nicht erkannt hat, dass ihm also jene Gegensätze ebenso absolut erschienen wie der Gegensatz zwischen „gut" und „böse", und somit das Böse nur in der Beurteilung, nicht aber in Wirklichkeit existiere. Indessen spricht gegen diese Interpretation schon seine Uebereinstimmung mit den Ansichten jener Thoragelehrten, die Gott in einen Gegensatz zu den bösen Geistern bringen. Auch seine gelegentliche Anerkennung des Zufalls lässt eine derartig idealistische Gesinnung als ausgeschlossen erscheinen. — Ueber die Identität des Gegensatzes zwischen „gut" und „böse" mit dem zwischen „Engeln" und „Dämonen erfahren wir scheinbar Näheres aus Averroes, Hauptlehren a. a. O, S. 277: „Die Seelen (der Elemente) verhalten sich entweder wie vermittelnde zwischen den Seelen der Sphären und denen der sublunarischen Körper. Sie beherrschen dabei diese und ihre Leiber. Daraus entstand die Lehre von den Genien (Gespenstern)." Indessen sind die „Genien" sicher mit den „Dämonen" der Stoiker identisch.

[1]) Dieser Vordersatz findet sich in allen Handschriften, fehlt jedoch bei R und L.

Schlusse, dass sich die göttliche Fürsorge nicht in der Weise auf die einzelnen Individuen erstreckt, wie sie annehmen. Uebrigens lässt sich die Absurdität dieser Ansicht auch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung erweisen, finden wir doch häufig, dass sich bei den Frommen Leiden und bei den Frevlern Glücksfälle realisieren.

Was jedoch die Annahmen Eliphas', Bildads und Zophars für die Ueberwindung dieser Aporie betrifft, so lässt sich leicht erweisen, dass auch nicht eine ihrer Annahmen die Aporie beseitigt. Zunächst Eliphas: Nach seiner Annahme müsste doch von Gott aus den Frommen genau so viel Gutes zuteil werden, wie es dem Masse ihrer Frömmigkeit entspricht, und den Frevlern genau so viel Leiden, wie es dem Masse ihrer Frevelhaftigkeit entspricht; derartiges ist jedoch nirgends anzutreffen. Nach seiner Annahme könnte nämlich die Aporie, dass den Frommen Unheil und den Frevlern Gutes beschieden wird, beseitigt werden, wenn sich die regel- und ordnungslos vorkommenden Fälle zur Tor- und Narrheit oder etwas Aehnlichem in Beziehung setzen liessen.[1]) In Wahrheit wird jedoch nach seiner Annahme die Aporie insofern nicht beseitigt, als wir sehen, dass den Frommen das ihnen entsprechende Gute nicht zuteil wird, und den Frevlern nicht das ihnen entsprechende Böse; dies müsste ihnen nämlich nach seiner Ansicht von seiten Gottes beschieden sein. Indessen können wir auf Grund unserer sinnlichen Wahrnehmungen einen derartigen Prozess nicht entdecken, wohl aber sehen wir, wie zahlreiche Fromme eine grosse Anzahl ihrer Lebenstage von grossen Leiden, aber selten von Glück bedacht werden, während zahlreiche Frevler grosses Glück und selten ein heftig fühlbares Leid erfahren. Ferner sehen wir: Obgleich die vom grossen Leide heimgesuchten Frommen einerseits vorsorglich auf die Ab-

---

[1]) Vergl. hierzu Zeller III, 1 S. 235, Anm. 6 (Diog. VII, 93: εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι), 240, Anm. 3: „Die πρῶται κακίαι sind: ἀφροσύνη . . . die Definition der ἀρονσύνη lautet: ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, ferner S. 245, Anm. 3, dazu Schmekel, a. a. O. S. 359 und Anm. 3; vergl. ferner Zeller, S. 248 ff.; vergl. auch Stob. ecl. I, 26, 6 (zit. bei Bonhöffer, S. 142, Anm. 9); τί ἐστι τὸ αἴτιον τοῦ ἁμαρτάνειν με; ἡ ἄγνοια.

wehr des Uebels bedacht sind, bleiben sie von diesem dennoch nicht verschont, und obgleich sie andererseits für den Erwerb der Güter auf die ihnen (sc. den Frommen) angemessenen Motive zu achten bestrebt sind, gelingt es ihnen dennoch nicht, Güter zu erwerben. Mithin kann dies offenbar nicht zur Tor- und Narrheit in Beziehung gesetzt werden. Ebenso finden wir[1]), dass den Frevlern Glück zuteil wird, obgleich sie auf die ihnen (sc. den Frevlern) angemessenen Motive zu achten bestrebt sind. Mithin kann offenbar das ihnen beschiedene Glück auch nicht zur Tor- und Narrheit in Beziehung gesetzt werden, wie dies Eliphas annimmt. Demnach ist erwiesen, dass die sinnliche Wahrnehmung der Annahme des Eliphas widerstreitet. Indessen hat Eliphas selbst manche dieser Zweifel empfunden, ich meine, dass den Frevlern bei all ihrem lebenslangen Streben[2]), Unheil zu verüben, keine sinnlich wahrnehmbare Strafe für ihre Frevelhaftigkeit zuteil wird. Deshalb sagt er, um der Antinomie zu entgehen, dass bei der Nichtbestrafung des Frevlers dessen Nachkommen[3]) bestraft werden. Dass er jedoch mit dieser Antwort die Aporie nicht beseitigt, geht aus folgendem hervor. Er möchte doch vermeiden, dass ein Unrecht zur Gottheit in Beziehung gesetzt wird, und gerade durch seine Annahme geschieht dies, ist es doch ein Unrecht, dass ein Mensch für seine Frevelhaftigkeit straflos bleibt, und ebenso, dass jemand für die Sünde eines anderen bestraft wird[4]). — Indessen lässt sich erweisen, dass die sinnliche Wahrnehmung auch der Annahme Zophars widerstreitet. Aus der sinnlichen Wahrnehmung leuchtet doch hervor, dass viele Menschen zu einer bestimmten Zeit mit Gutem, zu einer andern

---

[1]) Dieser zweite Passus fehlt bei R, L, findet sich aber bei O, Ps, Pm.

[2]) S. Gesenius, s. v.

[3]) Dass der Begriff „Verdienst der Väter", wie er hier von Gersonides dialektisch verwertet wird, gleichfalls auf die Lehre der Stoa (Senec. de benef. 4, 32) zurückgeht, hat Bergmann in seiner Abhandlung: Die Stoische Philosophie und die jüd. Frömmigkeit (in Cohens Festschrift Judaica, S. 159, nachgewiesen.

[4]) Gersonides lehnt mithin hier als Vertreter der Lehre von der individuellen Verantwortlichkeit (vergl. Jeremia XXXI, 28 und Ezechiel XVIII, 4) den Begriff des עון אבות — Schuld der Väter — als unsittlich ab.

Zeit mit Schlimmem bedacht werden, obgleich sie in der Zeit ihres Unglücks weit mehr den lauteren und vollkommenen Handlungen zugetan sind, als in der Zeit ihres Glücks. Man kann aber die Lösung dieser Aporie nicht auf die Verschiedenheit der Anlagen zurückführen, denn sie (sc. die Aporie) gilt doch von ein und demselben Menschen[1]), auch ist seine Anlage, mit welcher er geschaffen wurde, ein und dieselbe. Bei Gott! Wir müssten denn annehmen, dass die unter den Menschen herrschende Verschiedenheit von Lohn und Strafe auf der Verschiedenheit ihrer guten und vollkommenen Handlungen beruht, nicht aber auf der Verschiedenheit ihrer individuellen Anlagen, wie er es annimmt, ich meine: Pflegen die Handlungen eines Mannes besonders vollkommen zu sein, so ist sein Lohn für seine Handlung geringer als der Lohn für die Handlung dessen, der in seinen guten Handlungen geringwertiger als jener ist; das Umgekehrte gilt für die Bestrafung einer schlechten Handlung. Aber selbst wenn wir dem zustimmten (sc. dass sich die Verschiedenheit der Strafe und des Lohnes nach der Verschiedenheit der schlechten und guten Handlungen richtet), so würde dennoch die Aporie, der er zu entgehen wähnt, in ihrer Identität verharren, ich meine, dass sich nach unserer Kenntnis den Guten Schlimmes und den Schlimmen Gutes realisiert; dies ist im Zusammenhange mit dem Voraufgeschickten selbstverständlich. — Ebenso lässt sich erweisen, dass die Annahme Bildads der sinnlichen Wahrnehmung widerstreitet. Finden wir doch, dass viele der Leiden, die den Frommen heimsuchen, nicht[2]) zum Guten führen, wohl aber verbleibt der Fromme in seinem Leide, und ebenso verhält es sich mit dem Guten, das dem Frevler zuteil wird (sc. es führt nicht zum Bösen). Ueberhaupt findet das, wie es Bildad in bezug auf die Glückszu-

---

[1]) O, Ps lesen: כי הוא באיש אחד, R, L: כי האיש הזה כאיש אחד — Ueber den Wert der Anlage als Grundlage der Tugend, wie ihn Chrysipp bestimmte, erfahren wir Näheres aus Galen Hippocr. et Plat. VII, 1 (zit. bei Zeller a. a. O. S. 243, Anm. 2): ὁ τοίνυν Χρύσιππος δείκνυσιν, οὐκ ἐν τῇ πρός τι σχέσει γενόμενον τὸ πλῆθος τῶν ἀρετῶν τε καὶ κακιῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις ὑπαλλαττομέναις κατὰ τὰς ποιότητας

[2]) So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlt לא vor יהיה, wodurch die ganze Stelle sinnlos wird.

stände der Frevler und das Leid der Frommen annimmt, nur[1]) selten statt. So ist erwiesen, dass Bildad mit dieser Annahme dem Zweifel nicht entgeht. Uebrigens haben wir auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gegen diese Männer streitenden Einwände vollständig im Buche Hiob erwähnt — gemäss unseren dortigen Erörterungen zu den Worten Hiobs.

Dass jedoch die Anschauungen dieser Männer auch von seiten der Thora hinfällig sind, ist klar. Bedroht sie doch die Frevler mit Unheil gemäss ihrer grossen Frevelhaftigkeit, und dieses Unheil erörtert sie in dem Sinne, dass Gott nicht mehr auf sie herabschaut und sie den zufälligen Begebenheiten preisgibt. So heisst es [Deut. XXXI, 17]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen und es wird der Vertilgung[2]) anheimfallen" [XXXI,18]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen." Und der Prophet עי״ה sagt [Jes. VIII, 17]: „Der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt". [Hosea IV, 6]: „Und du vergassest der Lehre deines Gottes, so werde ich auch deiner Kinder vergessen". [Ps. IX,18]: „All die gottvergessenen Heiden"[3]). Uebrigens kommen solche Worte wiederholt bei den Propheten vor und bei denen, die im Geiste[4]) der Heiligkeit sprechen: Ich meine, die den Frevler treffende Strafe qualifiziert sich als Verbergen des Angesichts und Vergessen, das bedeutet, dass sie (sc. die Frevler) Gott den Zeitzufällen preisgibt, indem sich ihnen nur das realisiert, was den aus den Gestirnkonstellationen sich realisierenden Ordnungen entspricht, und dass sie niemand vor dem Unheil rettet, das über sie zu kommen bereit ist; es bedeutet aber nicht, dass er insofern auf ihre Handlungen Bedacht nimmt, als er die Unglücksfälle nach dem Masse der Frevelhaftigkeit über sie bringt,

---

[1]) O, Ps, Pm lesen: כי אם על המעט; R, L: אם לא על המעט.

[2]) Bei R, L: לאבל statt לאכל.

[3]) Hier ist der Vordersatz zu ergänzen: „müssen umkehren zur Unterwelt! שכחי אלהים scheint von Gersonides passiv genommen zu werden: „die von Gott Vergessenen". Vergl. Daud, S. 97 [125].

[4]) Ueber diesen Begriff vergl. Cohen, Der heilige Geist — in Guttmanns Festschrift, S. 1 ff.

wie dies die Vertreter dieser Ansicht annahmen (sc. also aktiv). Was aber klar und offenkundig auf die Absurdität dieser Ansicht hinweist, ist die Drohung mit dem Unheile, wie sie der Prophet ע"ה ausspricht [Hosea IV. 14]: „Auf euere Töchter will ich nicht Bedacht nehmen, indem sie buhlen[1]). Damit sagt er dir ausdrücklich: „Wenn sie sich in Frevelhaftigkeit auszeichnen, so wird sie Gott den Zeitzufällen preisgeben und auf ihre Werke nicht achten. Wenn es jedoch in der Thora vorkommt, dass die Uebertreter ihrer Worte mit Strafe bedroht werden (sc. also mit aktiven Strafen), so wird im folgenden erwiesen, auf welche Weise von dieser Seite aus eine Harmonie zwischen Spekulation und dem in der Thora und bei den Propheten ע"ה Erwähnten möglich ist.

Vierter Abschnitt.

Nachdem es nun als verfehlt erwiesen wurde, dass sich die göttliche Vorsehung auf jeden einzelnen Menschen von seiten seiner spezifischen Natur erstreckt, nachdem es ferner als falsch erwiesen wurde, dass sich die göttliche Vorsehung auf

---

[1]) Das „Buhlen der Töchter" ist also eine Folgeerscheinung der abwesenden Providenz, das würde heissen, dass die göttliche Providenz nicht so sehr den Lohn der guten Tat bedingt, als vielmehr die Tat selbst. Die Konsequenzen, die in dieser Auffassung liegen, sind nicht unbedenklich; die schlechten Menschen wären dann durch die allgemeine Kausalität determiniert, die guten Menschen durch die göttliche Providenz. Dazu kommt, dass mithin das Böse als solches eine naturgesetzliche oder astrologisch bedingte Notwendigkeit wäre — ein Gedanke, der zweifellos mit der von Gersonides sonst betonten ethisch-teleologischen Allherrschaft im Widerspruch steht. Dass auch diese Antinomien nur aus der zwiespältigen Stellung fliessen, die Gersonides im Anschluss an Aristoteles und die Stoiker gegenüber dem Verhältnis zwischen Nus und Materie, zwischen Teleologie und Kausalität einnimmt, bedarf keiner weiteren Begründung. Im übrigen macht sich bei der oben erwähnten Abwesenheit der Providenz noch eine sachliche Schwierigkeit geltend. Es entsteht die Frage: Vollzog sich die erste schlechte Handlung unter An- oder Abwesenheit der Providenz? Wenn unter Anwesenheit, dann ist die Providenz unsittlich, wenn unter Abwesenheit, dann wäre die Providenz zeitlich und räumlich beschränkt und ihr Transzendenzcharakter, der ihr doch als göttlichem Attribute zukommt, vereitelt. Vergl. Guttmann, Daud, S. 213, Anm. 3.

jeden einzelnen von seiten seiner Individualnatur erstreckt, so muss offenbar bei einigen die Vorsehung möglich sein, bei anderen nicht. Uebrigens lässt sich dies noch in anderer Weise klarlegen, ich meine, dass sich die göttliche Providenz auf die menschlichen Individuen insofern erstreckt, als sie von einigen gilt, von anderen dagegen nicht. Es scheint nun, als ob Gott auf das Wertvollere und der Stufe des aktiven Intellekts Näherstehende mehr Bedacht nehme, weshalb er es auch mit Organen zur Erhaltung seiner Existenz ausgestattet hat, wie dies aus dem erhellt, was im Buche „der Tiere“[1]) erwiesen wurde; dort findest du nämlich [geschrieben]: Je wertvoller ein Lebewesen ist, desto eher wurden für es Organe zur Erhaltung seiner Existenz bereitgestellt. Da nun dem Menschen verschiedene Stufen in bezug auf die Nähe und Entfernung gegenüber dem aktiven Intellekte von seiten der Individualnatur eigen sind, so müssen auch diejenigen, deren Verhältnis zu ihm (sc. dem aktiven Intellekte) ein stärkeres ist, weit eher in ihrer individuellen Natur Gegenstand der Providenz sein. Da nun einige bei der Anlage verbleiben, die ihnen von seiten der Artnatur eigen ist, und sich auch nicht bemühen, auf jene Vollkommenheiten loszuschreiten, durch welche sie sich dem aktiven Intellekte nähern, ja einige sogar noch die ihnen von seiten der Artnatur angeborene Mangelhaftigkeit erhöhen, so kann offenbar die göttliche Providenz mit dieser Kategorie von Menschen nur von seiten der Artnatur zusammenhängen, können sie doch nicht in anderer Hinsicht von seiten ihrer Individualnatur Gegenstand der Vorsehung sein. Wenn es sich aber so verhält, so erstreckt sich offenbar die göttliche Providenz über einige Menschen in verschiedenen Stufen von seiten ihrer Individualnatur, bei anderen aber existiert sie überhaupt nicht. Uebrigens lässt sich dies noch in anderer Weise zeigen. Aus dem Wesen Gottes folgt doch, dass er alle Intelligibilien kennt; der Mensch jedoch besitzt eine derartige Anlage für die Rezeption der Intelligibilien,

---

[1]) De part. an. II, 10, 675 b und gen. an. I, 23, 731 a (beide Stellen zitiert bei Zeller II, 2, S. 505, Anm, 1). Vergl. auch Bd. I, S. 121, Anm. 1. Ueber den Ausdruck: „Buch der Tiere“ siehe Bd. I, 77 Anm. 2.

dass er sie alle in bestimmter Weise rezipieren kann[1]). Wenn es sich aber so verhält, ich meine, dass Gott Herr aller Intelligibilien in actu ist, der Mensch jedoch über die Anlage verfügt, sie zu rezipieren, und wenn ferner aus dem Aktualen hervorgeht, dass es das Potentielle vollendet und in die Aktualität hinausführt, so muss offenbar Gott das Potentielle im Menschen vollenden und in die Aktualität hinausführen. Da nun bei dem Hinausführen der Intelligibilien in die Aktualität zwischen dem Affizierenden und Affizierten in bestimmter Hinsicht Einheit herrscht, so muss sich offenbar dem Menschen in dieser Hinsicht eine bestimmte[2]) Einheit und Konjunktion mit Gott realisieren. Was aber so zu sein pflegt, das muss von seiten dieser konjunktionalen Vereinigung der Gegenstand einer ganz besonderen Vorsehung sein, das darf Gott nicht nach der Seite der Verächtlichkeit insofern preisgeben, als es im Vergleiche zu ihm (sc. zu Gott) geringwertig und verächtlich wäre, wie sie nämlich zu sagen pflegen: Die göttliche Providenz erstreckt sich deshalb nicht auf jeden einzelnen Menschen von seiten der Spezialitätsnatur, weil diese im Vergleich zu Gott geringwertig und verächtlich ist. Da nun diese Vereinigung auf der Realisation

---

[1]) Gersonides scheint hier dennoch, wenn auch nur in „bestimmter Weise", der Konjunktion das Wort reden zu wollen. Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Ausführungen ist freilich etwas unbestimmt: Auf der einen Seite behauptet Gersonides, die Aktualisierung der Intelligibilien erfolge erst durch Gott, auf der anderen Seite behauptet er, dass die göttliche Vorsehung deshalb einem Intellektuierenden zuteil werde, weil dieser sich mit der Rezeption von Intelligibilien in actu, nicht von solchen in potentia abgäbe. Die Lösung scheint darin zu liegen, dass der Intellektuierende Intelligibilia in actu potentiell rezipiert, während ihre Aktualisierung erst durch Gott erfolgt. Dagegen kann der Nichtintellektuierende Intelligibilia in actu auch potentiell nicht rezipieren. Gleichwohl kann man nicht von der landläufigen Konjunktion sprechen, weil diese doch einen habituellen Zustand bedeutet, während hier nur von einzelnen Konjunktionen die Rede ist.

[2]) O und Ps lesen richtig: התאחדות מה ודבקות, R, L: התאחדות מהדבקות Nach unseren Ausführungen in der vorigen Anmerkung kann man sehen, wie viel gerade von dem Wörtchen מה für die richtige Interpretation des Gersonides abhängt.

beruht, die der Mensch an Intelligibilien in actu vollzieht, nicht an solchen in potentia, wie dies der Artnatur entspricht, so muss sich offenbar die göttliche Providenz auf den intellektuierenden Menschen von seiten der Individualnatur erstrecken.

Fünfter Abschnitt.

Ist nun erwiesen, dass sich die göttliche Providenz auf einige menschlichen Individuen von seiten der Individualnatur erstreckt, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise sich bei dieser Annahme jenes Prinzip aufrechterhalten lässt, das im vorhergehenden in bezug auf das göttliche Wissen klargelegt wurde, ich meine, dass sich sein Wissen nicht auf die Einzelheiten von seiten ihrer Spezifikation und Spezialisierung verbreitet; scheint sich doch bei dem Streben nach einem Ausgleich dieser beiden Ansichten die gleiche Schwierigkeit zu ergeben, von welcher das Streben nach Vereinigung zweier Gegensätze betroffen wird.

Wir behaupten: Nach eingehender Untersuchung wurde doch erwiesen, dass der aktive Intellekt auf die Einzelexistenzen in folgender Weise Bedacht nimmt: Entweder verleiht er ihnen körperliche oder seelische Organe, durch welche die Existenz jener individuellen Organträger in dem Sinne behütet wird, dass sie entweder das schädliche Element von sich fernhalten oder sich selbst von ihnen entfernen. So hat er etwa einige Tiere mit Hörnern, krummen Klauen und Zähnen ausgerüstet, um sie vor dem zu behüten, was herankommt, ihnen Schaden zuzufügen, und den Raubtieren [hat er diese Organe] verliehen, um den Raub zu erfassen. An einigen (sc. Tieren) übt er insofern Fürsorge aus, als er sie nur mit seelischen Trieben ausgestattet hat oder mit Tätigkeiten, also mit imaginären seelischen Trieben. So hat er das Lamm mit dem natürlichen Verlangen ausgestattet, vor dem Wolfe zu fliehen, sobald es ihn erblickt, obgleich es noch gar nicht gemerkt hat, dass er ihm schaden will, hat es ihn vorher doch noch nicht gesehen. Auf diese Art fliehen auch viele (Tiere) vor den mit Klauen schlagenden Vögeln, obwohl sie solche vorher nicht gesehen haben. Ebenso streben viele Vögel im Winter nach dem Süden und im Sommer nach dem Norden, ohne die an den Orten für sie befind-

lichen Merkmale zu kennen, zu welchen sie sich hinbewegen. Desgleichen legt die Schwalbe ein bekanntes Kraut auf die Augen ihrer Küchlein, so man jene aussticht, ohne dass sie wüsste, dass hierin eine Heilung für die Augen liegt.[1]) Als imaginäre Tätigkeiten kommen in Betracht, wenn er (sc. der a.I.) etwa die Bienen mit der Fertigkeit ausrüstet, ihre Waben zu bilden[2]), in welchen sie entstehen, und den Honig zu erzeugen, von welchem sie sich zur Zeit ihres Futtermangels nähren, ohne dass sie über einen praktischen[3]) Intellekt verfügten, aus welchem diese Kunstfertig-

---

[1]) Vergleiche zu diesen Ausführungen Avicenna, Physik bei Schahrastâni, S. 416 [314], Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 204, שער השמים, S. 76, ausserdem Bd. I, S. 97, Anm. 3.

[2]) O, Ps, Pm lesen richtig; בעשיית ששיותיהם, bei R, L fehlt: בעשיית.

[3]) Zu dieser Bezeichnung vergl. Bd. I, S. 81 und Anm. 1, ferner Avicenna, Physik bei Schahrastâni, S. 417 [305]: „Die dem Menschen zukommende vernünftige Seele anlangend, so werden ihre Kräfte in eine wissende und eine handelnde Kraft geteilt, und jede der beiden Kräfte wird mit dem gemeinschaftlichen Namen Vernunft (عقل) bezeichnet; die handelnde (Vernunft) aber ist eine Kraft, welche ein bewegender Grund ist für den Körper des Menschen zu den einzelnen, durch Ueberlegung nach Massgabe von kunstgerechten, ihr eigentümlichen Urteilen eigentümlichen Handlungen; es gibt aber eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die animalische, begehrende Kraft und eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die einbildende und vorstellende Kraft, und eine Betrachtung in Beziehung auf sich selbst. Ihre Beziehung auf die begehrende (Kraft) besteht darin, dass von derselben her in ihr Gestalten entstehen, welche dem Menschen durch die Gestaltung vermittelst ihrer wegen der Schnelligkeit der Aktivität und Passivität eigentümlich sind . . . ihre Beziehung auf die einbildende nnd vorstellende Kraft besteht darin, dass sie dieselben bei der Ausführung der Anordnungen in den entstehenden, vergänglichen Dingen und bei der Ausführung der menschlichen Kunstfertigkeiten anwendet; ihre Beziehung auf sich selbst besteht darin, dass in dem, was zwischen ihr und zwischen der spekulierenden Vernunft liegt, die allgemein bekannten und verbreiteten Urteile erzeugt werden, z. B. dass die Lüge schimpflich und die Wahrheit schön ist [Haarbrücker]. Vergl. Kusari, V, 12, Maimuni, acht Kapitel a. a. O. S. 8: وهذه الافعال منها عملى ومنها نظرى والعملى منه مهنى ومنها فكرى, vergl. dazu Anm. S. 85. Vergl. auch Gerson ben Salomon in seinem שער השמים S. 77b: והכח החמישי הוא ח ש כ ל הוא הנמצא לבד בטין האדם ולא בשאר בעלי חיים ובזה הכח יבדל טין האדם משאר בעלי חיים, ועל כן נקרא האדם חי מדבר, רוצה לומר חי משכיל, ובו יהיה התשתדלות ובו יקנה החכמות ובו יבדיל בין הנאה

keiten emaniert wird. Nun erhielt der Mensch diese Art der Vorsehung in einer besonders vollkommenen Weise, ist ihm doch ein praktischer Intellekt zuteil geworden, aus dem die zahlreichen Werktätigkeiten zum Nutzen seiner Erhaltung emanieren; ebenso ist ihm jener Intellekt übermittelt worden, aus welchem die verschiedenen Arten des Verlangens hervorquellen, den vielen schädlichen Dingen zu entfliehen, und die vielen nützlichen Dinge zu erstreben. Bei einigen Menschen ist nun diese Art der Providenz besonders perfekt, ich meine, wenn er (sc. Gott) ihnen durch Prophetie von schädlichen und nützlichen Dingen Kunde gibt, die über sie zu kommen bereit sind, damit sie sich vor den Leiden in acht nehmen und das Gute erstreben, wie dies im zweiten Traktat unseres Buches erwiesen wurde. Dies muss schon deshalb so sein, weil Gott in der Lage ist, so viel Gutes und Vollkommenes wie möglich auf die einzelnen Existenzen zu influieren. Da nun die Art der Vorsehung, soweit sie sich über viele Lebewesen erstreckt, darin besteht, dass sie mit dem seelischen Verlangen ausgestattet wurden, dem Bösen zu entfliehen und dem Guten zuzustreben, ohne dass sie jenes Gute oder Böse beurteilen können, so ist es bei einigen Menschen in einer vollkommeneren Art möglich, dass er ihnen von dem Unheil und dem Glück, das über sie zu kommen bereit ist, Kunde gibt, damit sie das Böse meiden und das Gute erreichen. Bei ihnen muss sich also die Vorsehung von dieser Seite aus vollziehen. In einigen Fällen kommt jedoch die Vorsehung bei manchen Dingen derartig zur Geltung, dass ihnen ein bestimmter Schmerz zu teil wird, durch den sie behütet werden, so wenn er (sc. Gott) den schwarzen Saft (sc. der Galle) in

---

והמגונה מן הפעולות, והוא נחלק לשני חלקים לשכל מעשיי ולשכל עיוניי, והשכל המעשיי הוא אשר בו יבחר האדם הטוב מן הרע, והשכל העיוני אשר בו יבחר ויברור ויבחון האמת מן השקר והוא השכל האמתי ונבאר תחלה השכל המעשיי ונאמר כי הוא נחלק לשני מינים, האחד אשר בו ישתדל האדם בדבר שרוצה לעשותו איך יערים לעשותו כמו הנגרים והמלחים ועובדי האדמה והרפואות והמלחמים ויתר בעלי מלאכת. ואין ספק שזה הכח הוא מיוחד באדם כמו שזכרנו ולא בשאר בי״ח אף על פי שהוא מכח פעולת המדמה שבאדם, ואין הספק שהטבע חייב שיהיה זה המין מן הכח נמצא במין האדם לפי שהאדם צריך להכין מזונו ומלבושיו ודירתו בו רוצה לומר בזה הכח, וזה מבואר במעט התבוננות, המין השני אשר בו יבחר המדות המוכות ככבוד אב ואם וגמילות חסדים והשבת אבידה וכיוצא בהם וירחק בו מן המדות הרעות כגניבה וגזילה ורציחה ונקימה ונטירה וכיוצא בהם Vergl. Alexander von Aphrodisias, מאמר בשכל, ed. Günsz, S. 5: והשכל המעשי הוא יועץ.

den Magen einströmen lässt; dadurch wird nämlich ein Kitzel in der Magenöffnung in der Zeit hervorgerufen, in welcher die Nahrungsaufnahme dem animalischen Wesen ein Bedürfnis ist; sobald nämlich dieser es (sc. das Einfliessen des Saftes) wahrnimmt, fühlt er einen Schmerz und verlangt nach Nahrung, auf diese Weise wird er erhalten.[1]) Ebenso hat Gott einer bestimmten Art von Tieren die Samenentleerung als Behütungsorgan verliehen; sobald es sich nämlich vor anderen Tieren fürchtet, passiert es ihm, dass es aus Angst seinen Samen abwirft, wodurch es sich verborgen hält.

Wenn es nun feststeht, dass sich diese Arten der Vorsehung von der Gottheit aus über die sublunarischen Dinge erstrecken, und wenn ferner erwiesen ist, dass Gott an einigen Einzelmenschen von seiten ihrer individuellen Natur in verschiedenen Stufen Fürsorge ausübt, so müssen wir darüber nachdenken, welche der von uns erwähnten Providenzarten für diese Weise (sc. die individuell-menschliche) der Vorsehung in Betracht kommt. Offenbar kann die Vorsehung nicht derartig sein, dass den von grösserer Fürsorge betroffenen Individuen auch mehr Glieder zur Behütung ihrer Existenz verliehen werden, gehören sie doch alle zu einem und demselben Genus; die Individuen innerhalb desselben Genus sind aber nach dem Brauche der Natur gleich an Zahl ihrer Glieder, in ihren Gestalten und in ihren seelischen Kräften. Bei Gott! es müsste denn in diesem Falle die grössere Zahl ihrer Glieder auf die in der Materie enthaltene Notwendigkeit zurückzuführen sein, etwas Derartiges

---

[1]) Vergl. hierzu Israeli, ספר היסודות, ed. Fried, S. 21 in Verbindung mit שער השמים, S. 64 b. Israeli führt aus: ואין ספק כמו כן שיש לו כח מחזיק קר ויבש דומה לטבע חמרה השהורה יחזיק בו המזון וישמרתו עד שיעשה בו הכח המעכל הדומה לטבע הדם פעלתו בחומו ולחותו וישלים עכול, bei Gerson ben Salomon finden sich folgende Worte: חמרה היא מונחת בכבד למשוך ממנו חמותר ההוא ויש לה שני דרכים האחד מהם מתחבר בעומק הכבד והאחר ישתרג במעיים העליונים ובתחתית האסטומכא והמעיים כדי לעורר ולחדד הכח הדוחה והמעכל אשר באסטומכא והמעיים ברוב חדוד המרה שהיא חדה וחריפה, ומפני שהאסטומכא היא אבר קרח שהוא עצבי לא יוכל לעכל המזון ולזה נצרך לדבר חם שיחדד ויעזר לה על העכול כי הדבר החום הוא מעכל וכח הדוחה הוא נרדם במעיים שהוא אבר חלוש ויצטרך לדבר מועט מעורר ומקיץ שיעזרוהו ויקיצוהו ועל כן נברא׳ חמרה לעורר כח הדוחה אשר במעיים ולחדד הכח המעכל אשר באסטומכא. Ueber die Abhängigkeit Gerson ben Salomons von Israeli siehe Fried a. a. O., Einleitung, S. 49. Zur Sache vergl. auch Averroes, de part. anim., S. 91, dazu S. 218, Anm. 1 unseres Buches.

liegt jedoch ausserhalb der gütigen Leitung.[1]) Wenn es sich aber so verhält, so scheint diese Art der Vorsehung zu den übrigen Weisen, oder doch zu den ihnen entsprechenden zu gehören. Da nun aus dem Vorhergehenden erhellt, dass Gott einigen Menschen von den sie in Zukunft treffenden Glücks- und Unglücksfälle von seiten ihrer (sc. der Menschen) providentiellen Fürsorge Mitteilungmacht, so geht daraus hervor, dass Gott die einzelnen Menschen insofern behütet, als er ihnen das Glück und Leid kundgibt, das über sie zu kommen bereit ist, damit sie sich vor dem Frevel bewahren und dem Guten zustreben.

Diese Mitteilung geht nun von ihm auf verschiedene Weise aus — gemäss den verschiedenen Stufen, welche die Menschen in bezug auf die Nähe und Entfernung gegenüber dem aktiven Intellekte innehaben; denjenigen Menschen nämlich, die eine besonders innige Vereinigung[2]) mit dem aktiven Intellekte eingehen, realisiert sich diese Mitteilung auf dem Wege der Prophetie in vollkommener Art; aber auch dies vollzieht sich stufenweise — je nach den verschiedenen Stufen der Konjunktion. Diejenigen jedoch[3]), deren Stufe sich nicht soweit realisiert, dass bei ihnen

---

[1]) Vergleiche hierzu Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 304: „Alles, was in der himmlischen Welt existiert, ist reines Gute und stammt von dem Willen Gottes und seiner Absicht. Das Böse findet sich nur als herbeigeführt durch die Notwendigkeit der Materie."

[2]) Vergl. hierzu Avicenna bei Schahrastâni a. a. O. S. 419 [317]; ferner Bd. I, S. 249 ff.

[3]) O, Ps, Pm lesen: ואשר — In bezug auf die hier in Frage stehende Konjunktion wurde bereits ein prinzipieller Unterschied betont, der sich zwischen der typischen Konjunktion des Avicenna, Averroes und Maimonides einerseits und der des Gersonides andererseits geltend macht. Dort handelt es sich um einen habituellen Zustand, hier nur um einen vorübergehenden. Viel wichtiger scheint mir jedoch ein Unterschied, der in den oben erwähnten Ausführungen zutage tritt. Bei den erstgenannten Autoren ist die Konjunktion rein intellektualistischer Natur, hier aber rein sittlich-religiöser. Die intellektualistische lehnt Gersonides mit dem Hinweise ab, dass bei der Unendlichkeit der sinnlichen Perzeptionsgegenstände deren diesseitige Rezeption ausgeschlossen ist; die religiös-sittliche dagegen erscheint auch dem Gersonides als annehmbar. Er hat freilich in dieser Annahme gute Vorbilder: Schon Bachja widmet in seinem

die Mitteilung auf diese Weise perfekt wird, bilden insofern den

---

كتاب الهداية الى فرائض القلوب ed. Yahuda, S. 349 ff. dieser Art der sittlich-religiösen Konjunktion eine längere zustimmende Betrachtung; vergl. besonders folgende Stelle [350]: فتميّز المعانى الجليلة عند ذلك وترى الاسرار اللطيفة بصفاء نفسك ونقاء قلبك وثبات يقينك فلا تزال فى سرور متّصل فى دنياك واخراك بعظيم ما اشرفت عليه وجزيل ما اطّلعت على سرّه مع التأييد العالى الوارد من الله جل وعز عليك وأرى ان امثّل لك فى ذلك مثلًا قريبًا يتبيّن لك منه بعض ما ذكرت لك وذلك توهّم كانك فى مكان وفى اعلى ذلك المكان صورة عالية على خلاف الجهة التى تقابلك ولا سبيل لك الى رؤيتها بعينك والاطّلاع عليها بحاسّة بصرك فاخبرك مخبر وقال لك انك اذا استعملت صفيحة حديد عندى وصقلتها حتى يزول كدرها وتدهنها بادهان شتّى مدّة طويلة ثم تنصبها قبالة وجهك فسيظهر اليك من تلك الصور العالية ما كان يخفى عنك فتتمكّن من النظر اليها والاستمتاع بحسنها ورائع جمالها فالصور العالية الشريفة التى لا سبيل لك الى رؤيتها بعينك هى حكمة الخالق تع وقدرته وجملة العالم الاعلى التى خفيت عنا صورته وهيئته واما الصفيحة الهندية فهى النفس الانسانية واما الصقالة فهى رياضة النفس بالعلوم والآداب العقلية والشرعية واما الادهان فهى وجوه المحاسبة الثلاثين التى ذكرت لك عيونها فمتى اوردتها على بالك وردّدتها فى خاطرك صفت نفسك واستنار عقلك وتصوّر لك كل معنى خفىّ فى نفسك ورأيت صور الحقائق بعين جليّة وانفتح لك باب الفضائل وارتفع عنك الحجاب الحائل بينك وبين حكمة الخالق وعن عينيك فيفيدك الخالق تع علما رفيعًا وعملا نافعا وقوّة الهيّة نحو ما قال . . .

Dass freilich diese ganze Anschauung der Philosophie der „lauteren Brüder“ entstammt, hat bereits Kaufmann in seiner „Theologie

Gegenstand göttlicher Fürsorge, als ihnen das seelische Verlangen zur Erstrebung jener Dinge verliehen wird, durch welche sich ihnen Gutes realisiert, ohne dass sie ein mutmassendes Urteil über jenes Gute hätten; ebenso wird in sie der Trieb zur Vermeidung jener

---

des Bachja ibn Pakuda [S. 97, Anm. 1] nachgewiesen (vergl. besonders den Beleg aus der Anthropologie, S. 102 und S. 127. — Es ist nun auffallend, dass auch bei Stoikern die Gottverwandtschaft in eine theoretische und ethische zerfällt; namentlich Epiktet bevorzugt die ethische Seite und verwertet sie dann als Antrieb zum sittlichen Handeln. Bedenkt man nun, dass sich die Gottverwandtschaft auf die ἡγεμονικὰ als einen Ausfluss und Ableitung von Gott gegründet, also auf die Theorie der Emanation und Remanation, so wird man die Beeinflussung der „lauteren Brüder" durch die Stoiker in der Frage der ethischen Konjunktion nicht leugnen können. (Vergl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 76 ff.) Ueber die verschiedenen Stufen der durch die „Mischung" bedingten Frömmigkeit und Sittlichkeit der Menschen, als deren Korrelat die verschiedenen Stufen der göttlichen Fürsorge erscheinen, vergl. Kusari V, 9—11, Daud, a. a. O. Teil II, S. 97 [124], More III, 51, (besonders die Anmerkung: כבר בארתי לך שזה השכל ששפע עליונו ממנו ית׳ והוא הדבקות שבינינו ובינו הרשות בידך, אם תרצה לחזק זה הדבקות ושתעבדהו עשית ואם תרצה להחלישו טעם טעם עד שתפסקהו תעשה, ולא יתחזק זה הדבוק רק כהשתמשך בו באהבת השם ושתהיה כוונתך אליה) Man sieht also, dass Maimonides an dieser Stelle die religiös-ethische, und nicht die intellektualistische Seite der Konjunktion betont, während er freilich am Eingange des Kapitels in erster Reihe der intellektualistischen Konjunktion das Wort redet. Zum Ganzen vergleiche auch More ha-More, S. 132 ff., der mit Unrecht des Maimuni Worte וכשתשלים ותבין באלקיותו auf die religiöse Theorie und Praxis bezieht. Wichtig sind die Ausführungen Falkeras l. c. über die entsprechenden Stufen bei Alfarâbi und Gabirol; vergl. auch מקור חיים bei Munk, Mélanges, hebr. Text, S. 36 [147], ed. Bäumker, S. 338, ferner Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 244 ff., besonders S. 264, Anm. 4. Gerade bei Gabirol tritt deutlich hervor, wie innig diese ganze Theorie der Konjunktion, auch in ihrer religiös-sittlichen Form, mit der Emanation zusammenhängt; vergleiche auch Munk, Mélanges a. a. O. S. 231. Kaufmann, Studien über Salomon Ibn Gabirol, S. 73, Anm. 1, Attributenlehre, S. 311, Anm. 156. Vergleiche ferner Averroes, Hauptlehren, S. 279: „Die Philosophie erstrebt die Kenntnis der Glückseligkeit nur einiger Menschen (der Elite)." Vergl. ferner Averroes Philos. und Theologie, S. 42 [39], wo die Lehre der Çufis von der Vereinigung mit Gott durch Bezwingung der Leidenschaften bekämpft wird.

anderen Dinge versenkt, durch welche ihnen jenes aus der Ordnung der Himmelskörper emanierte Unheil zuteil wird, ohne dass sie jenes Unheil vermutet hätten, das ist auch eine schwache Mitteilung.[1]) Auf diese Weise bemächtigt sich mancher Menschen um die Zeit, da ein Unheil über sie zu kommen bereit ist, eine Angst, ohne dass sie jene Sache vermutet hätten, um derentwillen sie sich ängstigen. Der Fall gleicht in gewisser Weise dem, was Schwachsichtigen zustösst, sie sehen nämlich nicht die leuchtenden Gegenstände selbst, wohl aber begreifen sie deren Glanz und Strahlung.[2]) In ähnlichem Sinne sagen unsere Weisen g. A.: „Obgleich er nicht sieht, sieht doch sein Stern" (Megillah, 3a). Der Sinn dieses Spruches geht bei geringem Nachdenken aus dem hervor, was wir im zweiten Traktate unseres Buches erwiesen haben.[3]) Aus demselben Grunde gibt es auch Menschen, die sich von gewissen Dingen fernhalten, ohne dass sie wüssten, weshalb sie sich von ihnen fernhalten; später aber wird ihnen klar, dass ihnen ein Unheil zugestossen wäre, wenn sie sich nicht von ihnen ferngehalten hätten. Andere wieder nähern sich gewissen Dingen, ohne dass sie begreifen, weshalb sie sich zu dieser Annäherung getrieben fühlen, später wird ihnen klar, dass ihre Annäherung zu jenen Dingen der Grund dafür war, dass ihnen Gutes widerfuhr. Diejenigen jedoch, deren Stufe nicht so weit reicht, dass in sie jener Trieb hineingelegt wird, können derart Gegenstand der Fürsorge sein, dass Gott über sie schmerzerregende Dinge in providentieller Hinsicht bringt; durch sie werden sie vor schlimmen Dingen bewahrt, die über sie zu kommen gewillt sind, oder sie streben hierdurch danach, dass sich ihnen Gutes realisiert. Ein Beispiel für diese Bewahrung vor Unheil ist etwa folgendes: Ein frommer Mann macht sich mit Kaufleuten auf den Weg zu einer Seereise; da dringt ein Dorn in seinen Fuss, so dass er nicht mit ihnen gehen kann. Dies ist jedoch der Grund dafür, dass er vor dem Untergange im Meere bewahrt bleibt; von dergleichen

---

[1]) Vergl. hierzu Bd. II, S. 50 ff., ferner S. 61, 71, 74, 77, bes. S. 79, S. 84 ff.

[2]) Vergl. Bd. II, S. 83.

[3]) Vergl. Bd. II, S. 15 ff.

Fällen heisst es (Jes. XII, 1)[1]: „Ich will dir danken, denn du zürntest mir, es wendet sich dein Zorn, und du bist mir gnädig.“ Ein Beispiel dafür, dass in ihnen das Streben nach Gutem realisiert wird, ist folgendes: Jemand fühlt sich getrieben, mit einer Karawane zu gehen, da dringt ein Dorn in seinen Fuss, wodurch er veranlasst wird, in jener Gegend zu bleiben; hier wird ihm nun grosses Glück zuteil, das sich ihm jedoch nicht realisiert hätte, wenn er nicht hier geblieben wäre. All dies und dergleichen nannten unsere Lehrer g. A. „Züchtigungen der Liebe“. [Berach. 5a].

Sechster Abschnitt.

Wir müssen nunmehr zeigen, dass die von uns hier angenommene Art der auf manche Menschen sich erstreckenden göttlichen Providenz nicht einer derartigen Antinomie anheimfällt, der man weder von seiten der Spekulation, noch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung, noch von seiten der Thora entgehen kann[2]), wohl aber stimmen sie allerseits dieser Annahme zu; lässt sich dies nämlich erweisen, so wird unsere Meinung über die Providenz um so vollkommener sein. Wir scheinen doch nur dann zu dem völligen Wahrheitsgehalt der einzelnen Dinge zu gelangen, wenn in ihnen kein Zweifel mehr für uns bestehen bleibt.

Es obliegt uns deshalb zunächst klarzulegen, dass sich aus den Argumenten, durch welche die Ansichten derer bestätigt werden sollen, die die Abwesenheit der göttlichen Fürsorge in jedem einzelnen menschlichen Individuum von seiten der speziellen Natur behaupten, [dass sich also aus diesen Argumenten] die Hinfälligkeit unserer Annahme ebensowenig ergibt wie aus jenen Argumenten, durch welche die Anwesenheit [der

---

[1]) O liest zwar אמר דוד, doch ist דוד durchgestrichen; bei Pm heisst es: כיוצה בזה אמר (sc. ohne דוד), bei Ps, R, L lautet der Text: אמר דוד; vergl. S. 219, Anm. 1.

[2]) Vergl. Averroes, Philosophie und Theologie, S. 40 [43], wo eine ähnliche Aufzeichnung der Erkenntniskriterien stattfindet, die religiösen Beweise gelten dort als selbstverständlich; vergl. auch S. 110 [101]: الحس والعقل والشرع

göttlichen Fürsorge] in jedem einzelnen Individuum erhärtet werden soll.[1])

Wir behaupten: Schon bei geringem Nachdenken leuchtet im Zusammenhange mit den früheren Dingen hervor, dass sich aus keinem der Argumente die Absurdität unserer Annahme in bezug auf die göttliche Vorsehung ergibt. Die Argumente nämlich, mit welchen derjenige, der in den Bahnen des Aristoteles wandelt, die Abwesenheit der göttlichen Vorsehung in jedem einzelnen menschlichen Individuum von seiten der Individualnatur bestätigen will, weil sich doch sein Wissen nicht über die Einzel-

---

[1]) Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gersonides in äusserst geschickter Art der in dem Begriff der göttlichen Fürsorge enthaltenen Antinomie: ob Freiheit oder Notwendigkeit — entrinnt und dadurch den Anschluss an die religiöse Tradition gewinnt. Nur muss man freilich sagen, dass die religiöse Tradition, wie sie namentlich in der Messiasidee zu tage tritt, mit der Ansicht des Gersonides schwer in Einklang zu bringen ist. Wie wir bald sehen, setzt sich die Providenzidee des Gersonides ebenso wie die Idee des göttlichen Wissens aus drei Elementen zusammen: 1) aus dem metaphysischen 2) aus dem mythologisch-deterministischen 3) aus dem ethisch-religiösen indeterministischen. Das mythologische äussert sich darin, dass aus dem nach rein kausalen Motiven vorschreitenden Prozess der siderischen Umschwünge das Schicksal der Menschen determiniert wird. Das ethische bedeutet die Ueberwindung des astrologisch-kausalen Elements durch die ethisch-religiöse Lebensführung des Einzelnen. Man sieht, dass zunächst der ethisch-teleologische Kosmos an den astrologisch bestimmten Konstellationen der Gestirne seine Schranke findet. Wenn freilich wiederum durch die ethisch-religiöse Lebensführung dem ethischen „An sich" die Priorität eingeräumt wird, so bleibt immer noch die Frage offen, ob die Ueberwindung des Mythos durch die Ethik vorübergehend oder dauernd ist. Dagegen kann nicht geleugnet werden, dass speziell im prophetischen Judentume die göttliche Fürsorge insofern eine dauernde und universale ist, als am Ende der Tage alle Menschen dauernd gerecht und deshalb ständig Gegenstand göttlicher Fürsorge sind. Die Frage, ob auch Gersonides an eine derartige Lösung denkt, soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Die Tatsache freilich, dass Gersonides in der ethischen Realisation den Anlagen, der Konstitution, eine grosse Rolle zuerkennt, erweckt für die Beantwortung jener Frage kein günstiges Vorurteil.

dinge als solche verbreiten kann, widerstreiten offenbar nicht unserer Annahme. Die Providenz nämlich, wie wir sie annahmen, ist möglich, obgleich wir dem beistimmen, dass sich das göttliche Wissen nicht über die Einzeldinge als solche erstreckt. Die Fürsorge nämlich, die den Frommen von seiten der Mitteilung über das Gute und Böse zuteil wird, das über sie zu kommen bereit ist, wird ja perfekt, obgleich die Emanation dieser Mitteilung ohne Perzeption jenes Einzelindividuums (sc. gen. obj.) stattfindet, das die Emanation rezipiert, und obgleich der Emanierende keine Kenntnis von jenen Einzeldingen hat, auf die sich die Mitteilung von seiten ihres Einzelcharakters erstreckt. Uebrigens haben wir dies im zweiten Traktate unseres Buches erwiesen[1]; ebenso haben wir dort gezeigt, dass sich die Mitteilung des aktiven Intellekts über eine Einzelsache von seiten dessen realisiert, der die Emanation empfängt und zwar von seiten des sinnlichen Seins. Die Vorsehung jedoch, die sich darin äussert, dass sie in ihnen (sc. den Vorsehungsobjekten) Furcht hervorbringt, um sie vor Uebeln zu retten, und die ebenso andere seelische Triebe ihnen darbietet, damit sie jene Dinge erstreben, aus welchen ihnen Gutes ersteht, und sie von jenen Dingen ferngehalten werden, die ihnen Schlimmes bringen, diese Vorsehung also ist gleichfalls eine schwache Mitteilung, wie wir dies im Vorhergehenden erwähnten, aber ihr Geltungscharakter ist der einer vollkommenen Mitteilung in dieser Hinsicht, das ist selbstverständlich, ich meine: Wie es nicht unmöglich ist, dass sich von Gott aus eine vollkommene Mitteilung über Einzeldinge realisiert, ebenso ist es nicht unmöglich, dass sich von ihm aus eine nicht vollkommene Mitteilung über Einzeldinge realisiert; geht doch der dieser Mitteilung eigene Mangel an Vollkommenheit auf den Rezipienten insofern zurück, als er die ihm drohende Einzelsache in dieser Art begreift, nicht aber dass sich die Emanation an einem Einzeldinge vollzöge.[2] Wenn sich

[1] S. Bd II, S. 41 ff.

[2] S. Bd, II, S. 43 ff.: „Die Emanation vollzieht sich also auf dem Wege genereller Ordnung, die individuelle Perzeption aber von seiten der Existenz.“ Gersonides verfährt mithin konsequent, wenn er auch in der Frage der Providenz die sittlich-religiöse

jedoch nach unserer Annahme die Providenz derartig vollziehen kann, dass sie den Guten Böses darreicht, um sie vor einem grösseren Unheile zu bewahren, oder ihnen bestimmte Güter zu realisieren, so wäre dies, falls es richtig ist, auch ohne das Wissen Gottes von den Einzeldingen als solchen möglich; wohl aber realisiert sie (die Vorsehung) sich von ihm aus insofern, als sie sich jedem Einzelnen zu realisieren pflegt, der für die Aufnahme dieser Art der Providenz präpariert ist, wie ja auch der aktive Intellekt auf jeden wirkt, der für die Aufnahme seiner Wirkung bereit ist, ohne dass er (sc. der aktive Intellekt) ein Wissen von dem Einzelnen als solchem hätte. Wenn es sich aber so verhält, so ergibt sich offenbar nicht aus unserem Zugeständnis, das göttliche Wissen verbreite sich nicht über die Einzeldinge als solche, dass sich die göttliche Vorsehung über einzelne Menschen von seiten der Individualnatur nicht so erstrecke, wie wir es annahmen. Wenn man jedoch hiergegen von seiten der schlechten Ordnung opponiert, die in den Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen hervortritt, so widerstreitet dies offenbar nicht unserer Annahme über die Vorsehung. Aus

---

Lebensführung zum treibenden Motive erhebt. Man muss sagen, dass bei diesem Sichhinaufpotenzieren des Menschen zu Gott die Gottheit nahezu zum dienenden Objekte des ethischen Menschen herabgedrückt wird, dass also das ethische Apriori über das metaphysische dominiert. Zweifellos liegt darin ein gut Stück Platonismus und Messianismus. Dazu kommt, dass auch der Begriff der ethischen Teleologie eine neue Begründung und Formulierung erhält. Wenn nämlich das metaphysische Apriori von dem ethischen abhängig ist, dann kann auch die Teleologie nicht dem kausalen Weltprozesse immanent sein, sondern muss auf Schritt und Tritt durch den Menschen erst neu erzeugt und errungen werden. Daher gehen auch die kausalen Prozesse unbekümmert um alle ethischen Forderungen ihre eigenen Wege. Dabei ist es einerlei, ob diese kausalen Prozesse in den durch die Gestirnkonstellationen bedingten Natur- und Geschichtsbegebenheiten in Erscheinung treten oder in dem unberechenbaren Zufalle — wenn sich nur im Laufe der Zeiten der sieghafte Charakter des ethischen Apriori in der Idealisierung der Kausalitätsprozesse realisiert. Ob nach Anschauung des Gersonides dieser Sieg zur vollendeten Tatsache wird, ist jene oben erwähnte Frage, deren Beantwortung noch offen blieb.

unserer Annahme nämlich folgt nicht, dass die Frevler nicht die Glücksgüter erhalten, die ihnen von seiten der Gestirnkonstellation zugedacht sind, wohl aber sagen wir, dass sie, verlassen, jenen Zufällen preisgegeben sind, die aus den Himmelskörpern emanieren, und dass sie Gott nicht vor jenen Leiden bewahrt, die von seiten der Konstellation aus über sie zu kommen bereit sind, da sie doch nicht auf jener Stufe stehen, auf welcher sich die göttliche Fürsorge mit ihnen vereinigt. Ebenso ist es nach unserer Annahme nicht unmöglich, dass sich auch auf die Frommen Leiden niedersenken, wenn sie nämlich dem Sinnlichen anhangen, und den Knoten der Verknüpfung zwischen sich und der Gottheit lösen, deren Fürsorgeobjekt sie bilden, dann nämlich weicht auch von ihnen diese bestimmte Art der Providenz, und sie werden zur Zielscheibe für die Pfeile des Zufalls. Wenn es sich aber so verhält, so wird mithin von dieser Seite aus kein Zweifel unsere Annahme über die göttliche Providenz treffen.[1])

Nur könnte jemand die Annahme in Zweifel ziehen, die wir für jene Fälle stabilierten, die von der Unordnung betroffen werden. Wir haben doch dem zugestimmt, dass möglicherweise grosse Glücksgüter von seiten der Ordnungen in den Himmelskörpern den Frevlern zuteil werden, den Guten wiederum Unglücksfälle, so sie den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit lösen. Unter diesen Umständen könnte man folgendes sagen: Wenn aus der Ordnung der Himmelskörper, die Gott auf die einzelnen Menschen emanieren lässt, jene Unordnung hervorgeht,

---

[1]) So sympathisch diese Lösung des Providenzproblems vom ethischen Standpunkte aus erscheinen mag, so wenig lässt sich die Meinung des Gersonides aufrechterhalten, dass sich die göttliche Vorsehung auf die Einzelindividuen als solche deshalb eo ipso erstrecke, weil sich jeder Einzelne ethisch betätigen kann. Diese Ansicht ist schon deshalb nicht richtig, weil sich nach G. die Gottheit als metaphysische Potenz völlig passiv gegenüber den Einzelindividuen verhält, hängt es doch nur von deren ethischer Aktivität allein ab, ob sie rein automatisch Objekte göttlicher Fürsorge bilden. Tatsächlich ist dies aber nicht der Sinn des traditionellen Begriffes; auch an eine Vereinigung des hylischen Intellekts mit dem aktiven haben die biblischen Autoren sicher nicht gedacht, noch weniger aber an die absolute Passivität der Gottheit.

die nach unserer Annahme in den ihnen (sc. den Menschen) beschiedenen Glücks- und Unglücksfällen existiert, so muss Gott unbedingt zum Unrecht oder zur Machtlosigkeit und Schwäche in Beziehung gesetzt werden. Da [1]) er doch nach dem früher Erwiesenen diese Ordnung kennt, und da er ausserdem weiss [2]), dass sie für die Frevler und auch für die Frommen gilt, sobald die letzteren den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit lösen, so weiss er doch auch, dass infolgedessen die Guten mit Leid und die Frevler mit Gutem bedacht werden können. Dann aber ist folgende Alternative nicht unmöglich: Entweder kann Gott die Ordnung so gestalten, dass er jedem Einzelnen nach seinen Handlungen vergilt, er kümmert sich jedoch nicht darum, das wäre zweifellos ein Unrecht in bezug auf ihn — fern sei es ihm, — oder er ist hierzu zu schwach, so wäre auch dies für ihn, den Gepriesenen, ein Mangel. Wir behaupten nun: Wenn es angemessen wäre [3]), dass Lohn und Strafe des Menschen in jenen Gütern und Leiden zutage treten, die einer richtigen Ordnung bar sind, so hätte dieser Zweifel manches für sich. Indessen zeigt sich schon bei geringem Nachdenken, dass der wahre Lohn und die wahre Strafe nicht in jenen wahrnehmbaren Gütern und Leiden hervortreten. Denn Lohn und Strafe, die den Menschen als solchen treffen, müssen in menschlichen Gütern und menschlichen Leiden [4])

---

[1]) O, Ps, Pm lesen: וזה כי מפני שהוא יודע, R, L: וזה כי הוא יודע.

[2]) O, Ps, Pm lesen: והוא עם זה והיודע עם זה.

[3]) O, Ps, Pm lesen: שאם היה ראוי שיהוה, R, L: שאם היה.

[4]) So nach O, Ps: bei R, L fehlen die Worte: וברעות האנושיות. — Zur Sache vergl. Aristoteles, Ethik I, 6, 1097b, dazu Zeller I, 2 (3. Aufl.), S. 613, Anm. 1—3, ferner S. 614. Auf S. 613, Anm. 3 führt Zeller aus: „Die Tätigkeiten sind teils um eines andern, teils um ihrer selbst willen von Wert; letzteres in dem Fall, wenn nichts weiter, ausser der Tätigkeit selbst, von ihnen erwartet wird. Nur eine Tätigkeit dieser letzteren Art kann die Glückseligkeit sein . . . sie besteht vielmehr (1177, a, 9) ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, sie ist (I, 10. 1099, b, 26) ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις, oder genauer (I, 13. Anf.): ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.“ Man sieht, dass auch Aristoteles die Glückseligkeit keineswegs als einen statischen Endzustand kontemplativen Genusses betrachtet, sondern als die höchste intellektuale Kraftwirkung. Diese Formulierung des Telos er-

bestehen, nicht in aussermenschlichen Gütern und Leiden. Wenn es sich aber so verhält, und die menschlichen Güter in dem Erwerb der seelischen Glückseligkeit bestehen, denn die ist nur dem Menschen als solchem eigen, nicht aber in dem Erwerb jenes Wohlgefühls durch Nahrung[1]) und wahrnehmbare Dinge, sind doch nicht die Nahrungsaufnahme und Wahrnehmung dem Menschen als solchem eigentümlich, und wenn ferner das menschliche Leid in der Abwesenheit des seelischen Glückes besteht, d. h. in ihrer (sc. der Seele) Unzulänglichkeit, sich zu vervollkommnen[2]), so können Lohn und Strafe, die den Menschen als solchen treffen, nur in der seelischen Glückseligkeit und in deren Abwesenheit bestehen, nicht aber in Gütern und Leiden, die sinnlich wahrnehmbar und aus den Himmelskörpern emaniert sind. Da aber der Besitz der seelischen Glückseligkeit substantiell von guten und rechten Handlungen ahhängig ist, ihre Abwesenheit aber von hässlichen Handlungen[3]), so befolgen

---

innert unwillkürlich an den προκόπτων-Begriff der Stoiker vergl. Bonhöffer a. a. O. S. 147 ff., Schmekel, a. a. O. S. 361. Daraus ergibt sich, dass schon bei Aristoteles der Begriff der Glückseligkeit gegenüber der höchsten Denktätigkeit als untergeordnet erscheint. Das Gleiche gilt auch von dem Verhältnis der Glückseligkeit gegenüber der sittlichen Tätigkeit (vergl. Zeller a. a. O. S. 615 und Anm. 1). In diesem Sinne bedürfen sowohl die Ausführungen Scheyers (More III, S. 447, Anm.), als auch die Cohens (Charakteristik der Ethik Maimunis, S. 121) der Berichtigung. — Ueber den Unterschied zwischen menschlichen und aussermenschlichen Gütern vergl. Avicenna, Metaphysik a. a. O. S. 635: „Aus diesem Grunde darf der verständige Mann sich nicht denken, dass jede Lust sich ebenso verhalte wie die des Esels betreffs der Speise und des Erzeugens . . . Die Esel und Tiere befinden sich freilich in einem Zustande des Geniessens und des Wohlseins, Doch wie kann man den Genuss der erhabenen Fähigkeit (des Geistes) vergleichen mit dem dieser niedrigen und gemeinen . . .“

[1]) Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich mit dieser Bemerkung Gersonides gegen die Epikureer wendet; vergl. Usener, Epicurea, S. 278 [409]: ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρός ἡδονὴ καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

[2]) Aus dieser Stelle erhellt, dass auch Gersonides in dem maimonidischen התשתלמות — der Selbstvervollkommnung — das Wesen der Glückseligkeit erblickt (vergl. S. 65, Anm. 2).

[3]) Gersonides spricht also auch hier nur von einer mora-

offenbar der wahre Lohn und die wahre Strafe, also das spezifisch menschliche Glück und Leid, eine solche Ordnung und Leitung, welcher nichts entfällt. Betrachtet man ferner die aus den Himmelskörpern abgeleiteten Ordnungen, auf welchen die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Güter und Leiden der Menschen beruht, so findet sich nichts, das zu einem Unrecht oder einer Schwäche Gottes in Beziehung gebracht werden könnte, wohl aber findet sich die möglichst vollkommene Güte in der Providenz und gütigen Leitung der Sublunarien; wird doch durch sie das an Gutem und Vollkommenem reichhaltige sublunarische Sein derartig behütet, dass der menschliche Intellekt nicht dahin gelangt, es in Vollkommenheit zu begreifen. Sie bewahren nämlich die einander entgegengesetzten Elemente, auf welchen der Bestand aller Komposition beruht, in der möglichst vollkommensten Weise, sie bewahren ferner die elementare Wärme in den einzelnen Existenzen möglichst lange in der möglichst vollkommenen Art der Behütung, so dass man sich vorstellen kann: Würde sich das Agens der Himmelskörper nur kurze Zeit von den sublunarischen Dingen entfernen, so müsste das in ihnen vorhandene Gute und Vollkommene aus ihnen schwinden, und kein einziges Lebewesen [1]) würde übrig

---

lischen Bedingung der Glückseligkeit, nicht aber von einer intellektualen. Dass er aber auch diese im Auge hat, zeigen seine Ausführungen in Bd. I, S. 214 ff.

[1]) Vergl. hierzu Avicenna, Metaphysik a. a. O., S. 609 ff., besonders S. 613 ff.: „Das, was den besonderen und gemeinsamen Naturkräften in der himmlischen Welt notwendig anhaftet . . . ist ein erstes (aktives) Prinzip für die Veränderung der Zustände und ihr beständiges Abwechseln in der sublunarischen Welt. In gleicher Weise ist auch die Vermischung der Beziehungen der Zustände in der himmlischen Welt z. B. das Zusammentreffen verschiedener Konjunktionen oder Oppositionen der Gestirne) Ursache für das Durcheinanderwirken der Beziehungen dieser sublunarischen Elemente oder (wenigstens) ein helfendes Agens für sie . . . ferner S. 617 ff.; vergleiche auch Averroes, Metaphysik a. a. O. S. 197 ff., besonders S. 203 ff.; vergl. auch Averroes, Philosophie und Theologie, S. 110 (Uebersetzung von Müller, S. 101 ff.):

واشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا وانه لمكان النظام والترتيب

bleiben. Uebrigens findet sich, dass sie auf den Menschen in dem Sinne mehr Bedacht nehmen als auf etwas anderes, dass all seine Handlungen von ihnen (sc. direkt) abgeleitet[1]) sind. Indessen ist es auch notwendig, dass sich die Vorsehung weit mehr auf ihn erstreckt als auf irgend ein anderes der sublunarischen Dinge, und zwar mit Rücksicht auf die Feinheit[2])

الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها حتّى انّه لو توهّم ارتفاع واحد منها او توهّم فى غير موضعه او على غير قدره او فى غير السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض Eine ähnliche Anschauung begegnet uns bei den Stoikern, nur dass sich bei diesen die Mischung „nach dem Spannungsgrade des immanenten Pneumas" vollzieht; vergleiche Schmekel a. a. O. S. 188, ferner Diels, Doxogr. Graec. S. 463, 470.

[1]) O, Ps, Pm lesen; מכוונות, L, L: המכודרות — Zur Sache siehe: Alfarabi, ספר השכל והמושכלות, ed. Rosenstein, S. 3 ff., Avicenna, Metaphysik, a. a. O. S. 529 ff., 542 ff., Averroes, Metaphysik, a. a. O. S. 181 ff., 194 (10), 198, 199 (35), Guide II, S. 57, Anm. 3. Guide III, S. 354, Anm. 1, Mélanges, S. 31, 38, 63, 164, 198, 331, Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 81, Anm. 40, Schmölders, Essai, S. 181 ff., Hercz, Drei Abhandlungen über die Konjunktion, S. 5 und Anm. 8 (mit ausführlicher Literaturangabe), Steinschneider, Alfarabi, S. 249.

[2]) Von der „feinen Materie" des Menschen war schon im Bd. I, S. 98 (Anm. 3) die Rede. Aehnliche Reflexionen begegnen uns bei Saadjah, الامانات والاعتقادات ed. Landauer, S. 163, ferner bei Gabirol, fons vitae bei Munk, Mélanges, S. 10: ואין עצם השכל שהוא דק פשוט Ibn Saddik, Mikrokosmos, ed. Horovitz, S. 36: אבל היא דקה מאוד והקפתה לגוף יותר דק מהקפת הגוף עצמו, Juda ha-Levy, Kusari, ed. Hirschfeld, S. 306, Daud, Emuna rama, S. 24, Guide III, S. 353 und Anm. 1; vergl. auch Bachja a. a. O. S. 107: ثم قرن به جوهرا روحانيا نورانيا مشكلا لروحانية الاشخاص العالية اعنى بهذا الجوهر الروحانى نفسه التى ربطها بوسائط Nun darf man freilich nicht übersehen, dass der Begriff der feinen Materie mehr von dem vegetabilischen Teile der Seele gilt als von ihrem noetischen, beruht doch die Verschiedenheit der Temperamente und Affekte einzig und allein auf der Konstitution des vegetabilischen Teiles. Da aber im Sinne des aristotelischen und stoischen Entwicklungsprinzips zwischen Leib und Seele ein organischer Zusammenhang besteht, der erst in Gott selbst seinen Abschluss

seiner Materie, da er doch aus diesem Grunde von den äusseren

---

erreicht, so werden auch die noetischen Teile der Seele von jener materiellen Charakteristik betroffen. Tatsache ist, dass alle mittelalterlichen Denker von diesen materiellen Fesseln nicht loskommen, obgleich sie mit Eifer an der Immaterialität der Seele festhalten. Auf derartige Antinomien bei Saadjah macht bereits Schmiedl in seinen Studien, S. 137, aufmerksam: „Allein obschon Saadja die Seele für eine vom Körper ganz unabhängige Substanz erklärt, so kann er doch zur vollen Immaterialität und Reingeistigkeit derselben sich nicht verstehen. Ihm ist nur Gott allein über jeden Begriff von Körperlichkeit erhaben, alles Erschaffene dagegen, wie die menschliche Seele, und selbst die Engel, sind ihm reine, feine, ätherähnliche Substanzen. Die Seele ist ihm ein zarter, dünner subtiler Stoff wie die Himmelssphären, nur noch reinerer und feinerer Natur als diese (יותר דק מן הגלגלים) „Warum sehen wir die Seele nicht, wenn sie in der Sterbestunde den Körper verlässt? Weil sie durchsichtig und klar ist wie der Aether." Dazu vergleiche Horovitz, Die Psychologie Saadjas, S. 26 ff., besonders S. 27, Anm. 47. Ueber das Bild des „Lichtes" siehe unsere Abhandlung, S. 58, Anm. 1; es hat sich also nicht nur Philo dieses Bildes bedient, sondern fast alle jüdischen Philosophen benutzen es; über Plotin vergl. Bd. I, S. 98, Anm., ebenso Horovitz a. a. O. S. 28; ferner Guttmann, Die Philosophie Gabirols, S. 160 ff., ferner S. 165, Anm. 2, Die Religionsphilosophie des Saadja, S. 199, Anm. 3, danach ginge diese Anschauung auf Aristoteles, de gener. anim. II, 3. 746 b. 29 zurück: καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ, vergl. Zeller a. a. O. S. 413, Anm. 4. Aristoteles scheint diese Anschauung Anaxagoras von Klazomenâ entnommen zu haben, dem er wegen seiner Nus-Definition in Metaphysik III, 3, 984 b, ein besonderes Lob spendet: „καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη." Und wie definiert Anaxagoras den Nus? Er sagt (s. Diels, Frag, S. 331, Zeile 6): ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην, γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. Dass freilich diese Definition auf den ἄπειρον-Begriff, die unsinnliche Masse" des Anaximander und die μάνωσις des Anaximenes zurückgeht, bedarf keiner Begründung (vgl. Kinkel, a. a. O. S. 56 ff., und S. 63 ff.; dazu Diels Doxog. Graec. S. 133 (Excerpta de Anaximandro, Excerpta de Anaximene) vergl. besonders folgende Stellen: ἄερα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι . . . ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῇ πῦρ γενέσθαι . . ." Seine eigentliche Qualifikation als Feuerpneuma erhält der Nus bei Herakl it; vergl. Diels, Frag. S. 30 und 31, S. 71: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewiges Feuer; sein Erglimmen und sein Erlöschen sind ihre Masse". — „Feuers Wandlun-

Dingen leicht affiziert wird; würde ihm also von seiten der

---

gen: erstens Meer, die Hälfte davon Erde, die andere Glutwind. Das bedeutet, dass das Feuer durch das das Weltall regierende Wort (λόγου καὶ θεοῦ) oder Gott durch die Luft hindurch in Wasser verwandelt wird, den Keim der Weltbildung, den er Meer nennt (Diels)"; ferner Frag. 64, S. 75 ff.: „Das Weltall aber steuert der Blitz, d. h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt (φρόνιμον) und Ursache der ganzen Weltregierung (Diels)." Die Lehre von dem belebenden Urfeuer wird nun von den Stoikern übernommen, ohne dass man sie als die ersten Rezipienten bezeichnen könnte; spricht doch schon Aristoteles von dem „belebenden Feuer" (vergl. Aristoteles, de anima II, 4, 416 a, dazu Heinze a. a. O. S. 97, Anm. 1 und 2).

Neben dem Feuer als Urpneuma hat sich auch die Luft als solche in ihrer Feinheit als ausschliesslich konstitutives Weltelement erhalten — eine Anschauung, die mehr auf Anaximenes, Anaxagoras und Diogenes von Apollonia zurückgeht (vergl. Kinkel a. a. O. S. 206 und S. 52, Anm. 5). Vereinigt man nun diese beiden Vorstellungsreihen, „dünne Luft" und „Feuerpneuma", so erhält man ohne Weiteres alle Elemente für den stoischen Gottes- und Seelenbegriff (vergl. Zeller, a. a. O. S. 441 ff., (vergl. bes. die in Anm. 2 aus Stob. Ekl. I, 58 ff. zitierte Bemerkung: . . . „Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸς καὶ πυρῶδες . . ."), S. 149 ff., 494 ff., Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 29 ff., 40 ff., Brandis a. a. O. S. 115 ff., H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart), S. 192 ff., in bezug auf Epikur, S. 208 ff., 215 ff., ferner Schmekel a. a. O. S. 195 (anima inflammata). Eine andere Aetiologie erfordert die Lichtvorstellung bei Poseidonios (vergl. Wendland a. a. O. S. 84 ff., 117 ff.), in der Weisheit Salomonis, 7, 26 („Denn sie ist ein Abglanz ewigen Lichts und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Abbild seiner Güte") und besonders bei Philo (vergl. Heinze a. a. O., S. 289). Nun spricht freilich schon Zeno von den feurigen Himmelskörpern, ihrem Glanz, und ihrer erwärmenden Kraft (vergl. Brandis a. a. O. S. 119, Zeller a, a. O. S. 137, und Kleanthes verlegt den Sitz der weltregierenden Kraft in die Sonne (vergl. Zeller, ibid. S. 153); gleichwohl aber wird die Lichtvorstellung oder gar die philonische Lichtaphothese bei den Stoikern kaum nachweisbar sein. Nun ist es merkwürdig, dass namentlich Philo, vielleicht unter dem Einfluss des Poseidonios (vergl. Wendland a. a. O.), die λόγοι σπερματικοὶ mit den Engeln identifiziert (vergl. Cohn, Zur Lehre vom Logos bei Philo (Cohens Festschrift: Judaica, S. 317 ff.), also mit Begriffen, die ihren Ursprung in dem parsistischen Lichtkltus haben; es ist ferner mehr als wahr-

Himmelskörper keine grössere Vorsehung zuteil werden, so würde

---

scheinlich, dass Philo gerade in dem Lichtbegriff ein Illustrationsmittel für seine Emanationstheorie erblickte (vergl. Heinze a. a. O., S. 291, ferner S. 58, Anm. 1 unserer Abhandlung). Daraus folgt, dass wir in dem Lichtmotiv des Weltpneumas eher eine chaldäisch-persische Vorstellung zu erblicken haben, die dann von Philo, den Gesetzeslehrern, jüdischen und arabischen Philosophen im monotheistischen Sinne verwertet wurde, um in ein und demselben Bilde die Identität und Verschiedenheit zwischen Gott und Welt zu behaupten. Ueber den Zusammenhang zwischen Emanation, Angelogie und Dämonologie vergl. auch S. 77, Anm. 1 unserer Abhandlung. — Soviel zum geschichtlichen Ursprunge des erwähnten Begriffs von der „feinen Materie des Menschen." Dass übrigens auch bei den Stoikern zwischen der Materie des Körpers und der des Nus nur graduelle Unterschiede wirken, lässt sich aus verschiedenen Quellen einwandsfrei erweisen (vergl. Zeller a. a. O. S. 117 ff.); das hängt schliesslich auch mit dem Materialismus der Stoiker, der nichts anderes als Hylozoismus ist, zusammen (vergl. Zeller a. a. O. S. 133 ff., Bonhöffer, a. a. O. S. 43 ff.). — Wesentlich einfacher gestaltet sich die philosophische Genese des Begriffs: Zweifellos ist er aus einer Materialisierung der Bewusstseinseinheit entstanden, die einzig und allein in der ewig funktionalen der Synthesis εἰς ἕν ihre begriffliche Aufgabe entfalten darf. Es ist die tragische Schuld des Aristoteles, die Einheitsaufgabe zu einer gegebenen Einheit degradiert zu haben, weshalb auch er der Seele einen materialistischen Charakter beilegt (vergl. de gen. anim. II, 3, 736 b, 29, dazu Zeller, II, 2, S. 484, Anm. 4). Am deutlichsten rächt sich die Materialisierung der Bewusstseinheit bei den Stoikern, bei denen der Körper aus demselben Pneuma besteht wie der Geist, ist doch die κρᾶσις δι' ὅλων das einigende Prinzip für beide Instanzen. Wenn daher von der feinen Mischung des Menschen oder von der feinen Materie des Menschen die Rede ist, so kann darunter ebenso gut die Seele des Menschen wie sein Körper verstanden werden (vergl. auch Schreiner, a. a. O. S. 18: „Es war nämlich eine von den Mutakallimun viel besprochene Frage, ob das Wort „Mensch" nur den Körper, nur die Seele, oder beide beisammen bezeichnet.") Soll aber unter jenen Ausdrücken nur die Seele zu verstehen sein, so ist auch damit keineswegs einem transzendenten Spiritualismus das Wort geredet; ist ja auch bei den Stoikern und den von ihnen abhängigen arabisch-jüdischen Philosophen die Seele nichts als „ein feines körperliches Wesen, welches mit dem Körper verflochten, das Innere in allen seinen Teilen durchdringe" (Schahr. S. 38, Haarbr. S. 55, Horoviz, Die Psychologie Saadjas, S. 29, Anm. 49). Ueber

er leicht zugrunde gehen. Da ferner in seiner Mischung ein grosser Spielraum herrscht, muss auch eine grosse Verschiedenheit unter den Mischungen der Menschen[1]) walten. Wenn aber die Verschiedenheit der seelischen Konstitutionen auf der Verschiedenheit der Mischung beruht, so muss die grosse Verschiedenheit, die bei den einzelnen Menschen auftritt, von deren seelischen Strukturen bedingt sein[2]), dadurch herrscht not-

---

den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwickelung des Kalam S. 11, Anm. 2, S. 12 ff.). Gegen unsere Auffassung, dass Philo mit seiner Verifizierung der Engellehre den eigenlichen Mittler zwischen chaldäisch-persischer Lichtreligion und dem stoischen Lichtlogos spielt, könnten Reitzensteins Untersuchungen (Poimandres, S. 38, Anm. 2, S. 41 ff.; ferner Schöpfungsmythen und Logoslehre, S. 79, 92, 108) einen wichtigen Einwand bilden. Indessen sind die Ansichten Reitzensteins sowohl durch W. Kroll (Hermes Trismegistos, S. 818), als auch neuerdings durch I. Kroll (Die Lehren des Hermes Trismegistos, S. 261 ff., 359) widerlegt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Philo's Ausführungen die älteren sind (vergl. L. Cohn, D. L. 1917, S. 1326 ff.) Vergl. ferner Wetter, Phos, S. 125 ff., dazu Dibelius, Die Vorstellung vom göttlichen Licht, D. L. 1915, S. 1471 ff. Leider haben beide Autoren die Stellung Philos nicht richtig gewürdigt. Die tüchtige Arbeit Wetters habe ich erst erhalten, nachdem obige Ausführungen bereits dem Drucke übergeben waren.

[1]) O, Ps, Pm lesen: בין האנשים רב, bei R, L fehlt: רב.

[2]) Vergleiche die ähnlichen Gedankengänge bei Ibn Saddik a. a. O., S. 34 ff., dazu Horovitz, Die Psychologie, S. 73, ferner Ibn Saddik, S. 20, dazu Horovitz a. a. O., S. 190, Anm. 136. Obgleich Ibn Saddik die Mischung nur für die animalische, nicht für die vernünftige Seele in Anspruch nimmt, bedeutet diese Tatsache mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen den einzelnen Seelenteilen, die deshalb von ein und demselben Pneuma getragen sind (Mikr. S. 30), eine Konzession an die Mischungstheorie. Vergl. ferner Kusari, ed. Hirschfeld, S. 308, 309, ed. Cassel, S. 384, Anm. 4, Daud, Em. ram. S. 21 [28] ff., dazu Horovitz, Psychologie, S. 219, Anm. 18, S. 221, Anm. 21, Em. ram. S. 24 [32], dazu Horovitz a a. O. S. 227 und Anm. 34, Guttmann, Daud, S. 65, Anm. 2, More III, 17. Dass auch in diesen Mischungstheorien die stoische Vorstellung hervortritt, „nach welcher die Welt von dem göttlichen Geiste durchdrungen" ist, hat bereits Zeller in seiner Besprechung von Galens Philosophie III, 1 3. Aufl., S. 827 und Anm. 8 erwiesen. Vergl. auch Schmekel a. a. O. S. 188 ff., 190 ff.: „Alles Seiende erhält also durch das ihm innewohnende Pneuma die Fähigkeit des inneren Zusammen-

wendig unter ihnen ständig ein derartiges Streiten und Zanken, dass einer den anderen töten würde, falls die Providenz nicht wäre. Uebrigens leuchtet diese Stufe der sich ihnen realisierenden Fürsorge hervor, wenn man das Leid betrachtet, das den Menschen durch Frevler zugefügt wird; obgleich diese zahlreich sind und mit ganzer Kraft darauf ausgehen, den anderen Unheil zu bringen, und obgleich sie, so weit es ihnen möglich ist, ihren Verstand darauf richten, sind dennoch die Leiden nur gering, die durch sie den Menschen zugefügt werden. Wenn es sich aber so verhält, so findet sich in den durch Gott aus den Himmelskörpern emanierten Ordnungen unermesslich viel Gerechtigkeit, Geradheit, Güte und Erbarmen. Obgleich nun auch mit diesen Ordnungen unbedingt noch manches

---

hangs (ἕνωσις), die ihm die Fähigkeit seiner Fortdauer verleiht. Je nach dem Grade und der Reinheit des Pneumas ist daher die Henosis der verschiedenen Körper sehr verschieden: Eine andere ist die der Mineralien, eine andere die der Pflanzen, eine andere die der Tiere und Menschen . . . Auf der Henosis beruht nun die συμπάθεια: Ebenso wie die Henosis, muss also auch diese sein." Beruht nun, wie wir schon früher zeigten (S. 39), die Mantik auf der συμπάθεια, so ist damit auch erklärt, weshalb nahezu alle mittelalterlichen Philosophen zur Mantik und Astrologie in zustimmendem Sinne Stellung nehmen (vergleiche Schmekel a. a. O.). Wichtig erscheint auch folgende Ausführung Schmekels, S. 195: „Wie nun das Pneuma in den verschiedenen Gattungen und Arten verschieden auftritt, ebenso erscheint es auch innerhalb derselben Art in verschiedener Stärke. Diese Verschiedenheit des Spannungsgrades der Seelensubstanz bewirkt die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht nur in den niederen Seelenteilen, sondern namentlich auch im Hegemonikon." Bedenkt man nun, dass unter den Arabern einer der Hauptvertreter der stoischen Mischungs- u. Pneumatheorie, Al-Nazzam, auch den Tonosbegriff unter dem Titel — اعتماد — rezipiert (vergl. Horovitz, Ueber den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwickelung des Kalam, S. 16 ff.), so ergibt sich ungesucht der Schluss, dass wir in dem ganzen Parallelismus zwischen aufsteigender Mischungsfeinheit einerseits und aufsteigender kosmischer und organischer Entwickelung andererseits eine Nachwirkung des stoischen Tonos zu erblicken haben; daher spielt auch der Begriff der natürlichen Anlage, wie er sich aus der kosmischen Mischung ergibt, in dem Prozesse der ethischen Realisation eine so grosse Rolle; ebenso leicht lässt sich dann der siderische Einfluss auf die natürlichen Anlagen erklären (vergl. Horovitz, Psychologie Gabirols, S. 127, Anm. 105).

Böse akzidentell insofern zusammenhängt, als sie in der Aufrechterhaltung der Gegensätze, auf welchen der Bestand der Komposition beruht, bald den einen, bald den anderen überragen lassen, wodurch dann bei einigen Menschen das Unheil das Uebergewicht hat, so liegt darin dennoch nicht, insofern er sie nicht so geordnet hat, dass sich aus ihnen kein Leid realisiert, eine Ohnmacht und Schwäche Gottes — hat er doch dem Menschen ein Organ verliehen, durch welches er sich vor den Leiden rettet, nämlich den Intellekt. Durch ihn kann sich nämlich der Mensch vor diesen Leiden bewahren, sei es von seiten des guten Willens oder von seiten der Providenz in einer der voraufgeschickten Weisen.[1]) Wer sich also nicht derartig richtig um die Vervollkommnung des Intellekts bemüht, dass ihm die Providenz anhaftet, der darf nicht murren, so über ihn die Leiden kommen, denn nur durch sich selbst, aus seinem eigenen Vermögen ist ihm dies geworden.

Auch hat die Realisierung solcher Unglücksfälle, die sich nur zum geringen Teile aus den Ordnungen herleiten lassen,

---

[1]) Man muss sich hüten, in der Leistung des Intellekts ausschliesslich eine supranaturalistische Wirkung zu sehen. Im Sinne der Gersonidischen Philosophie wird durch den richtigen Gebrauch des Intellekts die Verbindung mit der Gottheit hergestellt, die an und für sich das Prinzip des Guten ist. Das Gute, das also nach der Vereinigung dem Menschen direkt oder durch Vermittelung der Himmelskörper zuteil wird, ist dann nichts anderes als eine Art Selbstbespiegelung der Gottheit, ein Sichsonnen im eigenen Lichte. Vergl. auch Ibn Saddik, a. a. O. S. 76 ff.): „שהנפש התחכמה בהיותה על הענין שספרנו בזה הספר ותורגלה ונוסרה וידעה ועשתה בהפרדה כוגיותה תמיד תמידות נצחי בעולם העליון ... ותאיר באור האמתי תנאצל מאת הבורא יתברך בלי אמצעות זאת היא הכלית הנפש האנושית וזהו הגמול על מפעלה הטוב." Freilich realisiert sich für I. S. diese Vereinigung mit der Gottheit erst nach dem Tode; aber es handelt sich für uns weniger um die Vereinigung selbst, als vielmehr um ihre kosmologischen und anthropologischen Voraussetzungen; diese sind aber sowohl mit denen des stoischen als auch mit denen des gersonidischen Seelenbegriffs aufs innigste verwandt. (Vgl. wiederum Schmekel a. a. O. S. 197). Es unterliegt übrigens keinem Zweifel, dass auch die neuplatonischen und neupythagoraeischen Emanations- und Remanationsvorstellungen auf diese Kosmologie zurückgehen (vergl. Schmekel a. a. O. S. 403 ff., Barth a. a. O. S. 209 ff.; vergl. auch Senecas Unsterblichkeitslehre ibid. S. 94 ff.). Vergl. auch I. Kroll, a. a. O. S. 246 ff., 253 ff.

einen offensichtlichen Nutzen.[1]) Da sich nämlich hierdurch den Frevlern ein Unglück realisiert, das sinnlich wahrnehmbar ist, so werden dadurch die übrigen Menschen gewarnt und entgehen ihrem Unheile, als hätten die den Frevlern von seiten der Himmelskörper akzidentell zustossenden Uebel gerade dies beabsichtigt, wie es heisst [Spr. XVI, 4]: „Alles hat der Ewige um seinetwillen geschaffen, auch den Frevler für den Tag des Unglücks." Ueberhaupt gilt: Wer da glaubt, dass die wenigen akzidentell eintretenden Uebel nicht aus den Himmelskörpern emanieren, der wird auch meinen, dass es unter den ausgezeichneten Gütern der sublunarischen Welt manche gibt, die nicht von Gott durch deren (sc. der Himmelskörper) Vermittlung herrühren. Offenbar darf aber Gott nicht deshalb die Emanation dieser ausgezeichneten Güter durch die Himmelskörper verhindern, weil sich aus ihnen geringe Uebel akzidentell realisieren, entspricht es doch der Weise Gottes, dem Einzelwesen so viel Gutes zu erweisen, als dieses an Güte und Vollkommenheit aufnehmen kann.[2]) Und wie Gott es sich nicht versagen darf, den sublunarischen Dingen Formen zu geben, obgleich diese schliesslich zugrunde gehen, was doch [auch] ein Uebel ist, so darf er auch nicht die Emanation solcher ausgezeichneten Güter durch Vermittlung der Himmelskörper wegen der geringen Uebel verhindern, die sich aus jenen akzidentell realisieren.[3]) Wenn es sich aber so verhält, dann ist Gott nicht

[1]) Das Unglück der Frevler ist also das Glück der Guten, fast könnte man hierdurch an die stoische Theorie erinnert werden, dass die φρόνησις nur dann als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν möglich ist, wenn das Böse existiert (vergl. Zeller, III, 1, S. 176, Anm. 3, Horovitz a. a. O. S. 31, Anm. 1).

[2]) Vergl. Averroes, Metaphys. S. 198 und Anm. 1.

[3]) O liest richtig: עד שאי אפשר לאדם שישיג, Ps, Pm korrupt; R, L lesen: עד האפשר שישיג. — Die kosmologische Anschauung des Gersonides, wie sie in seinen hier erwähnten Ansichten zutage tritt, ist folgende: Die Himmelskörper sind die Emanationsorgane der Gottheit. Da aber Gott das Prinzip des Guten ist, so können die Himmelskörper als Organe der Gottheit nur Gutes auf die sublunarische Welt herabströmen lassen. Treten jedoch in der sublunarischen Welt Uebel auf, so gehen auch diese auf die Himmelskörper zurück, freilich nur akzidentell, d. h. in der Ausstrahlung der Uebel handeln die Himmelskörper nicht als Organe der Gottheit, sondern selbständig und unterstehen deshalb dem allgemeinen Kausal-

insofern schwach, als er die Emanation nicht so gestaltet, dass sich aus ihnen kein Unheil realisiert. Ebenso behaupten wir: Wenn bei den einzelnen Menschen manches an Gutem und Bösem auf Grund jener Emanation regellos zutage tritt, so darf Gott nicht zu einem Unrecht in Beziehung gesetzt werden; kann doch die Abwesenheit einer Ordnung in den sublunarischen Dingen auf zwei Relationen beruhen, entweder auf den von uns beobachteten Glücksfällen, die dem Frevler zuteil werden, oder auf dem von uns beobachteten Leide, womit die Frommen heimgesucht werden, bei keinem von beiden aber lässt sich erweisen, dass etwas zu einem Unrecht in Beziehung steht.

Dass in Wahrheit die den Frevlern von seiten der Ordnungen der Himmelskörper beschiedenen Güter kein Unrecht darstellen, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor. Das Gute kommt ihnen doch von seiten einer generellen Providenz zu; ich meine von seiten jener Ordnungen, die für den Menschen als solchen gelten; so kommen ihnen diese Glücksfälle insofern zu, als sie gerade in jener Zeit geboren sind, in

---

nexus oder auch akzidentell auftretenden Zufälle, bilden doch Kausalität und Zufall nur etwas Akzidentelles gegenüber der ethisch-teleologischen Weltsubstanz. Keineswegs darf aber nach der Meinung des Gersonides das Uebel der Jurisdiktion der Himmelskörper entrückt werden, weil sonst auch das Gute zuweilen nicht mehr als aus den Himmelskörpern stammend erkannt werden möchte. M. a. W. die Himmelskörper bilden auf alle Fälle den Ausgangspunkt für die menschlichen Ereignisse — mit und ohne göttlichen Auftrag. Aber wäre es dann nicht richtiger Gott würde sich bei der Realisation seines Willens zuverlässigerer Organe bedienen, die nicht zuweilen ihre eigenen schlimmen Wege gehen? Gersonides verneint diese Antwort, weil doch Gott soviel Güte und Vollkommenheit auf die Sublunarien herabströmen lässt, als diese nur fassen können; würden also die Menschen gut sein, so könnten die wenigen aus den Himmelskörpern emanierenden Uebel überhaupt keinen Schaden anrichten. Weshalb aber hält Gersonides so krampfhaft an der Mittlerrolle der Himmelskörper fest? Offenbar nur deshalb, weil sonst seiner ganzen Astrologie die kosmologischen und metaphysischen Grundlagen entzogen wären. Dass freilich bei einer solchen doppelten und zusammenhanglosen Ursachenreihe weder von einem logischen noch von einem ethischen Monotheismus gesprochen werden kann, bedarf keiner weiteren Begründung.

welcher der Aspekt ein solcher (sc. guter) war, nicht aber insofern sie Frevler sind.[1])

Offenbar darf nun Gott nicht verhindern, dass sich notwendigerweise eine derartige Providenz auf das genus humanum zu seiner Behütung erstreckt, weil sich unter ihm möglicherweise Frevler befinden; ein Unrecht wäre dies nur wenn ihnen das Gute zukäme, weil sie Frevler sind, oder von seiten ihrer Individualnatur. Und wie man nicht sagen kann, es sei ein Unrecht, dass Gott auf dem Wege der Vorsehung dem Menschen bei seiner Schöpfung zahlreiche Glieder verliehen hat, die ihn in seiner Existenz so vollkommen als möglich bewahren, weil diese Leitung auch den Frevlern trotz ihrer auffallenden Frevelhaftigkeit zukommt, ebensowenig kann man sagen, es sei ein Unrecht, wenn sich auch den Frevlern diese Leitung von seiten der Ordnungen der Himmelskörper realisiert, darf es

[1]) Gersonides vereinigt in diesen Ausführungen zwei Vorstellungsreihen miteinander, die zweifellos in einem inneren Widerspruche zueinander stehen. Zunächst behauptet G., dass den Frevlern als Trägern einer generellen göttlichen Ordnung Glück zuteil werde. Daraus ergibt sich, dass alle Frevler und alle Frommen an diesem generellen Glücke partizipieren müssen. Dann aber behauptet er wieder, dass für jeden einzelnen sein Aspekt in bezug auf die Anteilnahme am generellen Glücke massgebend ist; da aber der Sternaspekt nicht immer ein guter ist, so erleidet die generelle Glücksordnung durch den Sternaspekt eine Einschränkung, d. h. die Himmelskörper bilden in ihrer jeweiligen Konstellation ein dominierendes Prinzip gegenüber der Gottheit. Sagt man jedoch, dass der Aspekt ein Ingrediens der generellen Ordnung ist, so wären wiederum all jene Menschen und Gegenstände von jenem generellen Glücke ausgeschlossen, deren Aspekt mit jenem Glückaspekte nicht zusammentrifft. Umsomehr muss aber dies auffallen, als doch Gersonides in seinen weiteren Ausführungen behauptet, dass die generelle Providenz das genus humanum als solches behüten und erhalten soll. Auf alle Fälle wären dann die Objekte des schlechten Aspektes auch keine Mitglieder des genus humanum. Das führt uns sogleich zu einer neuen Antinomie: Welche Menschen bilden die konstituierenden Elemente des Menschheitsbegriffs? Die Frevler? Die Guten? Die vom guten, oder die vom schlechten Aspekte? Sind es alle Frevler? Alle Guten? Man sieht wieder einmal, wie der Menschheitsbegriff völllg inhalts- und bestimmungslos wird, wenn er seinen Ausgangspunkt von beliebigen Menschen nimmt, und nicht in der transzendentalen Sphäre der Idee seinen Ursprung gewinnt.

doch Gott nicht verhindern, dass dem genus humanum auf dem Wege genereller Providenz Gutes geschehe — trotz der Frevler, die unter ihm weilen.[1]) Ferner entspricht es ja der göttlichen Art, den Existenzen in möglichster Vollendung Gutes zu erweisen, dies erhellt aus dem Ueberfluss an Güte und Liebe, die bei der Bildung eines jeden einzelnen Dinges derartig hervortritt, dass der Mensch hiervon nur wenig begreifen kann. Wäre es aber möglich, dass jedes Einzelding noch eine besonders möglichst vollkommene Art an Güte erreichen könnte, so wäre er auch hierfür nicht zu schwach. So kann das, was sich den Frevlern an Gütern realisiert, dem Zweifel nicht anheimfallen. Wie es überhaupt kein Unrecht ist, dass es für jedes einzelne der unvernünftigen Lebewesen und Raubtiere Speise und Lust gibt, so wenig ist es ein Unrecht, wenn sich ähnliche Güter bei den einzelnen Frevlern finden, deren Stufe die der wilden Raubtiere ist. Wohl aber wäre es ein Unrecht, wenn es bei diesen (sc. den Frevlern) menschliche (sc. spezifische) Güter gäbe. So ist erwiesen, dass die

---

[1]) Auch dieser vergleichende Hinweis auf die formale Zweckmässigkeit des Menschen ist verfehlt, erfreuen sich doch nicht nur die Frevler, sondern auch die Tiere und Pflanzen einer solchen Zweckmässigkeit. Gersonides selbst kommt auf diesen Einwand zu sprechen, indem er tatsächlich gewisse Frevler den Raubtieren gleichstellt, die ja auch an der gleichen allgemeinen Zweckmässigkeit partizipieren, welche für die übrigen Tiere gilt. Wie kann aber dann noch von einer spezifisch menschlichen Vorsehung gesprochen werden, deren sich auch die Frevler zu erfreuen hätten? Gersonides antwortet: Das den Frevlern zuteil werdende Glück ist kein spezifisch menschliches Glück, d. h. nach seiner an anderer Stelle gegebenen Definition kein inneres seelisches Glück. Damit hat aber Gersonides seine ganze Theorie von der allgemeinen menschlichen Providenz preisgegeben. Wenn nämlich die Frevler an dem spezifisch menschlichen Glücke keinen Anteil haben, so kann weder von einer allgemein menschlichen Providenz, noch von einer allgemein menschlichen Ordnung und Konstellation die Rede sein. Was vielmehr übrig bleibt, ist eine ständige Emanation der göttlichen Güte, die der Fromme auf dem Wege der ethischen Konjunktion erreicht, nicht aber durch einen besonderen göttlichen Akt; auch in dieser Hinsicht bleibt also die Gottheit ein actus purus, der sich freilich in bezug auf das Lebensschicksal des Einzelnen weit eher passiv als aktiv verhält.

auf diese Art sich realisierenden Güter der Frevler kein Unrecht bilden.

Dass es jedoch kein Unrecht ist, wenn den Frommen nach unserem Befunde Uebel beschieden sind, geht aus meinen nunmehr folgenden Ausführungen hervor. Aus je vier Gründen nämlich können die Frommen vom Unglücke heimgesucht werden, ohne dass einer von ihnen ein Unrecht bedeutete. Die den Frommen heimsuchenden Leiden können nämlich zu jedem einzelnen von ihnen in Beziehung gebracht werden. Der erste von ihnen besteht darin, dass sich die Frommen dem Sinnlich-Wahrnehmbaren ergeben und den Knoten der Vereinigung lösen, der zwischen ihnen und Gott insofern besteht, als sie von dieser Seite aus Gegenstand seiner Providenz sind. Liegt nämlich die Sache so, so werden sie entlassen (sc. aus seiner Fürsorge) und jenen Leiden preisgegeben, die akzidentell von seiten der Ordnungen der Himmelskörper existieren. Stossen ihnen dann aussermenschliche Uebel zu, so ist dies kein Unrecht, da sich ja Gott insofern um sie bemühte, als er ihnen ein Organ verlieh, wodurch sie sich nach Kräften behüten können, das ist nämlich der Intellekt. Mithin ist klar, dass sie selbst die Ursache für die Realisation ihrer Leiden bilden, nicht aber Gott.[1]) Der zweite Grund ist folgender: Es kommt doch bei solchen Frommen vor, dass sie schon von Geburt an insofern im Unglücke sind, als ihre Väter von grossen Leiden heimgesucht wurden, von welchen sich deren Nachkommen nur schwer befreien können, es sei denn durch vollendete Vornehmheit, Frömmigkeit und Vereinigung mit Gott. Daher trifft es sich, dass die Nachkommen jener, obgleich sie fromm sind, solange von jenen Leiden ergriffen werden, als sie entweder nicht jene hohe Stufe der Vereinigung mit Gott erreicht haben, die sie auf dem Wege einer

[1]) Man sieht auch hier, dass sich die Gottheit jedweder aktiven Strafhandlung enthält: Da sich der Mensch selbst von dem Bereiche der Gutes ausströmenden Gottheit emanzipiert, hat er sich implicite dem Reiche des neutralen siderischen Zufalls überantwortet, er kann mithin Uebles erfahren, eine entsprechende Notwendigkeit liegt aber nicht vor; man kann also nicht von einem eigentlichen parsistischen Dualismus sprechen, obgleich sich die Gottheit jedes Einflusses auf die Handlungen der Himmelskörper begeben hat.

überragenden Vorsehung von jenen Leiden befreit, oder dass sie dank der Konstellation den Leiden entgehen[1]). In ähnlichem Sinne sagt auch der Prophet (Thren. V, 7): „Unsere Väter sündigten, sie sind nicht mehr, und wir tragen ihre Verschuldungen." Damit wollte er nach meiner Meinung sagen: Da unsere Väter derartig sündigten, dass sie ins Exil gehen mussten, so müssen auch ihre Nachkommen diese Strafe tragen, sie sind also nicht würdig, von ihrem Lande wieder wie in früherer Weise[2]) Besitz zu ergreifen, es sei denn durch zahlreiche Handlungen, die sich von Gott aus auf dem Wege einer überragenden Providenz realisieren; haben sie indes jene Stufe der Vereinigung noch nicht erlangt, so verbleiben sie in jener Strafe. Hätte jedoch ihre Väter jene Strafe nicht getroffen, so wären die Kinder im Lande in der früheren Weise geblieben, sie haben es also nur dadurch verlassen, dass sie Freveltaten verübten, die diese Strafe von seiten der Providenz, wie sie sich erweisen lässt, oder von seiten der fehlenden Providenz nach sich zogen. Indessen gibt es für diesen Vers noch eine andere Erklärung, wir werden sie jedoch mit Gottes Beschluss erst am Ende des Traktats erwähnen. In gleichem Sinne heisst es auch (Jerem. XXXI, 28): „Die Väter assen Herlinge und die Zähne der Söhne werden stumpf." Werden nun auf diese Art die Frommen von Leiden heimgesucht, so begeht Gott offenbar kein Unrecht, hat er ihnen doch Organe verliehen, durch welche sie den Leiden, in

---

[1]) Die auf S. 231 betonte sittliche Verantwortlichkeit, die Gersonides für jedes Einzelindividuum in Anspruch nimmt, erleidet hier eine starke Modifikation, wenn sie auch nicht beseitigt wird. „Verdienst" und „Schuld" der Väter wirken entlastend bezw. belastend auf die Nachkommen. Man hat freilich zu beachten, dass dies Leiden durch die „Schuld der Väter" keineswegs als eine von Gott verhängte Strafe anzusehen ist; vielmehr wirkt nach G. das Leid der Vorfahren rein psychologisch und soziologisch; daher kann man von dieser Erbschaft nicht nur durch eigene, allerdings erhöhte Pflichtleistungen emanzipiert werden, sondern sogar durch Konstellation — Beweis genug, wie wenig Gott mit diesen Belastungen zu tun hat. Ob freilich die von Gersonides angerufenen Talmudgelehrten eine derartige Interpretation im Auge hatten, ist eine andere Frage.

[2]) O, Ps, Pm lesen; באותן הקודם; diese Worte fehlen bei R, L.

die sie hineingeboren wurden, entgehen können. Es scheint nun, als hätten unsere Weisen g. A. diese Art von Leiden im Auge gehabt, wenn sie in bezug auf den Spruch: „Dem Gerechten geht es schlimm", sagten: Das gilt von dem Gerechten, dem Sohne des Frevlers (Berachoth 7a). Offenbar können in gleichem Sinne die Frevler Glück erlangen, so sie in dies hineingeboren sind; ja dies Glück kann für sie von derartiger Dauer sein, dass es auch dann nicht weicht, wenn ihnen von seiten der Konstellation Uebles beschieden wäre. Das Gleiche scheinen unsere Weisen g. A. gemeint zu haben, wenn sie in bezug auf die Worte: „Der Frevler, und es geht ihm gut (ibid.)" sagten: Das ist der Frevler, der Sohn des Frommen (ibid.). Nach diesem Prinzip kann auch jenes auffallende Glück, das dem vollkommen guten Menschen zuteil wird, bei vielen seiner ihm nachfolgenden Generationen ständig verbleiben, denn das Unglück, das sich aus der Konstellation zur Beseitigung des Glücks realisieren kann, ist gering; es kann auch hinfällig werden, wenn jenes Geschlecht unter der Vorsehung steht[1]). Das Unheil jedoch, das den Geschlechtern der Frevler anhaftet, kann nicht mit vielen Geschlechtern im Zusammenhange bleiben, denn das aus den Konstellationen abgeleitete Gute ist sehr gross[2]), weshalb es (sc. das Böse) in kurzer Zeit beseitigt werden kann[3]). In dieser Weise lässt sich auch sagen [Ex. XX, 5–6]: „Er sucht die Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern heim bis ins dritte und vierte Geschlecht, bei denen, die mich hassen, erweist aber Liebe bis ins tausendste Geschlecht", ohne dass Gott ein Unrecht hierdurch vindiziert wird. — Das dritte jener Motive ist dies: Es kommt doch vor, dass Gott den Guten nur deshalb Leiden schickt, um sie vor jenen grossen Leiden zu bewahren, die von seiten der Konstellation über sie zu kommen bereit sind, dies ist eine von jenen Seiten der Providenz, die die Guten von den Leiden

---

[1]) O, Ps, R lesen richtig: מושגח, L: מושגה, Pm: משגיח.

[2]) Nur Pm liest richtig: מאודיי, מאדיי — endlich — bei O, Ps, R, L; will man aber מאדיי „endlich" lesen, so muss man an Stelle הטוב — הרע setzen.

[3]) R, L lesen: לא יתכן שיבושל, man müsste dann diese Worte auf מוב beziehen.

erretten will, die über sie zu kommen gewillt sind. Da sich nun die Realisation dieses Uebels im Wege der liebevollen Leitung bei dem Frommen vollzieht, so ist dies offenbar kein Unrecht. Das vierte jener Motive ist folgendes: Es trifft sich doch, dass Gott über die Frommen Leiden in jener providentiellen Absicht verhängt, um sie vor der geringen Frevelhaftigkeit zu bewahren, in die sie sich zu verstricken im Begriffe sind; in ähnlichem Sinne sagt auch Elihu [Hiob, XXXVI, 10]: „Und er öffnet ihr Ohr für die Warnung und heisst sie vom Unrecht umkehren." Wenn sich aber Gott schon bestrebt, sie auf diese Art vor solchen sinnlich wahrnehmbaren Leiden zu retten, die nicht menschlichen Charakters sind, um wie viel eher müssen ihnen Leiden in providentieller Hinsicht zukommen, die sie vor seelischen, also menschlichen Qualen, bewahren sollen. — Somit ist also jener Zweifel gelöst, der in bezug auf die Providenz insofern auftreten könnte, als das den Einzelmenschen treffende Glück und Leid sich ordnungslos vollzöge; es wird nämlich erwiesen, dass das scheinbar Ordnungs- und Regellose die möglichst vollkommene Ordnung und Leitung ist.[1]) Damit ist ferner klargelegt, dass alles, was die Früheren an Argumenten vorbrachten, um das Sichverbreiten des göttlichen Wissens auf die sublunarischen Dinge mit Rücksicht auf den in ihnen vorhandenen Ordnungsmangel zu bestreiten, hinfällig ist. Uebrigens haben wir im Vorhergehenden erwiesen,

[1]) Man kann nicht behaupten, dass der Wink, den die Gottheit nach der Ansicht des Gersonides ihren Schutzbefohlenen gibt, besonders zart ist. Dass er übrigens dem Prinzip einer objektiven Gerechtigkeit widerspricht, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden; ist es doch für unser Rechtsempfinden nicht leicht fassbar, dass jemand für die Verfehlungen, die er eventuell begehen könnte, aber noch nicht begangen hat, Strafe erleiden soll. Nun könnte man sagen, dass Gersonides auch schon die Gesinnung für strafwürdig erachtet. Das ist richtig. Aber die Gesinnung ist erst dann wirklich vollendet, wenn sie in einen Vorsatz ausmündet (vergl. Cohen, Ethik des Reinen Willens, S. 112 ff.); und gerade vor dem Fassen des Vorsatzes sollte ja die Strafe proleptisch bewahren. Maimuni ist freilich mit Bezug auf Sabbath 55a anderer Meinung aus diesem Grunde lehnt er auch den Begriff der „Züchtigungen aus Liebe" (S. 245) ab; vergl. Guide III, S. 128, Anm. 1 und Scheyer a. a. O. S. 103 ff.

auf welche Art ein Sichverbreiten des göttlichen Wissens auf die sublunarischen Dinge angenommen werden kann, und auf welche Weise dies nicht möglich ist.

Was jedoch der in den Bahnen des Aristoteles[1]) Wandelnde einwendet, um mit Rücksicht auf den minderwertigen und sehr verächtlichen Menschen im Vergleich zu Gott die Möglichkeit der Providenz für jeden Einzelmenschen zu bestreiten, so geht aus unseren Worten gerade das Gegenteil hervor. Von seiten des Intellekts gibt es doch für den Menschen eine bestimmte Vereinigung und Verknüpfung mit der Gottheit, so dass in dieser Hinsicht ihn Gott nicht verachten[2]) darf, viel-

---

[1]) Vgl. Aristoteles, περὶ κόσμου, cap. VI, 397 ff., besonders cap. VI, 400a: Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν, πλὴν οὔτε μέσος ὤν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ θολερὸς τόπος οὗτος, ἀλλ' ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ χώρῳ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τῶν ἄνω, ὄλυμπον δ' οἷον ὁλολαμπῆ καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον, οἷα γίνεται παρ' ἡμῖν διὰ χειμῶνος καὶ ἀνέμων βίας . . διὸ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὰ τιμιώτατα τὸν αὐτὸν ἐπέχει τόπον, ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια διὰ τοῦτο ἀεὶ τὴν αὐτὴν σώζοντα τάξιν διακεκόσμηται, καὶ οὔ ποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη, καθάπερ τὰ ἐπὶ γῆς εὔτρεπτα ὄντα πολλὰς ἑτεροιώσεις καὶ πάθη ἀναδέδεκται . . Καθόλου δὲ, ὅπερ ἐν νηὶ μὲν κυβερνήτης, ἐν ἅρματι δ' ἡνίοχος, ἐν χορῷ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νόμος, ἐν στρατοπέδῳ δ' ἡγεμών, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ, πλὴν καθ' ὅσον τοῖς μὲν καματηρὸν τὸ ἄρχειν πολυκίνητόν τε καὶ πολυμέριμνον, τῷ δ' ἄλυπον ἄπονόν τε καὶ πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας· ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρυμένος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει. . . ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς πόλεως νόμος ἀκίνητος ὢν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν· Man sieht also, dass nur insofern von einer speziellen Leitung gesprochen werden kann, als die Einzeldinge an den allgemeinen Gesetzen partizipieren, dagegen gilt die spezifische Einzelprovidenz als ausgeschlossen, wie ja auch der Kapitän und Heerführer die Sorge für die Unterstellten den Beamten überlässt. Vergl. auch More III, 23 (Guide, S. 180), dazu עץ חיים, S. 140, ferner Guide III, S. 116 und Anm. 1, Guide II, S. 85, Anm. 3.

[2]) O, Ps, Pm lesen: שימאהו, R, L: שישכחהו — auch die Lesart von R, L gibt einen guten Sinn; vergl. S. 233 und Anm. 3; vergl. ferner More III, cap. 51; bekanntlich benutzt Gersonides den gleichen

mehr von seiten dieser Vereinigung und Konjunktion eine geradezu auffallende Providenz für ihn stattfinden muss. Ferner: Aristoteles gibt doch zu, dass es für die Arten eine göttliche Providenz von seiten ihres Ewigkeitscharakters gibt, und ebenso für die ewigen Individuen, wie die Himmelskörper.[1]) Gibt es aber nach seiner Ansicht eine Providenz für die Individuen von seiten der Artnatur, also von jener Seite aus, in welcher sie Ewigkeitscharakter tragen, so kann es auch für jene einzelnen menschlichen Individuen, die ihre Vollendung[2]) durch Intelligibilien erhalten, eine Providenz von seiten der sich mit ihnen vereinigenden Ewigkeitsnatur geben, nämlich von seiten des erworbenen Intellekts. Somit ist erwiesen, dass sich aus keinem der von uns angeführten Argumente, die des Aristoteles Ansicht bestätigen sollten, die Hinfälligkeit unserer Annahme über die Providenz ergibt.

Bibelvers für seine Demonstrationen; ebenso verhält es sich mit der Verwertung jener Midraschstelle: אין דבר רע יורד מלמעלה (vergl. S. 221, Anm. 2). Maimuni verwertet sie in diesem Sinne im More III, 10 (Ende); siehe auch Schmiedl, a. a. O. S. 27 ff. Ueber die Verwertung des gleichen Spruches bei Kreskas, Or Adonai II, c. 3—4, s. Schmiedl, ibid.

[1]) So ohne weiteres lässt sich freilich nicht behaupten, dass es nach Aristoteles eine generelle Providenz gibt. Nach Maimuni (More III, 17) geht diese Anschauung auf Alexander von Aphrodisias zurück. Vergl. Guide III, S. 116, Anm. 1 und 2, ferner More II, 10. Damit steht auch die weiterhin in Gersonides berichtete Tatsache im Zusammenhange, dass die Menschen durch gesteigerte Intelligibilienbildung generellen Ewigkeitscharakter erhalten (vergl. Guide ibid. Anm. 2 und Guide I, S. 304, vergl. ferner Alex. von Aphrod., ed. Bruns, 90, 5 (zit. im Bd. I, S. 103, Anm. 2). — In bezug auf den individuell-generellen Charakter der Himmelskörper vergl. Averroes, Hauptlehren, ed. Horten, S. 62 und Anm. 1: „Ebenso verhält sich die Sachlage betreffs der Verschiedenheit der himmlischen Körper an den Orten der Pole; denn die Himmelskörper sind nicht etwa (wie die irdischen Dinge) eins in der Art und viel in ihren Individuen, sondern sie sind viel in der Spezies entsprechend den verschiedenen Individuen der Tiere, wenn von der einzelnen Spezies der Himmel auch nur ein einziges Individuum existiert."

[2]) Ps, Pm lesen: אשר הושלמו, O liest: אשר השלמו, R, L lesen: אשר השלמות במושכלות . . . Zur Sache siehe Anm. 1, ferner Alfarâbi, phil. Abh. a. a. O. S. 45 [71]; vergl. Gersonides I, 124, Anm. 1.

Ebenso lässt sich erweisen, dass auch nicht aus jener Behauptung, der Mensch werde gemäss der göttlichen Vorsehung für jede einzelne seiner Handlungen bedacht, die Hinfälligkeit unserer Annahme hervorgeht. Das Argument nämlich, das von uns zur Bestätigung ihrer Ansicht vorgeführt wurde, ist dies, dass sich nach unserer Wahrnehmung in den [verhängten] Strafen der Grundsatz: „Mass gegen Mass" geltend macht[1]); offenbar aber ergibt sich hieraus nicht, dass sich die göttliche Providenz für alle Einzelmenschen so vollzieht, wie sie es annahmen; dies könnte nur dann der Fall sein, wenn es sich auf Grund der Sinneswahrnehmung erweisen liesse, dass sich alle Glücks- und Unglücksfälle, die dem Menschen beschieden sind, nach dem Grundsatze: Mass gegen Mass — den Handlungen entsprechend — realisieren. Um wie viel weniger kann sich dies ergeben, wenn es sich durch Sinneswahrnehmung zeigt, dass viele Frevler kein sinnlich wahrnehmbares Unheil erreicht, während viele Fromme in grossen Nöten sind. Wenn es jedoch manchmal zutrifft, dass die Frevler nach dem Grundsatze: Mass gegen Mass — vom Unheile heimgesucht werden, so ist es nicht schwer, ausreichende Gründe hierfür zu bieten. Dies kann nämlich nur möglich sein von seiten jener Dinge selbst, oder von seiten der politischen Gesetze oder auch von seiten der aus den Himmelskörpern emanierten Ordnungen.[2])

---

[1]) Gersonides trifft mit seiner Polemik die Mischna (Sota 8b), Maimonides und die Mut'aziliten (vergl. Guide III, S. 126 u. Anm. 3). Vergl. auch Gersonides II, S. 202 ff.

[2]) Aus diesen Worten geht hervor, dass nach der Meinung des Gersonides die „Dinge selbst", die „politischen Gesetze" und die „Gestirnkonstellationen" dem Ressort der ethisch wirkenden Gottheit nicht unterstehen. Dagegen spricht Gersonides in den folgenden Ausführungen davon, dass auch diese Relationen von der fürsorgenden Weisheit Gottes getragen sind. Will man hier keinen inneren Widerspruch annehmen, so muss man glauben, dass Gersonides mehr an eine kosmische als an eine ethische Vollkommenheit denkt. Der Verbrecher würde dann nur ein Spezialfall der formalen Zweckmässigkeit sein. Aehnliche Anschauungen äussert Gersonides schon oben, wenn er den Verbrecher auf die Stufe der wilden Tiere stellt. — Auch diese Anschauung ist insofern weder biblisch noch talmudisch, als die Möglichkeit der Busse nicht erwogen wird.

Dafür, dass es in den Dingen selbst liegt, wenn der Mensch für seine Frevelhaftigkeit nach dem Grundsatze: „Mass für Mass" bestraft wird, gibt es folgendes Beispiel: Während sich jemand bemüht, Menschen zu verwunden und zu töten, widerfährt es ihm von seiten dieser Tätigkeit, dass ihn ein anderer hierin übertrifft und ihn tötet. Ferner: Während jemand einem anderen die Hand abhauen will, trifft es sich, dass einer seiner Freunde aus Rache sich bemüht, dessen Hand abzuhauen. Uebrigens kann sich etwas derartiges auch von seiten der Staatsgesetze aus ereignen; ich meine, etwas derartiges kann den Bösewichtern auch von seiten der Richter und der staatlichen Leiter widerfahren. Auch von seiten der Konstellation ist dies möglich. So ist für jemand glückliches Gelingen und die Bewältigung einer Sache von seiten der Konstellation bestimmt, da verwandelt sich ihm zufällig das glückliche Gelingen der Sache in ein Misslingen derselben Angelegenheit, die ihm gut gelingen sollte, und ebenso wird er von der gleichen Sache überwältigt, deren Bewältigung ihm zugedacht war; so kommt es auch beispielsweise, dass aus einem Bedrücker ein Bedrückter wird, und einem Manne, dem nur Freuden von seiten der Frauen zuteil wurde, gerade von ihrer Seite aus Schaden beschieden ist. Und ferner: Wie von seiten der Konstellation angeordnet ist, dass der Richter einen bestimmten Menschen verurteile und diesen dann tatsächlich eine bestimmte Strafe erreicht — geht doch solches offenbar aus dem hervor, was sich an diesbezüglicher Mitteilung in der Prophetie, Zauberei und im Traume realisiert, was aber nicht möglich wäre, wenn es nicht auf eine Emanation zurückginge — so ist auch von ihr (sc. der Konstellation) aus eine Emanation möglich, derzufolge diese Strafe dem Frevler in einer anderen Art zuteil wird; das gehört zur Weisheit Gottes, dessen Streben darauf ausgeht, alle Dinge in möglichst vollkommener Richtigkeit zu leiten. In diesem Sinne sagten auch unsere Weisen g. A.: „Obgleich die vier Todesarten des Gerichtshofes erledigt sind, so ist doch der Urteilsvollzug der vier Todesarten noch nicht erledigt" [1]).

[1]) O und Ps lesen: אעפ"י שארבע מיתות בי"ד בטלו דין ארבע מיתות לא בטלו, bei R heisst es: די מיתות, bei L: ארבע מיתות, bei beiden fehlt also דין,

Wenn sich nun nach dem zweiten Argumente, das wir zur Bestätigung ihrer Ansicht erwähnten, auf Grund unserer Beobachtung ergibt, wie die Bewahrung der Menschen vor Uebeln derartig gut ist, dass trotz aller von den Frevlern aufgewandten Mühen, ihnen (sc. den Menschen) zu schaden, diesen gleichwohl nur wenig Unheil widerfährt, so lässt sich erweisen, dass sich aus ihm (sc. jenem Argumente) nicht die Hinfälligkeit unserer Annahme ergibt, wohl aber möglicherweise die der ihren. Nach unserer Annahme nämlich fällt es nicht schwer, für diese Art der Providenz einen Grund anzugeben.

Diese Art der Providenz[1]) beruht nämlich entweder auf den aus der Konstellation emanierten Ordnungen, durch welche Frevler und Fromme behütet werden (sc. gleichmässig), oder sie beruht auf der göttlichen Fürsorge, die nur für die Guten bestimmt ist. Wird die Sache jedoch so angenommen, wie es bei den Vertretern jener Ansicht geschieht, so gibt es hierfür keinen ausreichenden Grund; denn nach ihrer Ansicht müssten sich zum grössten Teile die Uebel jener Frevler[2]) realisieren, die danach trachten, anderen Schaden zuzufügen; die meisten Menschen sind doch nicht gut, weshalb sie auch für das von den Frevlern ausgehende Leid disponiert sind. Das ist jedoch das Gegenteil von dem, was wir durch sinnliche Wahrnehmung finden; trotz der zahlreichen Frevler und deren grossen Anstrengungen, den Menschen zu schaden, realisieren sich jene (sc. die Uebel) nur selten. Ebensowenig ergibt sich nach unserer Behauptung aus dem von uns zur Bestätigung ihrer Ansicht angeführten Argumente: Gott beherrscht doch die Welt und leitet sie — die Absurdität unserer Annahme. Wenn nämlich der Verwalter einer Provinz auf alle Einzeldinge als solche Bedacht nimmt, die sich in seiner Provinz abspielen, so braucht es sich deshalb nicht ebenso bei Gott zu verhalten,

---

wenn man nicht das ד׳ bei R als Abbreviatur von דין auffassen will. Als Quellen kommen in Betracht: כתובות לי ב׳, סנהדרין לז ב׳, כוטה ה׳ ב׳. In allen Stellen lautet der Text anders als bei Lewi. Ueberall findet sich folgende Lesart: ביום שחרב ב״ד אעפ״י שבטלח סנהדרין ארבע מיתות לא בטלו והוא בטלו אלא דין ארבע מיתות לא בטלו.

[1]) So nach O, Ps, Pm; bei R, L fehlen die Worte: וזה שכבר תהיה זאת השמירה.

[2]) O, Ps, Pm lesen: על הרוב מהרשעים, R, L: על הרוב הרשעים.

vielmehr ist der Unterschied hierin zwischen Gott und dem Verwalter der Provinz genau so gross, wie der Unterschied zwischen der Vollkommenheit Gottes und der jenes Provinzverwalters. Aus diesem Grunde muss sich auch die ihm zustehende Leitung der Welt in einer unermesslich vollkommeneren Weise vollziehen als die Leitung einer Provinz durch deren Verwalter.[1]) Dies stimmt auch mit dem überein, was wir nach unserem Erweise annahmen; es wurde doch klargelegt, dass die sich über die Welt erstreckende göttliche Fürsorge in bezug auf mögliche Güte und Vollkommenheit die vollendetste ist, und gerade das, was sich scheinbar regel- und ordnungslos abspielt, die vollkommenste Ordnung und Regelmässigkeit bildet. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich offenbar aus keinem der von uns erwähnten Argumente, durch welche die Ansichten der gegen unsere Annahme über die göttliche Providenz streitenden Autoren bestätigt werden sollten, die Hinfälligkeit unserer Annahme ergeben.

Offenbar kann sich aber auch von seiten der sinnlichen Wahrnehmung kein Zweifel gegen unsere Annahme über die göttliche Providenz geltend machen. Wenn sich nämlich

---

[1]) Der Sinn dieser Worte ist: Auch ohne Kenntnis der Einzeldinge und der Fürsorge für sie kann die Vollkommenheit der nur generell wirkenden göttlichen Fürsorge weit grösser sein als die eines Provinzialverwalters, der sich um alle seine Schutzbefohlenen im einzelnen kümmert, ist doch die Vollkommenheit Gottes an sich weit grösser, als die eines Menschen. — Das klingt sehr plausibel, ist aber doch nur ein dialektischer Kunstgriff, den Gersonides sicher bekämpfen würde, wenn ihn etwa Maimonides gebraucht hätte. Eine Vollkommenheit der Fürsorge, die das Einzelne vernachlässigt und doch grösser als jene Fürsorge sein soll, die sich um das Einzelne kümmert, eine solche Vollkommenheit gehört unter jene gedanklichen Relationen, von denen Kant sagt: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer und Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Was ist diese Vorstellung anders als jener maimonidische Gedanke, dass das Wissen Gottes so erhaben über das unsere ist, dass wir uns von ihm überhaupt keinen Begriff machen können? Gersonides selbst scheint das Unzureichende seiner Beweisführung gefühlt zu haben, weshalb er auch zur Unterstützung seiner Ansicht auf die von ihm vorgebrachten Beweise von der vollkommenen göttlichen Ordnung zurückgreift.

von seiten der Sinneswahrnehmung mit Rücksicht auf die fehlende Ordnung in den Glücks- und Unglücksfällen der Menschen ein Zweifel hiergegen (sc. gegen unsere Annahme) geltend macht, so bereitet seine Lösung nach unserer Annahme keine Schwierigkeit; gibt es doch gemäss dieser Annahme genug Motive für die Tatsache, dass die Frommen von Leiden und die Frevler von Glück bedacht werden.

Nachdem nun zunächst der Zweifel gelöst ist, der möglicherweise gegen unsere Annahme auf Grund jener Argumente erhoben werden könnte, die die übrigen Annahmen in bezug auf die Providenz bestätigen, nachdem auch jener Zweifel behoben ist, der möglicherweise von der fehlenden Ordnung ausgeht, die sich nach unserer sinnlichen Wahrnehmung in den Glücks- und Unglücksfällen der einzelnen Menschen geltend macht, nachdem es endlich noch andere Zweifel gibt, die sich von seiten der Spekulation und der Sinneswahrnehmung gegen unsere Annahme über die Providenz richten, so müssen wir uns selbst um ihre Lösung bemühen. Wir behaupten vorerst: Es können sich doch Zweifel gegen das erheben, was wir in bezug auf die Realisation jener Mitteilung annahmen, die den Frommen auf providentiellem Wege erschlossen wird. Der erste von ihnen ist folgender: Nach dieser (sc. unserer) Annahme kann sich doch die Providenz den Frevlern widmen, so diese einen vollkommenen Intellekt besitzen, ich meine, die Mitteilung kann sich ihnen insofern realisieren, als sie dank ihrer intellektuellen Vollkommenheit eine Vereinigung mit der Gottheit eingehen, obgleich ihre Handlungen nicht richtig sind. Derartiges darf jedoch mit Rücksicht auf die göttliche Gradheit nicht eintreten, ich meine, dass die göttliche Individualvorsehung für den Frommen und den Frevler auf ein und derselben Stufe steht.[1])

[1]) Obgleich Gersonides an anderer Stelle (S. 251) die sittlich-religiöse Tat als Bedingung der Konjunktion ansieht, spricht er hier doch davon, dass durch die Vollkommenheit des Intellekts, wenn auch nur vorübergehend, die Vereinigung mit der Gottheit möglich ist. Es siegt also doch auch die rein intellektualistische Funktion über die moralische. Nun spricht Gersonides freilich davon (s. seine folgenden Ausführungen), dass durch die moralischen Fehler die intellektualistische Vollkommenheit unterbunden wird, aber gerade diese Reflexion beweist, dass

— Der zweite von ihnen ist dieser: Aus der sinnlichen Wahrnehmung erhellt, dass sich die Mitteilung auch den intellektuell Zurückgebliebenen und den Kindern erschliesst, obgleich sie nicht die Träger guter Handlungen sind, kann sich doch die Mitteilung durch Traum und Zauberei auch den intellektuell Minderwertigen, sowie den Kindern offenbaren, übrigens haben wir die Gründe hierfür im zweiten Traktate unseres Buches ausführlich angegeben. Nun ist aber klar, dass sich in bezug auf die göttliche Lauterkeit eine solche Individualvorsehung für derartige Menschen nicht realisieren darf. — Drittens. Aus der sinnlichen Wahrnehmung ist doch erwiesen, dass diese Mitteilung den Frevlern durch Vermittlung jener Menschen zuteil wird, denen sich eine derartige Mitteiluug erschliesst; ich meine, derartige Menschen geben ihnen doch kund, dass ihnen Gutes und Böses zustossen kann, dadurch aber werden sie derselben Providenz teilhaftig, die sich ihnen erschlossen hätte, wenn ihnen selbst diese Mitteilung geworden wäre. Wenn es sich aber so verhält, so werden auch solche Leute der Individualprovidenz teilhaftig, die ihrer nicht würdig sind, derartiges darf jedoch mit Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit nicht stattfinden. Das sind also jene Zweifel, die man gegen unsere Annahme über die Providenz nach unserem Dafürhalten geltend machen kann.

Indem wir nun ihre Lösung versuchen, behaupten wir: Wäre eine derartige Mitteilung unserer Annahme gemäss in gerechter Vergeltung nur dem Frommen als solchem beschieden, so hätten diese Zweifel manches für sich. Da jedoch aus unseren früheren Worten erhellt, dass diese Mitteilung dem Frommen als solchem auf dem Wege wahrer Vergeltung nicht offenbar wird, besteht doch die wahre Vergeltung in der Glück-

---

die intellektualistische Vervollkommnung den Primat der moralischen bildet. Es ergibt sich also die Formel: Ohne Moral keine intellektuale Vollkommenheit, keine Vereinigung mit der Gottheit und keine göttliche Providenz. Daraus erklärt sich auch die Theorie des Daud und des Gersonides, dass durch die Sünde automatisch der Grund für weitere Sünden gelegt wird; erfolgt nämlich durch die moralische Trübung eine intellektuale, so ermangelt das Individuum der intellektuellen Einsicht, die auch für moralische Handlungen erforderlich ist. Dass wir uns mit

seligkeit der Seele, so ist in g e n e r e l l e r[1]) Weise entschieden,

---

diesen Anschauungen auf dem Boden der S t o a befinden, kann nach dem Voraufgegangenen nicht zweifelhaft sein. Eine ähnliche Anschauung begegnet uns auch bei den M u t ' a z i l i t e n (vergl. S c h r e i n e r a. a. O., S. 15: „Die orthodoxen Theologen und auch manche von denen, die als Ketzer betrachtet worden sind, behaupteten, dass die Willensfreiheit gleichzeitig mit der Tat betätigt werde, viele Mut'aziliten, dass dies vor der Handlung stattfinde, andere wieder, dass die Freiheit sowohl vor, als auch gleichzeitig mit der Tat zur Geltung komme.") Es findet also zwischen M o r a l, I n t e l l e k t, V o r s e h u n g folgendes Wechselverhältnis statt: ohne Moral kein Intellekt, ohne Intellekt keine Vorsehung, ohne Vorsehung keine Moral. Vergl. auch M o r e III, 8, III, 51 und G u i d e III, S. 438, Anm. 1. Vergleicht man nun mit diesen Anschauungen die A n t h r o p o l o g i e der S t o i k e r, so lassen sich diese gegenseitigen Beziehungen zwischen T r i e b, V e r n u n f t, V o r s e h u n g ohne weiteres verstehen. Nach C h r y s i p p besteht die Gesundheit der Seele in der „Harmonie der Teile des Logos oder des Hegemonikons" (S c h m e k e l, a. a. O. S. 331, dazu Z e l l e r, a. a. O. S. 75 ff). Wird also die Störung des einen Teiles hervorgerufen, so tritt eine allgemeine Disharmonie ein. Wenn nun die Seele ein G o t t v e r w a n d t e s bildet, so muss auch das vernünftige harmonische Verhalten der Seele eine Uebereinstimmung mit der Gottheit bedeuten (vergl. S c h m e k e l a. a. O., S. 356 ff.). Da aber die Weltordnung konstant bleibt, so kann sich die Wirkung des harmonischen Lebens nur s u b j e k t i v in der G l ü c k s e l i g k e i t äussern, die andererseits eine ständige Neuerzeugung h a r m o n i s c h e r S e e l e n g e b i l d e zur Folge hat. Ueberwiegt jedoch die leidenschaftliche T r i e b handlung (ὁρμή), so entfällt die G l ü c k s e l i g k e i t als der subjektive Reflex der Harmonie zwischen Seele und Gott, und es fehlt dann der Stimulus für s i t t l i c h e Handlungen.

[1]) Mit der Verlegung des Glückes in das I n n e r e des Menschen glaubt G e r s o n i d e s jedem Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit den Boden entzogen zu haben. Die Lösung ist freilich schon deshalb nicht allzusehr aus der Tiefe gegriffen, weil damit das ganze Problem der Theodicee hinfällig wird; bestand ihr Wesen doch einzig und allein in dem Widerspruche zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Leiden des Frommen und den sinnlich wahrnehmbaren Glücksfällen des Frevlers. Sonst müsste man ja auch fragen, wer weiss, ob es nicht auch dem Frevler trotz allem Glücke schlecht zu Mute ist. Wenn aber der Fromme auf die Abwesenheit der subjektiven Glücksempfindung hinweist, so kann man ihm einfach erwidern: Wärest du wirklich fromm, so würdest du dich auch im grössten Leide glücklich fühlen. Auch G e r s o n i d e s scheint hier die Lücke gefühlt zu haben, weshalb er seinen g e n e r e l l e n Beweisen noch s p e z i e l l e folgen lässt.

dass sich gegen unsere Annahme über die Providenz von diesen Seiten aus keine Zweifel erheben. Uebrigens können wir auch jeden einzelnen dieser Zweifel von der speziellen (sc. singulären) Seite aus lösen. Wenn sich nämlich der Zweifel erhebt, dass sich den intellektuell Vollkommenen, obgleich sie Frevler sind, die Mitteilung ebenso realisieren kann, wie sie sich den intellektuell vollkommenen Frommen erschliesst, so ist dies nicht richtig. Hat nämlich jemand seine Vollendung durch die Intelligibilien erreicht und wendet sich dann hässlichen Handlungen zu, so geht er doch unbedingt jener konjunktionalen Einheit verlustig, die zwischen ihm und Gott waltete. Dies ist in Wirklichkeit deshalb der Fall, weil doch unbedingt die hässlichen Handlungen es verursachen, dass die Beschäftigung des Intellekts mit den Intelligibilien unterbleibt und die intellektuale Vollkommenheit sich nur mangelhaft realisiert, sofern sich nämlich der Intellekt materiellen Genüssen zuwendet und der Herrschaft körperlicher Kräfte unterwirft, bis sie ihn schliesslich an dem Streben nach intellektualer Vollkommenheit hindern; also machen sie es ihm auch unmöglich, sich mit jenen Intelligibilien zu beschäftigen, die er bereits perzipiert hatte.[1]) Wenn es sich aber so verhält, und die mangelhafte Realisation der intellektuellen Vollkommenheit die Ursache für die mangelhafte Stufe der Mitteilung bildet, und die verhinderte Beschäftigung mit den Intelligibilien verursacht, dass sie (sc. die Mitteilung) in bestimmter Weise abbricht, so kann offenbar die Mitteilungsstufe dessen, der sich nach Absolvierung einer bestimmten intellektualen Vollkommenheit hässlichen Handlungen zuwendet, nicht der Stufe dessen gleichen, der sich jenen hässlichen Handlungen nicht zugewandt hat. Das ist aber das Gegenteil von dem, was in der Aporie angenommen wurde, mithin kann sich offenbar aus unserer Annahme über die Providenz von dieser Seite aus kein Zweifel erheben. Wenn

---

[1]) Aehnliche Wirkungen, die durch hässliche Taten auf den Intellekt ausgeübt werden, finden bei den Stoikern Erwähnung (vergl. Zeller, a. a. O., S. 748; Schmekel a. a. O., S. 278 ff., Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, S. 146 ff.), vergl. auch Ibn-Bâdja (Mélanges, S. 344 bis 349), ferner Averroes, De animae beatitudine, S. 65 a (vergl. Bd. I, S. 201).

jedoch der Zweifel auf der Reflexion beruht, dass diese Mitteilung intellektuell Zurückgebliebenen und Kindern zuteil wird, die doch sicher keine richtigen Handlungen aufzuweisen haben, so ist auch hier die Lösung nicht schwierig. Diese Mitteilung wird ihnen nämlich nur von seiten der generellen Providenz erschlossen, mithin kann sich auch hierin kein Zweifel geltend machen, wenn ihnen aus dieser Mitteilung ein Vorteil erwächst, tritt doch auch ein derartiger Zweifel nicht in bezug auf die Realisation der Glücksfälle hervor, die den Frevlern auf dem Wege der generellen Fürsorge zuteil wird. Ferner existiert doch ein auffallender Unterschied zwischen dieser Mitteilung und jener, der sich die Frommen auf dem Wege individueller Mitteilung zu erfreuen haben. Es wurde doch im zweiten Traktate unseres Buches erwiesen, dass diese Mitteilung lückenhaft ist, mithin kann sich offenbar aus dieser Mitteilung nicht jener Nutzen realisieren, der aus der vollkommenen Mitteilung erwächst, wohl aber kann aus ihr in anbetracht ihrer Mangelhaftigkeit ein Schaden entstehen. Wenn ihm nämlich diese Mitteilung in mangelhafter Art erschlossen wird, so versteht er nicht, sich so in acht zu nehmen, wie er es täte, wenn er vollständig wüsste, was für Freuden und Leiden ihn treffen sollen; da er nämlich nicht mit Bestimmtheit weiss, was über ihn kommen kann, so verwechselt er beispielsweise das eine Leid mit dem anderen; hält er sich dann von jenem Unheile fern, von dem er glaubt, dass die sich ihm realisierende Mitteilung vor ihm warnt[1]), so kommt es manchmal vor, dass er sich gerade jenem Uebel nähert, das in Wahrheit über ihn zu kommen gewillt ist. Auf diese Art lässt sich erweisen, dass ihm aus der ihn erreichenden lückenhaften Mitteilung über ein für ihn bestimmtes Glück ein Schaden[2]) entstehen kann, somit ist offenbar zwischen dieser Mitteilung und derjenigen, die dem Frommen auf dem Wege individueller Fürsorge gilt, ein grosser Unterschied. Wenn es sich aber so verhält, so kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel geltend machen, ist doch der Unterschied zwischen diesen Mitteilungen besonders gross. Uebrigens ist doch folgendes er-

---

[1]) O, Ps lesen: שחעירה, Pm, R, L: שחעירה.

[2]) O, Ps, Pm lesen: חוק, R, L: חחשק.

wiesen: Wäre es möglich, dass alle Dinge von einer Ordnung getragen werden könnten, die für kein einziges Wesen ein Unheil realisieren liesse, so wäre Gott nicht zu schwach hierfür. Also ist klar: Realisieren sich manche Vorteile aus der Mitteilung, die den intellektuell Zurückgebliebenen und den Kindern gilt, so kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel erheben. Tritt jedoch ein solcher Zweifel mit Rücksicht darauf hervor, dass eine solche Mitteilung [auch] den Frevlern durch Vermittelung der Propheten, Träumer und Zauberer beschieden ist, so bietet seine Lösung keine Schwierigkeiten. Bei geringem Nachdenken lässt sich doch erweisen, dass der für sie aus einer solchen Mitteilung fliessende Nutzen nicht auf der Stufe jenes Nutzens steht, der sich daraus (sc. aus der betr. Mitteilung) für den realisiert, dem sich die Mitteilung selbst (sc. im Original) erschliesst. Jenen Männern nämlich widerfährt es, dass sie den Worten jener nicht glauben, die ihnen von dem Kunde geben, was ihnen begegnen kann; dadurch aber entgeht ihnen auch der richtige Nutzen, der sich aus der Mitteilung realisiert; dies muss ihnen aber insofern widerfahren, weil es nach ihrer Ansicht nicht klar ist, ob das in zweifelsfreier Weise wahr ist, was ihnen jene Männer künden. In vollkommener Weise erhellt dies aus dem, was sich in den Worten der Propheten findet; da nämlich[1]) die Israeliten nicht an die Leiden glaubten, deren drohenden Eintritt die Propheten ihnen verkündet hatten, so wurden sie von jenen Leiden befallen. Ebenso lässt sich dies aus der sinnlichen Wahrnehmung erweisen und zwar aus den Ankündigungen, die wir bei den Zauberern finden; auch bei ihnen (sc. den Menschen, an die die Ankündigung gerichtet ist) kommt es vor, dass sie an deren Worte nicht glauben, dadurch werden sie auch manchmal von dem Leide betroffen, das ihnen droht; so wird erzählt, dass einst eine Zauberin einem Mann ankündigte, wenn er diesen Weg beschritte, würde er erschlagen werden; da er ihr aber keinen Glauben schenkte, wurde er auf jenem Wege getötet. Wenn es sich aber so verhält, so ist offenbar der Unterschied zwischen den Mitteilungen sehr gross; dann aber kann sich von dieser Seite aus kein Zweifel geltend

---

[1]) O liest: מפני, Ps, Pm, R, L lesen: מכח.

machen. Ebensowenig darf offenbar aus dem, was wir erwähnten, ein Zweifel gegen uns erhoben werden, weil sich manchmal aus dieser Mitteilung für die Frevler ein Vorteil realisiert, ist doch Gott wohl imstande, auf seine Geschöpfe so viel Gutes als möglich emanieren zu lassen. Aus demselben Grunde findest du bei den Propheten, wenn sie den Menschen kundgeben, was ihnen widerfahren soll, dass sie im Zusammenhange hiermit die Menschen anleiten, sich guten und gerechten Handlungen hinzugeben, aber Frevel und Gewalt zu meiden; sie (sc. die Propheten) richten sich also in diesem Sinne nach der Absicht der Thora, die ja auch dafür Sorge trägt, dass alle Menschen so vollkommen gut wie möglich werden. So sind nun die Zweifel in ihrer Gesamtheit gelöst.

Nachdem nun all die Zweifel gelöst sind, die sich von seiten der sinnlichen Wahrnehmung und Spekulation gegen unsere Annahme über die Providenz erheben, müssen wir erweisen, dass alles, was in der Thora, in den Worten der Propheten, bei den im heiligen Geiste Redenden in bezug auf die Providenz über Belohnung und Bestrafung vorkommt, mit unserer Annahme übereinstimmt; denn alles, was sich bei ihnen über „Verbergen des Angesichts", über „Vergessen" für die Urheber schlechter Handlungen, über Providenz für die Frommen findet, das entspricht zweifellos dieser (sc. unserer) Annahme. Derartiges findet sich bei ihnen häufig. In bezug auf das „Verbergen des Angesichts" und das „Vergessen" heisst es [Deut. XXXI, 17]: „Und ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen, und es wird der Vertilgung anheimfallen", [XXXI, 18]: „Ich aber werde mein Antlitz gänzlich verbergen", [XXXII, 20]: „Und er sprach: Ich werde mein Antlitz vor ihnen verbergen", [Hiob XXXIV, 29]: Und er verbirgt sein Antlitz, wer wird es schauen?", [Thr. IV, 16]: „Der Zorn des Ewigen hat sie zerstreut, er wird sie fürder nicht mehr schauen" [1]), [Hosea

[1]) Bei R, L heisst es sinnlos: חלקים statt חלקם, ferner fehlt bei ihnen der zweite Satz.

IV, 6]: „Und du vergassest der Lehre des Ewigen deines Gottes, so werde ich auch deiner Kinder vergessen“ [Jes. 59, 2]: „(Sondern) euere Verschuldungen haben euch von eurem Gotte getrennt (und eure Sünden haben bewirkt, dass er das Antlitz vor euch verbarg, um nicht zu hören)“ [1]). Von der Providenz über die Frommen heisst es [Genesis XXVIII, 15]: „Und siehe, ich werde mit dir sein und dich behüten, wohin du gehest“ [Deut. XXIII, 15]: „Denn der Ewige, dein Gott, wandelt in der Mitte deines Lagers, um dich zu erretten und dir deine Feinde preiszugeben“, [Deut. XX, 1]: „Denn der Ewige ist mit dir“, [Exod. XXX, 17]: „Denn du fandest Gunst in meinen Augen und ich erkannte dich mit Namen“, [Psalm I, 6]: „Denn der Ewige kennt den Weg der Gerechten“, [Psalm XXXIV, 16]: „Die [2]) Augen des Ewigen sind auf die Frommen gerichtet“, [Psalm XXXIII, 18]: „Siehe das Auge des Ewigen ist auf seine Frommen gerichtet“, [Hiob XXXVI, 7]: „Er zieht seine Augen nicht ab von dem Frommen“, [Psalm XXXVIII, 5]: „Denn er birgt mich in einer Hütte am Tage des Unheils“, [Psalm IX, 19]: „Denn nicht auf ewig wird der Arme vergessen“, [XXXVII, 25]: „Und ich sah keinen Frommen verlassen“ [3]). Und so gibt es noch mehr (sc. an Belegstellen), als sich aufzählen lässt. Und ebenso kann man häufig in der Thora und in den Schriften der Propheten finden, dass die den Frevlern sich realisierende Strafe von seiten der Ordnung ausgeht, die in der Konstellation begründet ist. So heisst es [Deut. XXXII, 35]: „Mein ist die Rache und die Vergeltung in der Zeit, da

---

[1]) Es ist auffallend, dass gerade die zweite Satzhälfte, die das typische „Verbergen des Antlitzes“ enthält, nicht zitiert wird.

[2]) Bei R, L steht fälschlich: חנה.

[3]) Bei R, L steht noch der Nachsatz: וזרעו מבקש לחם.

ihr Fuss wankt", d. h. in der Zeit, da ihre Konstellation im Unheile (sc. im Zeichen des Unheiles) steht, wird sie die Strafe wegen ihrer Bosheit treffen; das Unheil kommt nämlich deshalb über sie, weil Gott sein Antlitz vor ihnen verbirgt; und der Grund für dies Verbergen ist ihre Bosheit. Und [ferner] heisst es [Exod. XXX, II, 14]: „Und am Tage ihrer Heimsuchung werde ich sie wegen ihrer Sünden heimsuchen", das deutet darauf hin, dass es eine bestimmte Zeit gibt, in welcher sie die Strafe treffen wird. Und es heisst [Sprüche XVI, 4]: „Alles hat Jahwe zu seinem Zwecke geschaffen, so auch den Frevler für den Tag des Unglücks". Damit will er sagen: Alles, was Gott geschaffen hat, hat er zu einem guten Zwecke geschaffen. Aber auch das, was er an Schaden des Frevlers in der zweiten Absicht für den Tag seines Unglücks emanieren lässt, ist erspriesslich, denn dadurch erstehen den übrigen Menschen Vorteile, wie vorausgeschickt wurde. Uebrigens kommt derartiges in den Worten Gottes vor, die er an Hiob richtet, ich meine [1]): die in ihm (sc. in Hiob) akzidentell existierenden Unglücksfälle verfolgen deshalb gleichsam die zweite Absicht, damit sich durch sie die Strafe der Frevler realisiert. [Deshalb] ist[2]) in seinem Buche (sc. Hiob) ausgeführt: Was aus den Himmelskörpern auf die sublunarische Welt emaniert wird, das muss bei seiner vollendeten Vollkommenheit unbedingt auch ein bestimmtes Unheil aus sich hervorgehen lassen. Wenn es also heisst [XXXVIII, 15: „Und den Frevlern wird ihr Licht entzogen, und der schon erhobene Arm wird zerschmettert"[3]), so soll damit ausdrücklich gesagt sein, der Nutzen der Leiden besteht darin, dass die Frevler durch sie zu Schaden kommen. Ebenso heisst es in dieser Hinsicht [XXXVIII, 22]: „Bist du zu den Vorratskammern des Schnees gelangt, und hast du die Speicher

---

[1]) Bei R, L fehlt: רצוני, das sich bei O und Ps findet.

[2]) O, Ps lesen אמר, R, L: באר; die Lesart von R, L erscheint insofern richtiger, als es sich nicht um ein Zitat aus Hiob handelt, sondern um eine ganz willkürliche Interpretation des Gersonides.

[3]) Der zweite Halbvers fehlt bei R, L; bei O, Ps wird er falsch zitiert.

des Hagels erschaut, die ich aufgespart habe für die Drangsalszeit, für den Tag der Schlacht und des Krieges?" Aehnliches findest du, wenn du darüber nachforschst, in häufiger Wiederholung[1]) bei den Propheten und den im heiligen Geiste Redenden. Ebenso findest du, dass nach der Ansicht unserer Weisen g. A. die wahre Belohnung und Bestrafung im Olam habo (Jenseits) stattfindet, woraus sich ergibt[2]), dass hienieden Lohn und Strafe, soweit hierfür körperliche Güter und Leiden in Frage kommen, in keinem Verhältnisse zur Frömmigkeit und Bosheit stehen. Sie sagen [Kidduschin 39b]: „Einen Lohn für die erfüllten Gebote gibt es nicht auf dieser Welt." Von hier aus müssen wir einsehen, dass es sich ebenso mit der Strafe der Gebote verhält, ich meine, dass auch sie nicht an körperhaften Dingen zutage tritt; da nämlich Lohn und Strafe Gegensätze sind, so muss ihr Träger eine identische Einheit sein, ich meine, der Träger, in dem der Lohn seine Stätte hat, muss mit jenem Träger identisch sein, an dem sich die Strafe vollzieht.[3]) Unsere Weisen g. A. haben folgendes ausgeführt [Kidduschin a. a. O.]. „Ein Vater befiehlt seinem Sohne: Steige auf den Söller und bringe mir junge Tauben. Der steigt auf den Söller hinauf, entlässt die Mutter und nimmt die Kinder; bei seiner Rückkehr kommt er jedoch zu Falle und stirbt. Wo bleibt also hier „die Verlängerung seiner Tage", wo bleibt sein „gutes Ergehen"? [Deut. XXII, 6—7]. Vielmehr gilt der Satz: „Damit es dir gut ergehe" für eine Welt, die

---

[1]) Das Wort נכפל müsste wörtlich mit „verdoppelt" übersetzt werden; der Sinn wäre dann", dass in beiden biblischen Quellen, den Propheten und Hagiographen, von jenen Beziehungen die Rede ist; ferner könnte der Doppelheitscharakter auf Lohn und Strafe bezogen werden. Einfacher erscheint die Uebersetzung, wenn נכפל im Sinne von „Vervielfältigung", „Wiederholung" genommen wird. Dieser Sprachgebrauch findet sich nach Steinschneider, H. Uebers., S. 410, bei Ibn Saddik.

[2]) Die wörtliche Uebersetzung müsste lauten: Woraus sich nicht ergibt . . . . , doch scheint mir der Sinn der Stelle in obiger Uebersetzung getroffen zu sein.

[3]) D. h. auch für die Strafe kann nur der Körper als Objekt in Frage kommen.

ausschliesslich gut ist, und der Satz: „Du wirst lange leben" gilt für eine Welt, die ewig währt." An der gleichen Stelle sagen sie: „Rabbi Josef sagte: Wenn ein anderer den Vers[1]) so erklärt hätte[2]) wie Rabbi Jakob, hätte der Sohn seiner Tochter nicht gesündigt. Was hat er gesehen? Einige sagen, er hätte jenes Ereignis (sc. das Herabfallen von der Leiter) mit angesehen; andere sagen, er hätte gesehen, wie die Zunge eines bedeutenden Mannes Fleisch vom Schweine[3]) hin- und herschob, da hätte er gesagt: Der Mund, der sonst Perlen hervorbringt, lässt dich Staub lecken? — Er (sc. der Tochtersohn) aber wusste nicht, dass der Vers „damit es dir gut ergehe" von einer ausschliesslich guten Welt gilt, und die Worte „damit deine Tage lange werden" von einer Welt, die nur lange (sc. ewig) ist." Uebrigens haben sie dir klargelegt, dass sich nicht in den körperlichen (sc. diesseitigen) Gütern und Leiden Lohn und Strafe finden, weshalb es nicht unmöglich ist, dass sie ohne Ordnung und Regel vonstatten gehen. Sie sagen nämlich [Moed katon 28a]: „Mein Leben, meine Kinder und meine Ernährung — nicht vom Verdienste hängen sie ab, sondern vom Sterne." Zweifellos kommen sie nicht, um mit diesem Ausspruche gegen die Thora zu streiten, die ja an vielen Stellen verwarnend darauf hingewiesen hat, dass solch körperliche Güter jenen beschieden sind, die in ihren Wegen wandeln, wohl aber sagen sie, dass die Sache generell vom „Sterne" abhängt. Man darf deshalb nicht skeptisch werden, wenn den Frevlern derartige Güter zuteil werden, denn dies geschieht von seiten des Sterns[4]), nicht von seiten ihrer schlimmen Handlungen.

Nachdem dies feststeht, müssen wir jene Zweifel erwähnen, die sich von seiten der Prophetenworte gegen unsere Annahme über die Providenz erheben, sodann müssen wir uns um ihre Auflösung bemühen.

[1]) Gemeint ist, dass sich die Worte: למען ייטב לך auf עולם הבא beziehen (s. Raschi z. St.).

[2]) Ueber die bejahende Bedeutung von אלמלא siehe Ben Jehuda, s. v., S. 251, Anm.

[3]) S. Raschi z. St.

[4]) Vergl. dagegen Maimuni, שמונה פרקים, ed. Wolff, cap. 8, S. 54, ferner Guide II, 84 ff.

Erstens. In bezug auf die in der Thora erwähnten gewaltigen Strafen, von denen Israel betroffen wird, wenn es in seiner grossen Frevelhaftigkeit besonders widerspenstig ist, hat die Thora doch ausdrücklich erklärt, dass sie ihnen nicht akzidentell zuteil werden, sondern in dem ursprünglichen (also beabsichtigten) Sinne. Wenn es also heisst[1]) [Lev. XXVI, 21]: „Und wenn ihr mir zuwiderhandelt..." so will sie damit sagen: Wenn die auf ihnen lastenden Strafen mit ihrer Widerspenstigkeit zusammenhängen, sie aber dennoch nicht von ihnen (sc. den Strafen) aus Zucht annehmen, dann wird Gott in dem Zorne über ihre Widerspenstigkeit solange fortfahren sie zu züchtigen, bis es ihnen klar wird, dass es sich hier nicht um Zufälligkeiten handelt. Wenn ferner in der Thora und in den Worten der Propheten von jenen Uebeln gesprochen wird, die substantiell von Gott über die anderen Völker verhängt werden, und zwar in dem Sinne, als ob nach dem Berichte der Thora die gewaltigen Plagen nur um Israels willen über Pharao und sein Volk gebracht wurden, wenn ferner [bei den Propheten] von dem Schlage die Rede ist, mit welchem der Engel Gottes das Lager Assurs heimsuchte [II Reg. XIX, 35], und dergl., so scheint dies doch alles mit unserer Annahme zu streiten, können ja nach unserer Annahme derartige Leiden nur akzidentell den Frevlern von Gott aus beschieden sein. — Zweitens. Sowohl in der Thora als auch bei den Propheten findet doch die Tatsache Erwähnung, dass der Mensch nach seinen Handlungen gerichtet wird, je nachdem er gut oder böse ist. So heisst es [Deut. XXXII, 4]: „Ein Fels ist er; vollkommen ist sein Tun; denn Recht sind all seine Wege." [Ferner] heisst es [Jerem. XXXII, 19]: „Dessen Augen über allen Wegen der Menschenkinder offen stehen, dass du einem jeden nach seinem Wandel und gemäss den Früchten seiner Taten vergiltst." Ferner [Jes. III, 10]: „Sagt[2]) von dem Gerechten, dass es ihm wohl ergehen wird, denn die Früchte

---

[1]) So nach O, Ps; bei R, L fehlt: אמר.

[2]) Kautzsch liest: אשרו.

seiner Taten wird er geniessen; wehe dem Gottlosen, ihm wird es übel ergehen, denn was seine Hände verübt haben, wird ihm widerfahren." Ferner [Hiob XXXIV, 11]: „Nein, des Menschen Tun vergibt er ihm, und nach des Mannes Wandel lässt er's ihm ergehen." All dies streitet aber mit unserer Annahme, soweit es sich vermuten lässt.

Das sind also die Zweifel, die sich von seiten der Thora und der Propheten gegen unsere Annahme erheben und deren Lösung wir erstreben müssen. Wir behaupten: Was das erste gegen uns sich erhebende Bedenken betrifft, dass nämlich die Thora ausdrücklich die gewaltigen Strafen festsetzt, die Gott substantiell über Israel wegen seiner grossen Hartnäckigkeit verhängt, so bietet seine Erledigung keine Schwierigkeiten. Auch wir sagen doch, dass sich derartige Strafen[1]) von seiten der Providenz vollziehen, damit sie von ihrem schlimmen Wandel ablassen; auf diese Weise kann nämlich das Unheil substantiell von Gott aus eintreffen, wie vorausgeschickt wurde. Gleichwohl aber kann sich die Providenz in dieser Art über solche erstrecken, die sich durch Hartnäckigkeit auszeichnen, nämlich von seiten der frommen nationalen Gesamtheit, von dieser Seite aus muss auch ihnen[2]) (sc. den Frevlern) die Providenz anhaften. Haben sich also einige aus der Nation in hässliche Handlungen verstrickt, so bemüht sich Gott, diese auf dem Wege der für die ganze Nation bestimmten Fürsorge zurechtzuweisen, damit sich die Bosheit nicht über alle verbreite. Wie sich nämlich auch die aus der Konstellation auf die Menschen herabfliessende Providenz nach zwei Seiten betätigen kann: Entweder auf speziellem Wege,

---

[1]) O und Ps lesen: וזה שאנחנו נאמר שאלו העונשים, R, L lesen sinnlos: שאלו העניים והעונשים.

[2]) O liest richtig בהם, Ps, R, L lesen: בו. — Es muss freilich festgestellt werden, dass der Begriff der „Gesamtheit", wie ihn Gersonides fasst, mit dem von Jeremjah nichts gemein hat. Hier bei Gersonides ist die Gesamtheit der Oberbegriff, dem sich das Individuum restlos mit Preisgabe seines ethischen Selbst einzuordnen hat, während bei Jeremjah Individuum und Gesamtheit korrelate Begriffe sind (Vergl. Der wissensch. Idealismus ... S. 24, Anm. 1).

sofern das aus der Konstellation Emanierte nur für die einzelnen menschlichen Individuen gilt, oder auf generellem Wege, sofern sich das aus der Konstellation Emanierte auf die gesamte Nation oder auf die gesamte Provinz erstreckt, ebenso verhält es sich mit unserer Providenz, ich meine, sie erstreckt sich auf den Einzelnen, sofern er gut ist, sie erstreckt sich auf das gesamte Volk, sofern es gut ist. Aus demselben Grunde erstreckt sich die göttliche Fürsorge auf die gesamte Nation und weist die Einzelindividuen, selbst wenn sie Frevler sind, wegen der Bosheit zurecht, in die sie sich zu verstricken begonnen haben, damit sie auf den guten Weg zurückkehren und ihnen Glückseligkeit zu teil wird[1]); deshalb heisst es [Deut. VIII, 5]: „Wie ein Mann seinen Sohn züchtigt, so züchtigt dich der Ewige, dein Gott" und ferner [Jerem. II, 30]: „Umsonst habe ich eure Kinder geschlagen, sie nahmen keine Zucht an." Aus diesem Grunde wollen wir darauf hinweisen, was die Thora an Flüchen für diejenigen erwähnt, die von den Wegen Gottes abweichen, wir wollen auch darauf hinweisen, dass sie sich nicht akzidentell realisieren, wohl aber gemäss der Absicht Gottes. Zu denjenigen Stellen nun, denen zufolge die für sie geltende Realisation von Strafen auf dem Wege der Providenz, nicht auf dem Wege der Bestrafung stattfindet, zählt folgende [Lev. XXVI, 28]: „Und ich werde fortfahren, euch zu züchtigen, siebenfach für euere Sünden." Würde dies nun von seiten der Bestrafung geschehen, so wäre dies augenscheinlich ein Unrecht. Geschieht es jedoch von seiten der Providenz, so ist dies in Ordnung, ich meine: Wenn sich ihnen die Leiden von seiten der Zurechtweisung durch Gott realisieren, und sie dennoch nicht ablassen (sc. von ihren Sünden), wohl aber noch ferner in der Bosheit verharren,

---

[1]) Die hier vorgetragene Meinung erweckt die Anschauung, als ob nach Gersonides Gott dennoch auf die providentielle Fürsorge gegenüber den Frevlern bedacht wäre. Bedenkt man jedoch, dass dies nicht im eigenen Interesse der Frevler, sondern im Interesse der Gesamtheit geschieht, so ist die in voriger Anmerknng dargelegte Ansicht nur bestätigt.

so muss er sie auch für ihre Sünden siebenfach[1]) züchtigen; denn die Zurechtweisung dessen, der sich nur wenig in Sündhaftigkeit verstrickt hat, muss eine andere als die jenes Frevlers sein, der auf sie bedacht ist, und dem diese schlimme Eigenschaft zum festen Besitze geworden ist; denn wer einmal in jene schlechten Handlungsweisen versunken ist, der kann ihnen nur durch starke Zurechtweisungen entgehen. In diesem Sinne kann auch der Spruch gelten [Lev. XXVI, 39]: „Ueberdies auch infolge der Verschuldungen ihrer Väter sollen sie dahinsiechen wie diese" — ohne dass hierin ein Unrecht wäre.[2]) Wenn nämlich ihren Vätern das frevelhafte Handeln geläufig war, und ihre Söhne von deren Wandel Besitz ergriffen haben, so ist ihnen diese niedrige Eigenschaft zu einem festen Besitze geworden, so dass auch sie nur durch starke Zurechtweisungen von ihnen frei werden können; mithin muss sie zum Zwecke ihrer Züchtigung weit mehr Leid auf dem Wege der Zurechtweisung treffen[3]), als sie ereilen würde, wenn ihre Väter keine Frevler gewesen wären. Vielleicht lässt sich auf diese Weise sagen [Exod. XX, 15]: „Der ahndet die Schuld der Väter an den Kindern", ferner [Ezech. XVIII, 2]: „Die Väter assen Herlinge, und die Zähne der Söhne werden stumpf." Es scheint nun, als ob das Leid, das den Frommen auf dem Wege der Providenz trifft, um ihn wegen der Frevelhaftigkeit zurechtzuweisen, in die er sich zu verstricken begonnen hat, nicht ständig bei ihm verbliebe, wohl aber würde sich von ihm die Vorsehung entfernen, sobald er an der Frevelhaftigkeit festhält, so dass er dann nicht mehr würdig wäre, dass die Providenz auf ihm ruhe. Genau so verhält es sich mit der Providenz, die auf einer nationalen Gesamtheit ruht, ich meine, sobald jene Gesamtheit sich in einer

[1]) So nach O und Ps; auf das שבע kommt es an, da ja dadurch das vermeintliche Unrecht Gottes ins rechte Licht gerückt werden soll; bei R, L fehlt שבע.

[2]) So richtig hier Gersonides psychologisch denkt, so falsch ist seine Anschauung in ethischer Hinsicht, wenn der grössere Hang zur Sündhaftigkeit auf erbliche Belastung zurückgeht. Aehnliche Anschauungen begegnen uns in More III, 46.

[3]) O, Ps lesen: שיגיעם, R, L: שישיגם.

Weise entwickelt, die nicht gut ist, so würde auch von ihr die Vorsehung weichen, und Gott würde sie dann wegen ihrer Verschuldungen nicht zurechtweisen. So heisst es [Deut. XXXI, 16]: „Und wenn sich dieses Volk erhebt und fremden Göttern jenes Landes nachbuhlt, in dessen Mitte es kommt und mich verlässt und meinen Bund bricht, den ich mit ihm schloss, so wird mein Zorn wider es an jenem Tage entbrennen, und ich werde sie verlassen und ihnen mein Antlitz entziehen, und es wird der Vertilgung anheimfallen" usw.[1]); damit ist dir ausdrücklich gesagt, dass das Volk, sobald es Götzendienst treibt, der göttlichen Fürsorge verlustig geht. Aehnliches besagt auch jene Unheilsandrohung [Hosea IV, 14]: „Auf eure Töchter will ich nicht bedacht nehmen, denn sie werden buhlen," damit ist dir klargelegt, dass sich von ihnen die göttliche Providenz wegen ihrer auffallenden Hartnäckigkeit entfernen wird, ich meine, dass er sie wegen ihrer Frevelhaftigkeit nicht zurechtweisen, wohl aber den Zufallsereignissen preisgeben wird. Es scheint nun, als ob ein Unterschied zwischen dem Leid wäre, das einen einzelnen Frommen auf dem Wege der Vorsehung treffen soll, um ihn ob des Frevels zurechtzuweisen, in den er sich zu verstricken schon begonnen hat[2]), und jenem Unheile, das einer frommen Gesamtheit auf dem Wege der Vorsehung zuteil wird, um sie wegen jenes Frevels zurechtzuweisen, in den sich ein Teil jener Gesamtheit verstrickt hat.[3]) Wenn nämlich einem einzelnen Frommen auf dem Wege der Zurechtweisung Unheil widerfährt, so kann es nicht so geschehen, dass er aus diesem Grunde stirbt; geschähe es nämlich auf diese Weise, so könnte nicht davon gesprochen werden, dass es von seiten der Providenz geschah. Wenn jedoch einer ganzen Nation auf dem Wege der Zurechtweisung Unheil widerfährt, so ist es nicht unmöglich, dass dabei viele sterben, damit nämlich die Uebriggebliebenen und ihre Nachkommen hieraus Zucht annehmen, und nicht alle an der Frevelhaftigkeit

[1]) Nur bei O: וגומר.

[2]) O und Ps lesen: מהרע אשר החל להסתבך בו, R, L lesen: אשר הסתבך בו קצת.

[3]) O und Ps lesen: אשר הסתבך בו קצת הכלל.

festhalten; ist dies doch besonders gut für eine nationale Gesamtheit, nachdem sie ja nur durch derartige Zurechtweisungen gezüchtigt werden kann; deshalb findest du, dass die Thora mittels solcher Zurechtweisungen auf jene Dinge warnend hinweist, die zum Tode führen.[1]) So löst sich jener erste Zweifel, der sich von seiten jener aus der Thora ersichtlichen Verwarnungen erhob, denenzufolge das Unheil für Israel substantiell von Gott ausgeht, wenn es nicht in den Wegen Gottes wandelt.

Was jedoch die Zweifel betrifft, die sich auf Grund der in der Thora und bei den Propheten vorkommenden Worte erheben könnten, nach welchen sich die Leiden der übrigen Völker durch Gott substantiell realisieren — so wenn die Thora von den Plagen berichtet, mit welchen die Aegypter durch Gott heimgesucht wurden[2]), von der durch ihn bewirkten Verhärtung der Herzen Pharaos und Sichons, um über sie die Strafe zu bringen, oder von den [bei den Propheten] erwähnten Schlägen, mit welchen der Engel des Ewigen das Lager Assurs bedachte, oder auch von dem, was wir an Kriegen Israels mit den übrigen Völkern finden, wenn nämlich dabei gesagt wird, dass sie der Beistand Gottes besiegt hat — so bietet auch seine (sc. des Zweifels) Lösung keine Schwierigkeiten. Wenn sich nämlich die Leiden bei den Frevlern durch Gott derartig realisieren, so vollzieht sich dies bei einigen auf dem Wege des Wunders, wie etwa das Versenken der Aegypter ins Schilfmeer, das Sterben der Erstgeborenen, und was die Aegypter sonst an Plagen befiel, ferner die durch den Engel des Ewigen dem assyrischen Lager zugefügten Schläge und dergl. Was aber hiervon derartig qualifiziert ist, das widerstreitet nicht unserer Annahme; wir reden hier nämlich nur insofern von der Vorsehung, als diese mit jener Ordnung zusammenhängt, die der Ordnung des existentialen Seins angemessen ist, nicht aber von jener, die eine Aenderung des

---

[1]) Auch hier gilt das oben Gesagte, insofern man klar die Konsequenzen erkennt, zu welchen die Formulierung des gersonidischen Staatsbegriffes hintreibt. Vergl. S. 286, Anm. 2.

[2]) O liest: מהכאת השם יתי המצרים במכות אשר הוכו, Ps liest: ... מהבאת למצרים, R, L lesen: בהכאת אשר הכה.

natürlichen Seins bedingt[1]). Ferner: Jene Leiden, die den Frevler auf übernatürliche Weise treffen, realisieren sich auf dem Wege der Providenz für jene Frommen, denen jene Frevler Schaden zuzufügen sich bestreben. Wenn nämlich die Frommen schon insofern Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind, als sie mit Leid bedacht werden, um sie vor einem stärkeren Leide zu bewahren, um wie viel eher müssen sie behütet sein, wenn das Unheil die ihnen nachstellenden Frevler trifft, damit deren schädliches Wirken von ihnen (sc. den Frommen) ferngehalten wird. Wenn jedoch von der auf übernatürliche Weise[2]) erfolgten Verhärtung des Herzens Pharaos behauptet wird, dass hierdurch Israel ein grösseres Leid ersteht, so geschieht dies auch hier auf dem Wege der Vorsehung, um ihm nämlich einen guten Glauben zu verleihen. Wenn nämlich die Bestrafung des Pharao eintreten muss, so kann hieraus, falls sie sich auf diese Weise realisiert, für Israel insofern ein Nutzen entstehen, als es von der Existenz Gottes überzeugt[3]) wird und sich ihm die Kraft Gottes und seine Stärke durch seine vielen Wunder als wahr erweist; so hat also Gott die Verhärtung des Herzens Pharaos derartig bewirkt, dass sich seine Wunder mehren und der wahre Glaube Israels offenbar wird. Das ist auch der Sinn des Satzes [Exod. X, 1]: „Gehe zu Pharao, denn ich habe sein und seiner Diener Herz verhärtet, damit ich diese meine Zeichen in seiner Mitte wirken lasse, und damit du vor den Ohren deines Sohnes und des Sohnes deines Sohnes erzählst, wie ich Wunder in Aegypten gewirkt und meine Zeichen unter ihnen verrichtet habe, und ihr erkennet, dass ich der Ewige bin." Uebrigens ist dir klargelegt[4]) worden, dass die Verhärtung des Herzens Pharaos nur für die Vermehrung seiner (sc. Gottes) Wunder stattfand, während durch die Vermehrung seiner Wunder Israel und den kommenden Geschlechtern offenbar wer-

---

[1]) Schon jetzt lässt sich deutlich erkennen, welche Stellung Gersonides den Wundern gegenüber einnimmt.

[2]) Nach O und Ps: על צד חכונת.

[3]) Genauer müsste es heissen: als sich die Existenz Gottes in ihrem Herzen festsetzt. Zur Sache vergl. S. 292, Anm. 2.

[4]) O, Ps lesen: כבר באר לך שחכבדתו.

den sollte, dass es einen Gott gibt, der alles, was er will, vollbringt.[1]) Wenn jedoch davon gesprochen wird, dass den Frevlern in ihrem Kampfe gegen Israel nicht auf übernatürlichem Wege Leiden widerfahren, so kann dies entweder auf dem Wege der Vorsehung für Israel der Fall sein — nach unserer voraufgeschickten Annahme ist dies nicht unmöglich — oder in dem Sinne, dass jenes Leid von seiten der Konstellation mit den Frevlern zusammenhängt; denn auch dies hat insofern zu Gott ein Verhältnis, als ja alle Dinge von ihm verursacht sind.[2]) Was aber die Thora über die Verhärtung des Sichon schen Geistes erwähnt, so beruht auch dies entweder auf der für Israel geltenden Providenz, es solle dem Sichon deshalb das Unglück zustossen, damit die Israeliten sein Land beerben — derartiges würde dann von Gott auf dem Wege des Wunders ausgehen — oder das Unheil war bereit über ihn zu kommen, und die aus den Himmelskörpern emanierte Verhärtung seines Geistes bildete nur eines der Instrumente, die das Unheil zu ihm gelangen liessen. Uebrigens steht auch dies, falls es sich so verhält, zu Gott in Beziehung, da er doch die Ursache alles Entstehens ist, nach welcher Seite hin es sich auch vollziehen mag. — So ist auch dieser Zweifel gelöst.

Was jedoch den zweiten Zweifel betrifft, dass nämlich auf Grund der in der Thora, bei den Propheten und den Sprechern im Geiste der Heiligkeit erwähnten Mitteilungen

---

[1]) Ueber die ethisch schwer zu rechtfertigende Verhärtung des Herzens Pharaos geht Gersonides hinweg; vergl. dagegen Maimuni, שמונה פרקים, a. a. O. S. 66 ff.; dazu Anm. 43, ferner Daud, Em. ram. S. 98 [125].

[2]) An einer anderen Stelle wird jedoch das von Gott unabhängige siderische Wirken betont (vergl. S. 264, Anm. 1). Es ist übrigens interessant, dass Gersonides im Gegensatze zu Daud und Maimonides die Schuldfrage Pharaos und Sichons nicht näher untersucht. Beide waren eben für Gersonides als Feinde Israels an und für sich schon Frevler. Das ist freilich ein Standpunkt, den Maimonides a. a. O. mit aller Schärfe zurückweist. Nur weil Pharao die Fremdlinge bedrückte und Unrecht an ihnen verübte, wurde er — nach Maimonides — bestraft. Wenn aber gar Gersonides den Sichon nur deshalb als ein Objekt der Konstellation hinstellt, weil die Konstellation im Dienste des israelfreundlichen Gottes steht, so ist dies nichts anderes als partikularistischer Solipsismus.

der Mensch nach der Gesamtheit seiner Werke, ob gut oder böse, gerichtet wird, so bereitet auch dessen Lösung offenbar keine Schwierigkeiten. Nach unserer Annahme ist doch erwiesen, dass der Mensch ohne Zweifel für seine Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit derart belohnt oder bestraft wird, wie es der als richtig bezeichneten Belohnung und Bestrafung entspricht, d. h. durch Glückseligkeit und deren Abwesenheit. Ausserdem ist erwiesen, dass der Mensch nach seiner Frömmigkeit und Frevelhaftigkeit durch körperliche Güter und Leiden derartig belohnt oder bestraft wird, wie es der möglichsten Vollendung an Ordnung und Leitung gemäss ist; die gleiche göttliche Vorsehung nämlich, durch welche der Mensch vor Unheil bewahrt bleibt, haftet an den Frommen nach dem Grade ihrer Würdigkeit und bleibt von den Frevlern fern. So ist klar, dass man auf alle Fälle sagen kann, der Mensch wird nach seinen Handlungen, ob gut oder böse, gerichtet.[1]) — Und so ist auch der zweite Zweifel gelöst. Da nun all das, was aus unseren Worten über die Providenz von seiten der Spekulation so erwiesen ist, wie wir es annahmen und mit dem übereinstimmt, was sich in der sinnlichen Wahrnehmung über diese Dinge zeigt, sowie mit dem, was bei den Propheten erwähnt ist, sodass es hiergegen keinen Zweifel und keine Widerlegung weder von seiten der Spekulation, noch von seiten des Sinnes, noch endlich von seiten der Religion geben kann, so erstreckt sich offenbar die Providenz über die Einzelindividuen in der Weise, wie wir es annahmen.

Somit ist also die Art der göttlichen Providenz für die Einzelindividuen in zweifelsfreier Weise klargelegt und jeder der vielen Zweifel über die Providenz beseitigt, welche die Früheren bis zum heutigen Tage ununterbrochen erheben, sodass selbst die Propheten und die im Geiste der Heiligkeit Redenden in diesem Punkte nach ihren eigenen Mitteilungen in Verwirrung gerieten. Dies geht sowohl aus den Worten Davids als aus denen Habakuks hervor. David sagt

---

[1]) Man könnte hier fragen, woher weiss denn Gersonides, dass die Frevler sich nicht glücklich fühlen? Es lässt sich kaum behaupten, dass Gersonides durch Summierung der Strafarten das Providenzproblem besonders tief erfasst, geschweige denn gelöst hätte.

[Ps. LXXIII, 3]: „Denn ich ereiferte mich wegen der Uebermütigen, wenn ich sah, dass es Gottlosen so wohl ging, denn sie leiden keine Schmerzen bis zu ihrem Tode[1]), und wohlgenährt ist ihr Leib", ferner [12]: „Ja, so sind die Gottlosen, und in steter Ruhe häufen sie Reichtum an. War es denn umsonst, dass ich mein Herz rein erhielt?" Und am Ende seiner Worte heisst es [16]: „Da sann ich nach, es zu begreifen, aber ein Elend war es in meinen Augen." Und Habakuk sagt [I, 13]: „Warum siehst du die Treulosen mit an, schweigst dazu, wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zugrunde richtet?" Dies beweist, dass sie in Verwirrung gerieten ob der nach ihrer Vermutung fehlenden Ordnung in den Glückszuständen der einzelnen Menschen und in deren Leiden. Uebrigens haben unsere Weisen gesagt, dass auch Mose hierüber in Zweifel geriet, dies ist nämlich der Sinn seiner Bitte, wenn er sprach [Exod. XXXIII, 13]: „Tue mir doch deine Wege kund"[2]). Nach ihrer Meinung hätte er gefragt[3]), weshalb es dem Frommen schlecht und dem Frevler gut erginge; darauf weist übrigens auch die Antwort hin, die ihm Gott auf diese Frage erteilte, indem er sagte [ibid. 6]: „Der Ewige, der Ewige, ein barmherziger und gnädiger Gott" usw.

Uns aber geziemt es, Gott dafür zu danken, dass er uns seinen Beistand lieh, die Wahrheit in diesem dunklen Probleme zu ermitteln, und dass er in seiner Barmherzigkeit und grossen Liebe seinen Weg[4]) vor uns ebnete; was wir nämlich hierüber bei den Früheren finden, ist sehr wenig und entbehrt[5]) der spekulativen Untersuchung, abgesehen von dem, was wir im Buche Hiob fanden. Ja, es zu ergründen ist derartig schwer, dass es nur der vermag, der all die Ansichten kennt, die in bezug auf die Providenz in Frage kommen, sowie all die Ein-

---

[1]) Siehe Kautzsch, Beilagen, S. 75.

[2]) O, Ps, Pm lesen richtig: הודיעני, bei R, L הראני.

[3]) Siehe Berachoth 7b, ferner Jalkut Schimoni z. St.

[4]) O, Ps, Pm lesen: דרכו, R, L: דרכינו.

[5]) O, Ps lesen richtig: משולל, R, L lesen sinnlos: ישמולל.

wände, die jeder Vertreter der einzelnen Ansichten geltend macht, um seine Worte zu bestätigen und die des anderen abzulehnen.

Siebenter Abschnitt.

Du musst nun wissen, dass die Ansicht über die Providenz, zu welcher die Spekulation hinführt, mit der Ansicht des Elihu identisch ist; er ist es nämlich, dem die vollkommenste Untersuchung dieses Problems im Buche Hiob gelingt. Auch bringt er viele von den Argumenten, die wir zur Bestätigung dieser Ansicht erwähnten; übrigens haben wir dies aus seinen Worten in unserem Kommentare zum Buche Hiob erwiesen.

Es scheint nun, als ob sich Maimonides g. A. in seinem bedeutungsvollen Buche „More Nebuchim" dieser Ansicht zuwendet[1]); in diesem Sinne führt er im sieb-

---

[1]) Vergleiche hierzu Dal. III, 35 b, al. 7 v. u.: واما ما اعتقده انا فى هذه القاعدة اعنى العناية الالاهية فهو ما اصف لك وليس انا مستنداً فى هذا الاعتقاد الذى اصفه لما ودّانى اليه البرهان بل استند فيه لمّا تبين لى انه قصد كتاب الله وكتب انبيائنا وهذا الراى الذى اعتقده اقلّ شناعة من الارا المتقدمة واقرب من القياس العقلى وذلك انّى اعتقد ان العناية الالاهية انما هى فى هذا العالم السفلى اعنى من تحت فلك القمر باشخاص نوع الانسان فقط وهذا النوع وحده هو الذى جميع احوال اشخاصه وما ينالها من خير وشرّ تابع لاستحقاق كما قال כי כל דרכיו משפט اما سايير الحيوانات ناقيك النبات وغيره فان رايى فيها راى ارسطو — — (S. 36 a, al. 11 v. u.) وانما العناية الالاهية عندى فى ما اراه تابعة للفيض الالاهى والنوع الذى اتّصل بة ذلك الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لذى العقل هو الذى صحبته العناية الالاهية وقدّرت افعاله كلها على جهة الجزا والعقاب انّ غرق السفينة — — (S. 37 b, al. 6 v. o.)

zehnten Abschnitte des dritten Teiles folgendes wörtlich aus:

وحصّل رايي الى آخره فانّي لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شى او انسب له عجزاً بل اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له اذ العناية انما تكون من عاقل والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده فكل من اتّصل به شى من ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصله من العناية هذا هو الراى الذى يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة (S. 127 a, al. 4 v. u.) وقد ظهر لى الان وجه نظر غريب جدا تنحلّ به شكوك وتنكشف به اسرار الاهية وذلك انّا قد بيّنا فى فصول العناية ان على قدر عقل كل ذى عقل تكون العناية به فالشخص الكامل الادراك الذى لا يبرح عقله عن الله دايما تكون العناية به دايما والشخص الكامل الادراك الذى قد تخلّى فكرته من الله وقتا ما فانه تكون العناية به وقت فكرته فى الله فقط وتتخلّى العناية عنه وقت اشتغاله وليس تخلّيها عنه حينيذ كتخلّيها عمّن لم يعقل قط بل تقلّ تلك العناية اذ وليس لذلك الكامل الادراك وقت اشتغاله عقل بالفعل وانما هو ذلك الكامل حينيذ مدرك بقوة قريبة — — — (S. 128 a, al. 3 v. o.) وان عند خلوص فكرة الانسان وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغبطته بما ادرك لا يمكن قط حينيذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من انواع الشرور لانه مع الله والله معه اما عند اضرابه عنه تعالى الذى هو حينيذ محجوب عن الله فالله محجوب عنه فهو حينيذ عرضة لكل شرّ يتّفق ان يصيبه لان المعنى الموجب للعناية والخلاص من بحر الاتّفاق هو ذلك الفيض العقلى وقد انحجب وقتا ما عن ذلك الفاضل الخير او لم يحصل اصلا لذلك الناقص الشرير ولذلك اتّفق لهما ما اتّفق.

Ueber die Unterschiede zwischen dem Tibbonidischen und dem arabischen Texte

„Was ich nun über dieses Grundprinzip, d. h. über die göttliche Providenz, denke, werde ich dir nunmehr auseinandersetzen. Ich stütze mich in diesem Glaubenssatze, den ich auseinandersetze, nicht auf die mir aus dem Beweise zugehenden Resultate, wohl aber auf das, was nach meiner Ansicht als die Tendenz der göttlichen Thora und der prophetischen Bücher erwiesen wurde. Diese Ansicht nun, die ich für richtig halte, enthält weniger Unwahrscheinliches als die Ansichten der Früheren und nähert sich mehr dem verstandesmässigen Schlusse. Ich glaube nämlich, dass sich die göttliche Vorsehung in Wahrheit nur auf die sublunarische Welt erstreckt, d. h. also nur auf die unterhalb der Mondsphäre existierenden menschlichen Einzelindividuen; ist (sc. der Mensch) doch das einzige Genus, bei welchem die Angelegenheiten seiner Individuen, und das, was sie an Gutem und Bösem erreicht, mit Verdienst zusammenhängt, wie es auch heisst: „Denn alle seine Wege sind Recht" [Deut. XXXII, 4], während meine Ansicht über die übrigen Lebewesen insbesondere über die Pflanzen und anderes mit der Ansicht des Aristoteles identisch ist. — — — „Was aber die göttliche Vorsehung betrifft, so hängt sie nach meiner Ansicht und nach dem, was ich für richtig halte, mit der göttlichen Emanation zusammen; die Art jedoch, mit welcher sich jene intellektuale Emanation derartig vereinigt, bis sie zu einem Träger des Intellekts wird, und der sich alles erschliesst, was dem Träger des Intellekts offenbar ist, diese Art ist es auch, der sich die göttliche Providenz zugesellt, und die auch ihre gesamten Handlungen zu Lohn und Strafe in Beziehung setzt. In Wahrheit, wenn versinkt usw. — — — Du musst jedoch meine Ansicht bis zu Ende durchdenken; dann wirst du erkennen, dass ich nicht glaube, Gott entgehe etwas, und dass ich ihm nicht Schwäche und Unvermögen vindiziere, wohl aber glaube ich, dass die göttliche Vorsehung mit dem Intellekte im Zusammenhange steht und sich mit ihm vereinigt; da nämlich in der Tat die Vor-

---

vergleiche Scheyer, a. a. O., S. 425 und Anm. e, f, g, ferner Guide III, 439, Anm. 2, 3.

sehung dem Intellektuierenden eigentümlich ist, und zwar einem solchen Intellekte, dessen Vollkommenheit nicht mehr überboten werden kann, so muss jeder, mit welchem sich jene Emanation vereinigt und zwar soweit, als er den Intellekt (sc. den göttlichen) begreift, von der Providenz erreicht werden. Diese Ansicht stimmt nach meinem Dafürhalten sowohl mit der Spekulation als auch mit den Worten der Thora überein."

Und im einundfünfzigsten Abschnitte des dritten Teiles führt er folgendes wörtlich aus:

„Es ist mir jetzt eine so ausgezeichnete Spekulation erschlossen worden, dass hierdurch alle Zweifel in Wegfall kommen und die göttlichen Geheimnisse offenbar werden. Wir haben doch in den Abschnitten über die Providenz erwiesen, dass sich die Vorsehung in jedem Intellektträger nach dem Masse des Intellekts richtet. Hat also jemand einen so vollkommenen Intellekt, dass dieser sich niemals von Gott abwendet, so wird auch die Vorsehung ständig über ihm walten; ist jedoch die Perzeption eines Individuums von einer derartigen Vollkommenheit, dass sich seine Aufmerksamkeit zuweilen von ihm abwendet, so wird auch die Vorsehung nur dann bei ihm sein, wenn er an Gott denkt, sie wird sich aber von ihm entfernen, wenn er beschäftigt ist, sie wird sich aber dann nicht derartig entfernen, wie von jenem, der überhaupt nichts intellektuiert, wohl aber wird jene Providenz schwächer, da doch jener Mann mit seiner vollkommenen Perzeption zur Zeit seiner Beschäftigung über keinen Intellekt in actu verfügt, wohl aber begreift er mit der nächsten [1]) Potenz usw. — — — [„Und die Vorsehung Gottes waltet ständig über den Menschen], der sich von eitlen Gedanken abwendet, und es lässt ihn Gott die wahren Wege begreifen, und er freut sich über das, was er begriffen hat; einem solchen Manne kann keine Art Unheil zustossen, denn er ist mit Gott, und Gott ist mit ihm. Ent-

[1]) Ueber den Ausdruck בכח קרוב — بقوة قريبة — (Dal. 127 b, Z. 7 v. o.) vergl. Guide III, 424[1] und 444[3]. Danach würde der Ausdruck eine gewisse Fertigkeit und Geschicklichkeit bedeuten.

fernt er jedoch seine Gedanken derartig von Gott, dass er von Gott getrennt ist, so trennt sich auch Gott von ihm, er ist dann allem möglichen Unheile, das ihn treffen kann, preisgegeben, denn dasjenige, was zur Fürsorge und Rettung aus dem Meere des Zufalls führen kann, ist die intellektuale Emanation. Uebrigens trennt sie sich zuweilen auch von jenem Frommen, oder sie wird jenem schlimmen Frevler[1])

[1]) O liest: וכבר נבדל קצת העתים מן החסיד ההוא או לא הגיע כלל לחסר הרע ההוא ולזה אירע לשניהם מה שאירע, Ps und Pm lesen: וכבר נבדל קצת העתים מן החסיד ההוא הטוב או לא הגיע כלל לחסר ההוא הרע, R, L lesen wie Ps, nur setzen sie an Stelle von לחסר ההוא הרע — לחסיד ההוא הרע. Scheyer bemerkt zur Stelle (S. 425, Anm. g): „In den früheren Ausgaben חסיד. Die Berliner Ausgabe setzte dafür רשע. Aus dem Orig., wo es נאקץ „der Mangelhafte" heisset, erhellet, dass חסר zu lesen ist." Gleichwohl hält Scheyer an der Lesart חסיד fest. Der Nachsatz: ולזה אירע לשניהם כה שאירע zeigt deutlich, dass von zwei verschiedenen Gruppen die Rede ist, den Frommen und den Frevlern, woraus sich ergibt, dass es חסר und nicht חסיד heissen muss. Die richtige Uebersetzung muss lauten: „Zuweilen entfernt sie (sc. die intellektuelle Emanation) sich von jenem Frommen, oder sie wird jenem schlimmen Frevler überhaupt nicht zuteil." Dem arabischen Texte (Dal. S. 128, Z. 10 v. o.) entspricht Ps, insofern sich die Worte ذلك الفاصل الخير direkt mit החסיד ההוא הטוב decken; demgemäss übersetzt Munk, S. 447, Z. 7 v. o.: „c'est cet épanchement de l'intelligence (divine), qui s'est dérobé pendant un certain temps à tel homme pieux et vertueux, ou qui n'est jamais arrivé à tel autre, vicieux et méchant, et c'est là pourquoi ils ont été l'un et l'autre atteints des coups du hasard." Gersonides scheint jedoch folgendermassen gelesen zu haben: „Zuweilen entfernt sich von jenem Frommen das Gute, oder es wird jenem Frevler das Unheil überhaupt nicht zuteil"; in diesem Sinne führt Gersonides weiter aus: „Aus dem gleichen Grunde braucht dem Frevler nach den Ausführungen des Maimonides kein Unglück zuzustossen; dies ist nämlich dann der Fall, wenn ihm aus jenen Ereignissen heraus kein Unglück zugeordnet ist." Gersonides hätte also die Worte הטוב und הרע substantivisch genommen. Jedenfalls haben weder Scheyer noch Munk einen derartigen Sinn aus den Worten des Maimonides direkt herausgelesen. Bei jenen liegt der Nachdruck darauf, dass dem Frevler überhaupt keine intellektuelle Emanation zuteil wird, bei Gersonides wird betont, dass dem Frevler überhaupt kein Unglück zuzustossen braucht. Indessen lässt sich die Annahme des Gersonides, dass dem Frevler kein Unglück zuzustossen braucht, auch aus der Munkschen Uebersetzung ableiten. Wenn nämlich der Frevler nur dem

überhaupt nicht zuteil, und so widerfährt beiden das ihnen zufällig Zukommende."

So weit die Ausführungen des Maimonides g. A.

Aus seinen Worten geht also hervor, dass dem Frommen in demselben Momente Leiden zustossen, in dem er den Knoten der Vereinigung zwischen sich und der Gottheit löst, dann ist er nämlich den zeitlichen Zufällen preisgegeben. Aus dem gleichen Grunde braucht dem Frevler nach den Ausführungen des Maimonides kein Unglück zuzustossen; dies ist nämlich in Wahrheit dann der Fall, wenn ihm aus jenen Ereignissen heraus kein Unglück zugeordnet ist. Wenn es sich aber so verhält, so muss offenbar der Ausspruch des Maimonides, alle einzelnen menschlichen Angelegenheiten, und was sie an Glück und Unglück trifft hänge mit der Gerechtigkeit zusammen, entweder das menschliche Glück und das menschliche Unglück im Auge haben, also die in der Seele empfundene Belohnung und Bestrafung, oder die An- und Abwesenheit der Providenz; die anwesende Providenz würde er dann Glück, die weichende Unglück nennen. Würde er jedoch darunter ein physisches Glück und Unglück verstehen, so würden seine Worte einander widersprechen. Er gibt nämlich zu, dass auch dem Frommen Unglücksfälle beschieden sind, so er seine Gedanken von Gott abwendet, indem er dann verlassen und den Zufälligkeiten preisgegeben ist, aus demselben Grunde aber brauchten dem Frevler keine Unglücksfälle zuzustossen.[1])

Man muss also aus der Annahme des Maimonides über die Providenz erkennen, dass sich das göttliche Wissen nicht auf die Einzeldinge als solche erstreckt. Würde man nämlich ein derartiges Wissen bei ihm annehmen, so kann ich mir keinen Begriff von der Vorsehung machen, die sich auf die

---

Reiche des Zufalls untersteht, so kann er vom Unglücke soweit verschont bleiben, als dies eben der Zufall mit sich bringt.

[1]) Wenn hier Gersonides davon spricht, dass nach dem eigenen Zugeständnis des Maimonides die Frevler aus dem gleichen Grunde vom Unglücke verschont bleiben, aus welchem die Frommen von ihm betroffen werden, so scheint doch die Interpretation, wie wir sie dem Gersonides in den Mund legen, die richtige zu sein. Vergl. S. 298, Anm. 2.

Frommen erstreckt, um sie vor den Zufälligkeiten zu bewahren, und ebensowenig von dem Verbergen des Antlitzes gegenüber dem Frevler, um sie nicht vor ihnen zu bewahren. Jene Zufälle können nämlich folgender Alternative unterliegen: Entweder sind die Zufälle derartig, dass sie zwar nach göttlichem Wissen auch dem Frommen widerfahren[1]), der sich vor ihnen bewahren kann, während dies bei dem Frevler nicht der Fall ist — so wird sich also der Fromme vor ihnen retten, der Frevler aber nicht — oder jene Zufälle sind solche, dass sie nach göttlichem Wissen den Frevlern und nicht den Frommen beschieden sind, während diesen nach göttlichem Wissen nur Glücksgüter von seiten der Vorsehung zuteil werden. Nehmen wir jedoch an, nach göttlichem Wissen begegnen jene Zufälle nicht jenen Frommen — was ist dies dann für eine Vorsehung, wenn sich ihnen[2]) (sc. jenen Frommen) das nicht realisiert, von dem Gott weiss, dass es sich nicht realisiert? Verhält es sich nicht ebenso mit den Frevlern, wenn ihnen — gemäss göttlichem Wissen — Glücksgüter zuteil werden, sie also von jenen Leiden verschont bleiben, deren Fernbleiben Gott bekannt ist? Nehmen wir wiederum an, dass sich nach göttlichem Wissen jene Zufälle dem Frommen und Frevler (sc. gemeinsam) realisieren, dass sich jedoch der Fromme ihnen entziehen kann, nicht aber der Frevler, so kennt er (sc. Gott) offenbar diese Zufälle nicht nach ihrem Individualcharakter, sonst wäre ja sein Wissen, dass diese Zufälle gerade jenem Frommen begegnen, falsch (sc. denn der Fromme kann sich ja vor ihnen schützen). Ferner: Er weiss doch auch nach dieser Annahme, dass sie (sc. die Zufälle) sich ihm (sc. dem Frommen) deshalb nicht realisieren, weil er (sc. Gott) doch von allen vorkommenden Einzelsublunarien Kenntnis hat, er also weiss, dass gerade jener Mensch Gegenstand seiner Vorsehung ist. Wie können wir dann annehmen, dass Gott gleichzeitig von der Realisation und Nichtrealisation jener Zufälle weiss, die dem betreffenden Menschen begegnen! Das wäre doch vollendete Ungereimtheit. Mithin folgt offenbar daraus, dass er von diesen Zufällen nur nach ihrer generellen Seite hin Kenntnis hat. Dann kann man sich auch vorstellen, was über die Vorsehung und das

[1]) Bei R, L fehlt: שיגיעו.

[2]) Bei O, Ps, Pm richtig: לחם, bei R, L: לו.

Verbergen des Angesichts angenommen wurde. Er weiss nämlich, was an jenen Zufällen von seiten der generellen Ordnung dem Frommen und Frevler widerfährt, von diesem aber kann sich der Fromme auf dem Wege der Vorsehung retten, nicht aber der Frevler. Da nun nach Ansicht unserer Thora das Walten der Vorsehung über die Frommen, das Verbergen des Angesichts gegenüber den Frevlern erwiesen ist, und da sich ferner nach dieser Annahme das göttliche Wissen nicht über die Einzeldinge als solche erstrecken kann, so ergibt sich offenbar nach Ansicht unserer Thora, dass das göttliche Wissen nicht von den Einzeldingen als solchen gilt. Dadurch erhöht sich aber die vollkommene Klarheit dessen, was aus unseren Worten über die Art des göttlichen Wissens von den Dingen erwiesen wurde.[1])

---

[1]) Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gersonides mit seiner Polemik gegen Maimonides durchaus im Rechte ist. In demselben Momente, in dem Maimonides den Zufall eine gewisse Herrschaft auf den Menschen ausüben lässt, haben die göttliche Individualgerechtigkeit und das göttliche Einzelwissen den Charakter absoluter Vollkommenheit eingebüsst; müsste doch sonst auch der Zufall der göttlichen Jurisdiktion unterstehen, was seiner Auflösung gleichkäme. Auch hier ist wiederum der Beweis erbracht, dass sich selbst Maimonides gleich Aristoteles und Averroes der mystischen Fesseln nicht erwehren konnte. — Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gang der Untersuchung, die Gersonides dem Providenzprobleme widmet, so sind es besonders zwei Gesichtspunkte, die hierbei unmittelbar in die Augen springen. Der eine Punkt betrifft die quaestio iuris, der andere die quaestio facti. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so liegt ihm folgende metaphysische Sachlage zugrunde. Sowohl im Sinne der aristotelischen Ersten Philosophie (vergl. Zeller a. a. O., S. 304 ff., besonders S. 312 und Anm., ferner S. 380 ff.), als auch im Sinne einer realistisch gehaltenen Universalienphilosophie kann Gott nur als Inbegriff allgemeiner oberster Relationen figurieren. Damit aber entfällt für Gott jede direkte Beziehung zu den Einzeldingen, also auch zu den einzelnen Menschen. Die gleiche Problemlage begegnete uns auch auf psychologischem Gebiete. Der aktive Intellekt als das menschlich-göttliche Allgemeinprinzip stand ausserhalb jener Perzeptionssphäre, die nur auf dem Wege psychischer Einzelprozesse für den Bereich des hylischen Intellekts reserviert schien. Es ist das Verdienst der arabisch-jüdischen Philosophie, zwischen die beiden Instanzen des Allge-

meinen und Individuellen eine Brücke geschlagen zu haben, die beide Gebiete wieder aufeinander hinweist, ohne freilich jene platonische Basis zu erreichen, die im Begriffe der Korrelation ihren prägnanten Ausdruck erhält. An Stelle dieses erkenntniskritisch beglaubigten Begriffs trat für jene Denker die Konjunktion des Intellekts, genauer müsste man sagen der Intellekte. Indem nämlich der hylische Intellekt durch eine gesteigerte Perzeptionstätigkeit immer mehr Einzeldinge rezipiert, d. h. im Sinne peripatetischer Begriffsbildung ihren Universaliengehalt erkennt und sich aneignet, desto mehr potenziert sich der hylische Intellekt selbst zu einem Universalbegriff hinauf und gleicht sich dem aktiven Intellekte an. Dass er freilich in demselben Masse, in dem sich seine Intelligibilienbildung steigert, seine hylische Einzelstruktur verliert, haben nahezu alle arabisch-jüdischen Denker übersehen. Daher ist die auf der erwähnten Intelligibilienbildung beruhende Unsterblichkeit des Individuums ebenso illusorisch wie die von Maimonides und Gersonides rezipierte Konjunktion als die notwendige metaphysische Voraussetzung der Providenz. — Was nun die quaestio facti betrifft, so bietet ihre Erledigung schon deshalb grosse Schwierigkeiten, weil sie gerade in der Erkenntnis dieser Schwierigkeiten den ganzen Antinomienherd offenbart, der mit dem Providenzproblem unauflöslich verknüpft ist. Zunächst ist es das theodiceeische Problem, das ja von jeher den härtesten Anstoss gegen die von der Bibel behauptete Immanenz der göttlichen Gerechtigkeit bildete. In bewusster oder unbewusster Anlehnung an die Stoiker helfen sich Maimonides und Gersonides darüber hinweg, dass sie eine innere Glückseligkeit und deren Abwesenheit an die Stelle der äusseren Güter und Leiden setzen, nachdem ihnen die von den Talmudgelehrten angenommene Verlegung eines definitiven Ausgleichs zwischen Schuld und Sühne, zwischen Gerechtigkeit und Lohn ins Jenseits nicht als ausreichende Lösung der Theodicee erschien. Aber auch so stellen sich sofort die Schwierigkeiten ein. Zunächst die ethischen: Selbst wenn sich der Fromme in seinem grössten Schmerze glücklich fühlen sollte, so könnte Gott dennoch von dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit insofern nicht freigesprochen werden, als er dem Frommen doch zum mindesten das ihm entsprechende Lohnäquivalent vorenthält; denn dass sich der Fromme nicht unglücklich fühlt, ist schliesslich, wie Gersonides selbst sagt, eine Angelegenheit des von Gott völlig unabhängigen Willens. Dann die metaphysische: Hat die Gottheit in ihrem Lohn- und Strafverfahren kein Verhältnis zur Ethik, oder lässt sich ein solches nicht erkennen, so waltet wieder der Zufall, und der Mythos dirigiert die Welt. Aus der Erkenntnis dieser und ähnlicher Aporien heraus scheinen sich nun auch Gersonides und Maimonides in ihrer Stellung zum Providenzproblem ausserstande gefühlt zu haben, die nötige Klar-

heit und Bestimmtheit zu gewinnen. Deshalb machen sie für ihre Lösungsversuche bald bei den äusseren, bald bei den inneren Freuden und Leiden eine Anleihe; bald rekurrieren sie auf den Zufall, bald auf das Jenseits; schliesslich summiert Gersonides mehrere Motive zusammen (vergl. S. 293 und Anm. 1), um dadurch erst recht die Verlegenheit zu offenbaren, in die er hineingeraten ist. — Die logische Fehlerquelle all dieser missglückten Lösungsversuche liegt darin, dass man aus der transzendentalen Gottesidee einen dem Weltprozess immanenten Gottesbegriff machte, der in den Schicksalen von Einzelindividuen und Einzelgruppen restlos konkretisiert gedacht wird. Hätte man freilich überlegt, dass nur der unendlich weite Lauf der Weltgeschichte als das der Gottesidee adäquate Wirkungsfeld in Betracht kommen darf, dass also der Providenz nur der regulative Charakter einer Maxime, einer suppositio relativa, zugesprochen werden kann, so wäre man sicher jenen Antinomien entgangen, die mit der Providenz als einer gegebenen Wirklichkeit unauflöslich verknüpft sind. Dabei hat man wohl zu bedenken, dass durch ihre Charakterisierung als Maxime die Providenz keineswegs entwertet wird, wie sich aus folgender Reflexion ergibt: Im Sinne der am prophetischen Messianismus orientierten Gottesidee ist in einer idealen Zukunft die Zusammenstimmung zwischen Sollen und Sein, also der von der Providenz geforderte absolute Ausgleich zwischen Idee und Wirklichkeit zu erwarten; es ist also im funktionalen Sinne des Ideebegriffs die Wirklichkeit ebenso sehr auf die Arbeitsleistung der Idee angewiesen wie die Idee auf die Arbeitsleistung der Wirklichkeit. Durch dieses aus der Gottesidee entspringende Reziprozitätsverhältnis zwischen den wirklichen Einzelmenschen und der Menschheitsidee erhält also auch im Hinblick auf die dereinstige Verwirklichung des Guten das Schaffen und Kämpfen des geschichtlichen Einzelmenschen Sinn und Bedeutung; er bildet eine unbedingt zu respektierende Einzelsprosse in dem Aufstieg vom phänomenalen Individuum zum noumenalen Menschen. Dieser aus der Gottesidee resultierende Glaube an den Sinn und die Bedeutung des Einzelmenschen verleiht der Providenz einen ungleich höheren Gehalt als der naive Providenzglaube; wird doch hierdurch jedes Einzelindividuum, ohne Ausnahme der Nationalität und Konfessionalität, ja auch der ethisch Haltlose in seiner rein physischen Dignität, als notwendiger Durchgangspunkt in der ewig fortschreitenden Höherbildung der Menschheit gewertet. Natürlich kann dann die Providenz nicht mehr als Erfolg der individuellen Sittlichkeit gelten, sondern nur als deren Voraussetzung und Begründung und damit auch als das konstituierende Element des Individuums überhaupt. Dadurch aber ist auch die Idee der Providenz gleich der Gottesidee der religiösen Sphäre entrückt, um als notwendiger Bestandteil des sittlichen Bewusstseins ihre Funktion zu erfüllen.

Endnote, Berichtigungen, Zusätze.

Endnote.

Licht und Logos bei Philo.

Bei der Untersuchung der Frage, woher die in der arabisch-jüdischen Philosophie allgemein behauptete Identität zwischen Intellekt und feiner Materie stammt, wurde auf S. 255 unseres Buches die Behauptung aufgestellt, dass höchstwahrscheinlich Philo den philosophischen Gewährsmann dieser Gleichung bildet. Bestimmend für diese These waren folgende Motive: Bei allen Philosophen steht diese Identität im engsten Zusammenhange mit den Problemen der Emanation und Konjunktion, der Angelogie und Prophetie, der Astrologie und Dämonologie, der Praescienz und Providenz (vgl. S. 77). Dieser Zusammenhang ist meistens derartig intim, dass die erwähnte Gleichung den Zentralbegriff darstellt, aus welchem alle übrigen Begriffspaare nicht nur ihre historische, sondern, was weit wichtiger ist, ihre logische Rechtfertigung erlangen. Den philosophischen Hintergrund bildet also das altgriechische Problem von der Vereinigung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Geist und Materie, wie es uns in seiner intuitiven Formulierung in den religiösen Urkunden, in seiner philosophischen am klarsten bei Plato, Aristoteles und der Stoa entgegentritt. Allein nicht nur das Problem wird von den erwähnten Instanzen erörtert, sondern auch seine Lösung, die — entsprechend der kulturellen Richtung ihrer Autoren — bald rein mythisch-religiös, bald erkenntniskritisch bestimmt ihre typische Prägung erhält. Mythisch-religiös erweist sich die Lösung in der von astrologischen Momenten ausgehenden Theorie der Emanation und den von ihr abhängigen Nebenproblemen der Angelogie, Prophetie, Zauberei, Praescienz und Providenz, philo-

sophisch gestaltet sich die Lösung in der Ideenlehre Platons, in der ersten Philosophie des Aristoteles, in der allwirkenden Weltvernunft der Stoa. Eines aber fehlte bis jetzt: Die Synthese beider Instanzen. Nicht als ob die vorphilonischen Systeme im Gegensatze zur Religion ihre Struktur gewonnen hätten, eine derartige Annahme würde sich schon durch den Hinweis auf den orphischen Mysterienkultus erledigen, ohne welchen die Entstehung der platonischen Ideenlehre ebensowenig denkbar ist wie die aristotelische Metaphysik ohne voraufgegangene Orientierung am religiösen Komplex der griechischen Götterlehre; und dass die Stoa ohne Zusammenhang mit den griechischen und orientalischen Mythen kaum begreifbar ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Worauf es jedoch für uns ankommt, ist die Synthese beider Instanzen, also die philosophische Verifikation der Emanation, und die, behaupten wir, ist zuallererst von Philo vollzogen worden. Nur so lässt sich die bei Philo zuerst auftretende typische Gleichung zwischen λόγοι und ἄγγελοι [1]) verstehen: Kommt doch in dem Logosbegriff ebensosehr der ganze Platonismus und Stoicismus, welch letzterer ja ohnedies eine Synthese zwischen Plato und Aristoteles darstellt, zum Ausdruck, wie in dem Engelbegriff der auf chaldäisch-persische Mysterien zurückgehende Begriff der Emanation. Steht dies aber fest, so begreifen wir auch, weshalb Philo dem Lichtbegriff als dem Urbegriff der ganzen chaldäisch-persischen Mythologie solche zentrale Stellung einräumt; bildet doch dieser Begriff für jene Mysterien das einzige Bild, unter welchem man den in allen Schöpfungsmythen latenten Pantheismus begreifen kann. In diesem Bilde werden Geist und Materie auf einen gemeinschaftlichen Nenner insofern gebracht, als der Geist im Begriffe des Lichtes zur letzten Grenze seines leichten Wesens herabsinkt, und der Körper sich zur äussersten Sublimierung seines schweren Wesens erhebt. Und wie sich das Licht in dieser physisch-spiritualistischen Dignität als der oberste Logos, die Idee der Ideen, enthüllt, so

[1]) Vergleiche Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd. alex. Religionsphilosophie, S. 380 ff., Darmsteter, Le Zend-Avesta III, 54 ff.

müssen auch die Teile und Teiler[1]) (Wetter, S. 37) des Logos, die Engel, Propheten, Zauberer an dieser physisch-spiritualistischen Dignität partizipieren. Hier haben wir den Ursprung der Emanation und Remanation, der Praeexistenz und Postexistenz, der Deifikation und des Anthropomorphismus.

Gegen diese Ausführungen können sich nun folgende Fragen erheben:

1) Wie lässt sich feststellen, dass tatsächlich Philo zum ersten Male jene logische Verifikation der Emanation vollzog?
2) Welche Gründe bestimmten Philo zu diesem Versuche?
3) Wodurch lässt sich der Einfluss Philos auf die Folgezeit bestimmen und rechtfertigen?

Was die erste Frage betrifft, so wird ihre Beantwortung durch die bereits erwähnte Arbeit Wetters insofern wesentlich erleichtert, als Wetter nahezu alle altgriechischen und hellenistischen Schriftsteller anführt, bei welchen eine philosophische Berücksichtigung des Lichtgedankens stattfindet. Als solche Schriftsteller kommen ausser Philo in Betracht: Poseidonios, die Verfasser der Hermetischen Schriften und der Weisheit Salomonis, Clemens Alexandrinus, Plutarch, Origenes, Plotin, Jamblichus u. a. m. In bezug auf die Hermetischen Schriften wurde schon früher betont (vergl. S. 255), dass sie ohne Zweifel die Lehrmeinungen Philos voraussetzen. Die Weisheit Salomonis mag wohl früher als die philonischen Schriften entstanden sein; man wird jedoch kaum behaupten wollen, dass die hier in Frage kommende Identität des Lichts mit der göttlichen Güte (vergl. S. 255) den Charakter logischer Geschlossenheit aufweist (vergl. Zeller a. a. O., S. 381: „Wir finden wohl bei dem angeblichen Salomon eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre liegt; aber gerade die Verbindung der σοφία mit dem λόγος hat sich hier noch nicht vollzogen"). Schwieriger liegt die Frage der philonischen Priorität im Vergleiche zu den Lehren des Poseidonios.

[1]) Vergleiche Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, S. 287, 289. Qu. rer. div. h. 130 ff. (W)

Wendland schreibt hierüber folgendes (Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 166): „Das orientalische Bild der Seelenreise ist so schon in vorchristlicher Zeit in griechisches Glauben und Denken übergegangen. Poseidonios, der in seiner Theologie östliche Einflüsse, besonders von der Astrologie, erfahren hat, scheint diese orientalischen Vorstellungen gekannt und mit den platonischen Lehren von den Schicksalen der Seele verbunden zu haben". Dazu a. a. O. Anm. 1: „Poseidonios starker Einfluss hat denn den Aufbau der späteren Systeme bestimmt. Gewisse Grundlinien des metaphysischen Gebäudes kehren seit Poseidonios in den wichtigsten Systemen konstant wieder: Die Stufenfolge der Sphären und Elemente vom reinsten Aether, dem Sitz des höchsten Gottes, herab bis zur Erde; die entsprechende Rangfolge der Geister (Gestirngeister, Heroen, Dämonen, Engel), die in wachsender Entfernung vom höchsten Gott bis zur irdischen Welt herabreichen; Fall, Läuterung, Erhebung zum Lichtreich als die Stadien der Seelengeschichte (mit der Betrachtung des Abstieges der Seele als Materialisierung, der Materie und des Fleisches als etwas Unreinem, der Seele ursprünglich Fremdem, ist die asketische Ethik gegeben); die Abhängigkeit der Seele von guten und bösen Geistern. Wir finden diesen Grundriss wie bei Poseidonios so auch bei Philo (S. 117), bei Neuplatonikern wie bei Origenes . . . und Eusebius . . . bei Proklos und Synesios . . . aber auch ähnlich in den chaldäischen Orakeln und bei Hermes . . ." Aehnlichen Ansichten begegnen wir in der Untersuchung Mathilda Apelts: De rationibus quisbusdam quae Philoni Alexandrino cum Poseidonio intercedunt, S. 96 ff. Vergl. besonders S. 105: „Dein quod Philo mentem propter levitatem suam e corpore evolare putat, hoc a propriis eius principiis abhorret, cum Stoicis convenit; necessario igitur tale decretum e Posidonio sumptum esse. Atque legimus apud Sexet. Emp. adv. phys. I, 71 haec . . ." Ferner S. 138: „Etenim substituit in dei locum purissimum quoddam elementum, cui etiam ea, qua mentis propria sunt, attribuit. Quod ex hoc Stobaei loco cognoscitur: Ποσειδώνιος (θεὸς ἀπεφήνατο) πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες." Schmekel (Philosophie der mittleren Stoa, S. 430 ff., dazu L. Cohn, Judaica, S. 316) hält es für

wahrscheinlich, dass schon Poseidonios die platonischen Ideen mit den λόγοι σπερματικοί identifiziert hat; auch Dieterich meint, dass eine Epopsie wie die in der Mithrasliturgie (6, 4): ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα τρὶς ἀναπῶν ὃ δύνασει καὶ ὄψει σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον καὶ ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος ὥστε σε δοκεῖν μέσον τοῦ ἀέρος εἶναι[1]) auf Poseidonios zurückgeht (vergl. Dieterich a. a. O. S. 58 ff., Wetter, S. 37 ff.); vergl. ferner H. v. Arnim, Quellenstud. zu Philo, S. 114, siehe auch die von v. Wilamowitz angeführten Parallelen im Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1907, S. 272 ff., Norden, Agnostos Theos, S. 21[1], 27, 248.

Andererseits fehlt es auch nicht an Stimmen, die für Philo und Poseidonios eine gemeinsame dritte Vorlage annehmen; so Reitzenstein, Schöpfungsmythen und Logoslehre, S. 102; vergl. auch Wetter a. a. O. Zweifellos lassen sich noch zahllose Parallelstellen bei den Stoikern finden, die man als Quellen für Philo werten kann. Nur Eines wird man bei den Stoikern vergeblich suchen: Die zentrale Bedeutung des Lichtkultus in seiner Verknüpfung mit dem Logos[2]) (vergl. auch unsere Ausführungen auf S. 254, ferner Wetter a. a. O. S. 102, Anm. 1). Und gerade darin liegt die Originalität Philos, dass er die für ihn typische Verknüpfung zwischen Licht und Logos, bezw. zwischen Engel und Logos vollzieht; denn dass der Lichtbegriff in korrelater Wechselwirkung zum Engelbegriff steht, werden wir sogleich erfahren. Cumont berichtet nämlich auf S. 179 seines Buches „Die orientalischen Religionen", dass zur Zeit Plutarchs die persische Religion Verbreitung fand, also jene Religion, in der die als Lichtvertreter und Lichtspender wirkenden Engel den

---

[1]) Vergleiche auch 6, 9: ὄψει γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας θείαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεούς, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας . . . ferner 8, 15, wo πῦρ mit φῶς abwechselt.

[2]) Dass auch der Logos des Philo ein anderer als der der Stoa ist, hebt Zeller a. a. O., S. 382, ausdrücklich hervor: Der stoische Logos ist immanent, der philonische transzendent. Das entspricht vielleicht dem Unterschiede zwischen Feuer und Licht, die sich zueinander verhalten wie die Wirkung zur Ursache (De op. m. 8, 10). Damit ist freilich der stoische Ausgangspunkt nicht beseitigt.

finsteren ἀντίθεοι, den Dämonen, gegenüberstehen; eben dadurch wird auch der Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen gut und böse mythologisch begründet. Daraus ergibt sich, dass man vorher trotz Poseidonios von jener Identität zwischen Engel, Licht und Logos nicht allzuviel gewusst hat. Im Judentume freilich war dieser Dualismus damals längst bekannt, und schon Deuterojesajah musste in cap. 45 seine warnende Stimme gegen eine Annahme dieser Religion erheben. Wie verhält es sich jedoch mit der vorpersischen Zeit? Lässt sich auch hier, also in der assyrisch-babylonischen Aera, die Verbreitung der Licht- und Engelmythen erweisen? Solange freilich der spezifische Dualismus zwischen Licht und Finsternis als eine typische Eigentümlichkeit der persischen Religion galt, hat man kaum einer derartigen Anschauung Raum gegeben. Seitdem jedoch durch die Forschungen der Assyriologie der bündige Beweis dafür erbracht ist, dass schon in der babylonischen Religion jenem Kultus gehuldigt wurde, dass der ganze Manichäismus nur eine Aufnahme jenes Kultus bedeutet (vergl. Wetter a. a. O. S. 120 ff.), dass wir sowohl im Vendidad als auch in anderen persischen Quellen einer Wiederholung dieser Gedanken begegnen (vergl. Wetter a. a. O. S. 131, 142 ff., 174), kann kein Zweifel darüber bestehen, dass jener Dualismus viel älter als die persische Zeit ist (vergl. auch S. 104, 142), und dass die Mithrasreligion „nur die Rolle des Vermittlers nach dem Westen gespielt zu haben scheint". Können nun diese Tatsachen als erwiesen gelten, so darf es nicht befremden, wenn wir schon in vorexilischen Texten der Bibel jener Gleichung zwischen Geist — Engel — Licht — Feuer begegnen, und manche Stelle, die wegen ihrer Uebereinstimmung mit persischen Mythen als nachexilisch angesetzt wurde, wird wieder als vorexilisch restituiert werden müssen. Jedenfalls wird die Bezugnahme auf jene Mythen kein entscheidendes Kriterium für die Zeit ihrer literarischen Fixierung bilden können. Ferner dürften manche biblischen Ausdrücke eine neue Erklärung finden: Das Strahlen des Antlitzes, der vom Geist Gottes getriebene Prophet, das Anziehen des Lichtkleides (עושה אור כשלמה), der Baum des Lebens

(des Lichtes), die Jakobsleiter, die Maase Merkabah, das Anziehen der weissen Kleider beim Sühneakte, das ewige Feuer, sowie alle Licht- und Feuertheophanien. Eine geradezu klassische Stelle für die von der Bibel übernommene Licht- und Feuertheophanie dürfte die Berufungsvision des Propheten Jesajah, cap. VI, bilden: Eine grosse Rauchmasse, die also zweifellos von einer sehr starken Feuerflamme ausgehen muss, erfüllet das Haus. Zwischen Gott und dem Menschen stehen Seraphim. Die Weihe des Menschen zum Propheten erfolgt durch Reinigung. Die Reinigung selbst vollzieht sich durch den Seraph mittels eines feurigen Gegenstandes, einer glühenden Kohle, die vom Altare genommen wurde. Nach den verschiedenen Parallelen aus den babylonischen Gebetshymnen, dem Manichäismus (vergl. Wetter a. a. O. S. 111 ff., 126 ff.), kann es als ausgemacht gelten, dass die mythischen Materialien, die als Grundlagen der in poetischen Metaphern sich aussprechenden Vision in Frage kommen, aus dem babylonischen Mysterienkultus stammen (vergl. auch S. 87 ff.). Auch der Gedanke, dass der Prophet der Bote, der Sohn, das Instrument Gottes ist, gehört zu jenem Mysterium (vergl. S. 65, 67 ff., 80). Ebenso die bei solchen Weihen gebrauchte Anrede: „Heilig Heilig, Heilig" mit Reflexion auf die göttliche Herrlichkeit (vergl. S. 117 ff., 133); auch die aus der Gottheit abfliessende Fülle an „Herrlichkeit" ist in jenen Hymnen zu finden.[1]) Dass natürlich von dem Rohstoff des Mythos bis zu seiner durch die Propheten vollzogenen Ethisierung eine Kluft gähnt, deren Ueberbrückung man sich nur als einen überempirischen Akt, als Offenbarung, erklären zu können glaubte, bedarf keiner weiteren Erörterung. Allein diese Tatsache darf uns doch nicht den Blick dafür trüben, wie stark die chaldäischen Licht- und Feuermysterien das Vorstellungsmaterial der israelitischen Propheten beeinflussten. Man sieht ferner, wie Prophetie, Angelogie, Dämonologie, Praescienz und Providenz, Astrologie und Zauberei, Emanation und Remanation einen einheitlichen Gedanken-

[1]) Ueber die talmud. Korrelativität zwischen Feuer und כבוד vergl. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 216, 220; über die Kräfte als Strahl des Lichts, Ausfluss der Quelle, Hauch des Mundes ibid.

komplex bilden, der in der babylonischen Astralreligion seinen natürlichsten Ausgangspunkt hat (Wetter, S. 153—159). Der typische Zug all dieser Mysterien ist also der Gedanke einer Vermittelung, eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, und dieser typische Zug ist nach Wetter der Grund für die philosophische Verifikation, die jenen Mythen von seiten der hellenistischen Philosophie zuteil wurde. Weshalb aber fühlte sich gerade Philo berufen, jenen Zug zu logisieren?[1]) Nicht etwa deshalb, weil keiner der Hellenisten eine solche persönliche Beziehung zu jenen religiösen Urkunden wie Philo hatte, sondern deshalb, weil in den jüdischen Religionsurkunden jener Idealisierungsprozess intuitiv von seiten der Propheten bereits vollzogen war, und Philo nur noch die Aufgabe vorfand, jener Ethisierung die logisch-philosophische Sanktion zu erteilen. Hat er diese Aufgabe erfüllt? Die Tatsache, dass sich an seine philosophische Logisierung der Begriff des Mittlers knüpft, spricht nicht für eine Bejahung unserer Frage. Unvergleichlich höher steht hier die intuitive Leistung der Propheten. Dadurch dass diese der Gottheit und ihren ethischen Attributen den Charakter der Transzendenz verliehen, verloren alle Zwischeninstanzen, alle Engel und Dämonen, ihre vermittelnde Kraft und sanken zu blossen Bildern herab: die sittliche Handlung allein konnte zwischen Mensch und Gott eine Verbindung stiften. Bei Philo jedoch konnte der Logos als die geistige Etikette der feinen, ätherischen Lichtsubstanz seine letzte physische Hülle niemals gänzlich abstreifen, und so verharrte er genau so in seiner physisch-spiritualistischen Dualität wie der Logos der Stoiker, der Neupythagoräer und Neuplatoniker. Hier liegt der Schlüssel für die Lösung jenes Problems, dass all diesen Schulen eine Beziehung zur Emanation und Konjunktion nicht abgesprochen werden kann, und hier liegt auch die Erklärung dafür, dass die ganze arabisch-jüdische Scholastik bei der Emanation und ihren Seitenproblemen eine Anleihe machen

[1]) Dass der hermetische Nus den philonischen Logos zur Voraussetzung hat, geht auch aus Diels, Elementum, S. 47, hervor. — Ueber die Weihen bei Philo s. Zeller a. a. O., S. 415 [5].

musste, so oft auch ihr monotheistisches Gewissen dagegen Einspruch erhob. Sie alle setzen an Stelle des von den Propheten intuitiv erschauten transzendentalen Idealismus einen transzendenten Spiritualismus. Hätte freilich Philo nicht den stoischen Logos, sondern die platonische Idee als Instrument der philosophischen Rechtfertigung prophetischer Visionen verwertet, hätte er den Begriff des Schauens als ein Vorschauen ins Unendliche, nicht als ein gegebenes Gesicht genommen, so hätte er bald erkannt, dass die durch Vernunft des Menschen erzeugte Leistung auf sittlichem und logischem Gebiete den alleinigen Logos bilden darf. Es ist sehr bezeichnend, dass der Wiedererwecker Platos, Plotin, von den meisten Geschichtsphilosophen nicht als Vertreter der Emanation angesehen wird. Wenn es aber als erwiesen gelten darf, dass sich gerade Philo im pietätvollen Drange, die Urkunden seiner Religion zu metaphysizieren, ganz besonders zur begrifflichen Zentralisierung des Lichtlogos berufen fühlen musste, und wenn andererseits festgestellt wurde, dass erst der Neupythagoräismus und Neuplatonismus den „heiligen Charakter des Lichtes" betonen (s. Cumont, Die Mysterien des Mithra, S. 173), so ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, dass sich in dieser neupythagoräischen Betonung des heiligen Lichtcharakters der Einfluss Philos zu erkennen gibt. Dieser Gedanke wird nicht durch den Hinweis auf die parallelen platonischen Ideen oder die stoischen wirkenden Ursachen entkräftet. In all diesen Begriffen ist nicht jene zentrale Metaphysik enthalten, die sich gerade bei Philo im Anschluss an die jüdische Engellehre zeigt. Und wie in der ganz unter dem Einflusse Babylons stehenden Mithrasreligion Mithra-Shamash den lokalen und moralischen Lichtmittler bildet „zwischen dem unzugänglichen und unerkennbaren Gott, welcher in den ätherischen Sphären herrscht, und dem Menschengeschlecht, welches sich hienieden regt und leidet" (Cumont a. a. O. S. 116), so bildet auch für Philo diese Mittelstellung des Engel-Licht-Logos den philosophischen Kern- und Mittelpunkt seiner theosophischen Spekulationen. Nicht mit Unrecht stellt deshalb auch

Stave (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 30) den philonischen Logos zu dem persischen Vohu Mano und den Amesha Spentas in Parallele, bedeuten doch beide Begriffe den eigentlichen Mittelpunkt der religiösen und philosophischen Systeme. So gross ist die Uebereinstimmung beider Begriffe in ihrem Sinn und Inhalt, dass allen Ernstes darüber gestritten werden konnte, ob Philo oder dem Avesta die Priorität zugesprochen werden müsse (vergl. die Auseinandersetzung Staves a. a. O. mit Darmsteter). Es wurde nun des öftern darauf hingewiesen, dass sich eine Reihe materieller Berührungspunkte mit Philo bei Plutarch finden (vergl. Stave a. a. O., Wetter a. a. O. S. 57 ff., 95 u. a. St., Zeller, III, 2, S. 168 und 197, Anm. 4). Aus welcher Quelle hat aber Plutarch geschöpft? Soweit es sich um die Wiedergabe rein persischer Mythen handelt, mag Stave im Rechte sein, wenn er Theopompos oder „einen anderen abendländischen Schriftsteller" als Gewährsmann vermutet; soweit die Darstellung rein philosophischer Motive in Frage steht, mögen Plato und die Stoiker, eklektisch vermengt, die Quelle bilden. Wer aber brachte Plutarch auf den Gedanken, die mythischen Anschauungen des Parsismus in solch prinzipieller Weise zu rationalisieren, wie uns dies nur noch bei Philo und Jamblichus begegnet? Und welches historisch-religiöse Interesse hatte Plutarch an einer solchen Idealisierung des Mythos? Sicherlich standen ihm doch derartige Mythen keineswegs so nahe, wie dem von Pietät für seine Religion erfüllten Philo. Wetter (S. 57) meint, dass hier eine Beeinflussung durch die Stoa vorliege, weil auch diese öfters πῦρ dem Lichte gleichsetze. Wo aber findet sich bei der Stoa eine derartig zentrale Bedeutung, wie sie Plutarch gleich Philo dem Lichtlogos einräumt? Dazu kommt noch die ungemein hohe Zahl von plutarchischen Aussprüchen über jene Lichtlogosidentität, wie sie kaum von allen Stoikern zusammen, geschweige denn von einem einzelnen erreicht wird (vergl. Wetter a. a. O. S. 186 ff.). Hier scheint nur eine Möglichkeit übrig zu bleiben: Plutarch ist in seiner zentralen Betonung der Lichtlogos-Gleichung von Philo abhängig. Umsoeher

kann diese Ansicht plausibel scheinen, als schon Zeller a. a. O. die prinzipielle Abhängigkeit Plutarchs von Philo in ernsthafte Erwägung zieht. Im Anschluss an Def. orac. 29 und Ad princ. ineruditum 5, 1 führt er aus: „Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu berührenden seltsamen Aeusserungen über das Judentum. Beide sprechen demnach unabhängig voneinander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle herstammen", ferner S. 197, Anm. 4: „Zu den Religionen, welche Plutarch als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt, er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1. 2, 9 ff. (wo übrigens doch einige Bekanntschaft mit dem jüdischen Kultus, der als noch fortbestehend behandelt wird, zutage kommt)." Zeller schwächt also seine Behauptung, Plutarch habe das Judentum nicht gekannt, so stark ab, dass er nur noch die Vermengung des jüdischen Gottes mit Bacchus als eine dem Plutarch eigentümliche Meinung aufrecht hält. Demnach spricht nichts gegen die Abhängigkeit Plutarchs von Philo. Was übrigens die „verächtliche" Behandlung betrifft, die Plutarch dem Judentum als „abergläubisch" widmet, so lässt sich diese leicht erklären. Plutarch hat nämlich die Αἰγυπτιακά des Apion benutzt (vergl. Wellmann im Hermes 1896, S. 249) — also die Schriften jenes Mannes, von dem Wellmann mit Berufung auf Lehrs quaest. cp. 5 ff. (S. 250) behauptet: „Ferner ist er als Schwindler und Wunderschriftsteller zur Genüge bekannt." Ebensowenig ist die Verwechselung der Juden mit den Syrern bei Plutarch von Bedeutung; finden sich doch auch ähnliche Verwechselungen bei Philo, der wiederholt die Hebräer als Chaldäer bezeichnet (de Abrah. 2, 8; de vit. Mos. I, 2, 5). Damit soll freilich weder die direkte Abhängigkeit Philos noch die Plutarchs von Poseidonios geleugnet werden; nur bleibt es merkwürdig, dass Plutarch nicht nur in der Ablehnung, sondern auch in der Uebernahme stoischer Philosopheme bezw. Manieren gerade die Punkte trifft, die wir auch von Philo übernommen sehen (vergl. Apelt a. a. O. S. 129:

„Nam quae Plutarchus Posidonium imitatus de Socratis genio qui vocatur profert, cum Philoneo loco acuratissime conveniunt“). Dieser sonderbare Zufall lässt sich nur verstehen, wenn wir Plutarch auch in direkte Abhängigkeit zu Philo und nicht nur zu Poseidonios setzen. Ueberhaupt mutet die Methode sonderbar an, aus Zitaten bei weit jüngeren Schriftstellern die Abhängigkeit eines Autors von älteren Vorlagen ermitteln und beweisen zu wollen. Vielleicht ist auch darauf die vorsichtige Ausdrucksweise Nordens a. a. O. (S. 21) zurückzuführen: „es geht wegen der Uebereinstimmung mit Seneca wahrscheinlich auf Poseidonios zurück“, vgl. auch S. 27: „bei dem man wenigstens mit der Möglichkeit unmittelbarer Kenntnis des Poseidonios rechnen darf.“

Kann sonach Plutarch nicht unbedingt als Gewährsmann für den Einfluss des Poseidonios auf Philo in Frage kommen, so liegt es doch nicht in unserer Absicht, den stoischen Einfluss auf Philo zu bestreiten[1]), wohl aber soll dieser Einfluss auf das richtige Mass zurückgeführt werden. Wir unterscheiden deshalb eine bedingte und eine unbedingte Priorität. Als Vertreter der letzteren müssten besonders Dieterich und Kroll angesehen werden. In seinem „Abraxas“ führt Dieterich (S. 55 ff. und S. 59) mehrere auf den Lichtkultus bezügliche Belege an; da diese jedoch nur von einem σπόριμον πῦρ, einem κύκλος πυρός und πῦρ νοερόν sprechen, nicht aber von einem φῶς, so bleibt ihre Beweiskraft ausser Betracht. Kroll führt in seinem „De oraculis chaldaicis“, S. 67 ff. u. a. aus: „A stoicis repetenda est ignea dei natura ignisque cogitantis fulmina ab eo in mundum demissa, ut eum alant atque continuant“, also auch hier ist nur vom Feuer die Rede. Wenn sich freilich Kroll in Anm. 3 auf De Docet. Hippol. und Herm. trism. beruft, wo tatsächlich vom φῶς die Rede ist, so wäre doch erst zu beweisen, dass jene Belege älter als Philo sind. Man sieht, dass bis jetzt die philonische Priorität in bezug auf die Lichtlogosgleichung noch nicht erschüttert ist. Eine wichtigere Gegeninstanz scheint jedoch die von den Stoikern metaphysizierte Emanations-

[1]) Vergl. Joel in Frankels Monatsschrift 1863, S. 19 ff., bes. S. 28, ferner Rippner in Frankels Mtschr. 1872, S. 300.

theorie zu sein, wie sie namentlich Stein in seiner „Erkenntnistheorie der Stoa“ (S. 157 ff.) formuliert: „So haben wir uns die allmählich aufsteigende Stufenfolge der Erkenntnis zu erklären. Es ist zwar immer dasselbe ἡγεμονικόν, das wirksam ist, aber immer in einer anderen Eigenschaft. Das ist eben das berühmte πνεῦμά πως ἔχον des Chrysipp. Wie sich das allesdurchdringende Pneuma beim Mineral als Beschaffenheit (ἕξις), bei den Vegetabilien und wohl auch bei den Tieren als Natur (φύσις), beim Menschen als ψυχή oder νοῦς verhält, je nachdem sein Tonus stärker oder schwächer ist, so verhält es sich insbesondere mit der feinsten Ausgestaltung des Pneuma im ἡγεμονικον. Auch dieses ist in seinem Stärkegrad nicht überall gleich, sondern abgestuft . . . Der Tonus des ἡγεμονικόν ist bald feiner, bald gröber. Eine solche gröbere Ausgestaltung desselben vermittelt die Zeugung, die Sprache und wohl auch die Sinne . . . Mit feinerem Tonus und demgemäss mit grösserer Erkenntniskraft ist schon die φαντασία ausgestattet . . . Die διάνοια endlich, d. h. die Urteils- und Denkkraft ist die hehrste, dem Urpneuma am nächsten stehende Verfeinerung des Seelenpneumas, und in ihr ist denn auch der Tonus am stärksten ausgebildet.“ Zweifellos liegt hier im Prinzipe jene Gleichung vor, die wir auf philonischen Ursprung zurückführen zu müssen glaubten: Dianoia[1]) — Pneuma — feine Materie. Die Lichtvorstellung fehlt. Es fragt sich nur, wie es möglich war, dass ein solch krasser Pantheismus bei den Kirchenvätern, den arabischen und jüdischen Religionsphilosophen Eingang finden konnte, die ja wiederholt den Pantheismus energisch abwehrten? Hier musste doch unbedingt eine religiöse Sanktion vorliegen, die jener pantheistischen Gleichung den Eintritt in die religiösen Anschauungen der Juden, Christen und Mohammedaner ver-

[1]) Es ist freilich zwischen dem stoischen Pneuma der Dianoia und dem φῶς des philonischen Logos nicht nur der eine Unterschied, der zwischen psychologischem und metaphysischem Denken hervortritt. Vielmehr besteht auch eine sachliche Differenz, ist doch das Pneuma der Stoiker ein immanentes, der Phoslogos Philos ein transzendentes Weltprinzip. Da aber der Phoslogos Philos auf dem Wege der Emanation die Verbindung zwischen Gott und Welt vermittelt, so kommt auch bei Philo der Pantheismus zum Durchbruch.

lieh — und diese Sanktion hatte kein anderer als Philo vollzogen. Durch den Ausgleich mit der Bibel hatte er der Stoa den Weg für den Eintritt in die kirchlich-religiösen Lehrsysteme gebahnt. Weil die Bibel bereits intuitiv jenen Ausgleich bewirkt hatte, konnte auch Philo mit Hilfe biblischer Lehensbegriffe die auf chaldäische Mythen zurückgehende Philosophie der Stoa als religiöse Philosophie empfehlen. Hatte also die stoische Philosophie jene Mythen auf dem Wege metaphysischer Umbildung resorbiert und zu logischen Begriffen erweicht und verflüchtigt, so hatte Philo jene Mythen nur logisch verifiziert und als religiöse Begriffe festgehalten: Die λόγοι wurden als Lichtvorstellungen zu ἄγγελοι, aber die ἄγγελοι behielten ihre Existenz. In dieser korrelaten Spannung, die Philo zwischen Philosophie und Religion stabilierte, liegt die religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Bedeutung, welche Philo fraglos zugesprochen werden muss. In diesem Sinne, kann man sagen, ist er für die Religionsphilosophie der Urheber jener Gleichung: Logos — Licht — Pneuma — feine Materie. Und in dieser Hinsicht bleibt auch Wetter mit seiner Behauptung im Rechte, dass für die Religion der φῶς-Begriff seinen Stoffcharakter niemals völlig preisgab. Im Uebrigen scheint sich bei Philo derselbe Vorgang abzuspielen, der sich später, mutatis mutandis, bei Synesios wiederholte und den von Wilamowitz in seiner Abhandlung: „Die Hymnen des Proklos und Synesios (Sitzungsbericht der Berl. Akad. 1907, S. 285) folgendermassen charakterisiert: „Es liegt mir fern, die Metaphysik des Synesios im einzelnen zu erläutern. Die Emanation wird über ἄγγελοι und ἥρωες und die Elementargeister herabgeführt bis auf die bösen Dämonen . . . Und unerschöpflich sind die Versuche, die unvorstellbare μονὰς der Gottheit und ihren Uebergang in die τρίας zu veranschaulichen . . . Man sieht leicht, wie unberechtigt es ist, diese Theologie aus sich, womöglich gar aus der Bibel, abzuleiten, gleich als ob die Christen von der jeweilig neben ihnen gelehrten Philosophie hätten absehen können, auch wenn sie sich so gebärdeten. Sie dissimulieren die Herkunft ihrer Gedanken, ganz

wie es der Jude Philon tut. Eben durch diese Uebereinstimmung der theologischen Doktrinen ist Synesios zum Christen geworden. Ihm wurden die metaphysischen Abstraktionen des Neuplatonismus, an die sein Verstand glaubte, in der christlichen Trinität Konkreta, und danach verlangte seine Religiosität."

Dass nun die Gleichung: Dianoia — Pneuma — feine Materie durch Rezeption der philonischen Spezialgleichung: λόγος — ἄγγελος — φῶς ihren Gang durch die geschichtlichen Systeme antritt, geht aus den Belegen hervor, die Wetter in seiner Abhandlung anführt. Man kann die Behauptung wagen, dass bei keinem nachphilonischen Metaphysiker und Theologen die Lichtvorstellung fehlt. Verhältnismässig selten tritt sie bei Plotin auf; dies lässt sich vielleicht daraus erklären, dass die von ihm begründete Aesthetik der stark im Pessimismus schillernden Emanation nicht hold war. Aber vertreten ist sie auch bei ihm, wie dies namentlich aus Enn. VI, 9, 9—11 hervorgeht: (9) νῦν δέ ἐστιν ἀΐδια, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτά, ἀλλ ὅλη μένουσα. διὸ κἀκεῖνα μένει· οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένει . . . ὁρᾶν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνων καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις. ἑαυτὸν μὲν ἠγλαισμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον; vergl. auch IV, 4, 14 (diese Stelle ist um so wichtiger, als hier im Zusammenhange mit der stufenmässig aufsteigenden Erkenntnisfunktion die Gleichung: Luft — Feuer — Licht Verwendung findet), ferner VI, 6, 6 u. v. a. St. Dass übrigens Plotin von Philo abhängig ist, erhellt schon daraus, dass Plotin unter dem Einflusse des Numenios steht (vergl. Porph., vit. Plot. nach Ueberweg-Heinze, a. a. O. S. 325); gerade von Numenios[1]) ist jedoch bekannt, dass „er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie vertraut" war (Ueberweg-Heinze, ibid). Auch Zeller a. a. O. gibt

[1]) Vergl. Harnack, Dogmengesch., Bd. I, S. 108, Anm. 1: „Unter den griechischen Philosophen des 2. Jahrhunderts sind Plutarch . . . und Numenius . . . Philo am nächsten gekommen; aber der Letztere war unzweifelhaft mit der jüdischen Philosophie, speziell mit Philo . . . vertraut." Dazu vergl. Norden a. a. O., S. 72, 80.

einen bedingten Einfluss Philos auf Plotin zu. Auf Seite 420 führt er aus: „Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenios noch am nächsten . . . Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht bloss überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als dies in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoräer geschehen war. Philo ist endlich unseres Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen vorbildet, so hat er auch über das Verhältnis der übrigen sittlichen und geistigen Tätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotins Vorgängern ausgesprochen." Vergl. auch Brandis III, 2, S. 335. Besonders zahlreiche Belege über die philonisierten Lichtmysterien finden sich bei Jamblichus, dem Schüler Porphyrs (s. den Index bei Wetter); über entsprechende Gedankengänge bei Proklos s. v. Wilamowitz s. a. O., ferner das der arabisch-jüdischen Emanationslehre als Quellenschrift dienende pseudoaristotel. Buch de causis (ed. Bardenhewer, S. 69; 113), das nichts anderes als einen Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική bildet.[1]) Berücksichtigt man nun, dass auch Ephraem unter philonischem Einflusse steht (vergl. Siegfried, Philo von Alexandrien, S. 370 ff., bedenkt man ferner, dass nur durch Vermittelung der syr. Kirchenväter die griechische Philosophie zu den Arabern drang, so dürfte sich von hieraus eine wichtige Perspektive für die Abhängigkeit der arabisch-jüdischen und christlichen Scholastik von den Lehren

[1]) Vergl. Procli . . . comm., ed. Diehl, II, 254, 12, III, 82 ff.

Philos ergeben. Da nämlich die Kirchenväter die heidnische Gnosis nur mit deren eigenen Waffen schlagen konnten, so mussten sie bei einem Philosophen Zuflucht nehmen, der bereits einen ähnlichen Kampf bestanden hatte, und dieser Mann war Philo. Bei ihm fanden sie denn auch jene Apologetik ausreichend vertreten (vergl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 109 „Seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts ist dann auch die Religionsphilosophie Philos bei christlichen Lehrern wirksam geworden und erhielt in späterer Zeit faktisch die Bedeutung eines Musters der Theologie — Philo erhält eine Stelle unter den christlichen Schriftstellern —; die Systeme Valentins und Origines' setzen das System Philos voraus"); ähnliche Bestrebungen begegneten ihnen auch in den von philonischem Geiste durchsetzten Schriften des Neuplatonismus, dessen Ideen wir, (nach Harnack a. a. O. S. 221) „von Philo antizipiert, im Neuplatonismus als das grosse Endergebnis der griechischen Philosophie dargestellt finden."[1]) Fragt man also nach dem Grunde für die Anerkennung philonischer Gedanken bei den Kirchenvätern, so scheint er mithin viel weniger in dem philosophischen Rationalismus zu liegen, mit welchem Philo die Bibel bearbeitet, als vielmehr in der Idealisierung der chaldäisch-persischen Mythen, wie solche im Manichäismus zu Tage traten. Indem Philo diese Mythen keineswegs beseitigte, sondern sie zu religiösen Symbolen und Vorstellungen relativierte, hat er gleichsam das Paradigma und Vorbild für einen religiösen Kompromiss mit dem Heidentume geschaffen und so jene gewaltige Propaganda begründet, die das Christentum in den ersten Jahrhunderten entfaltete. Man muss nur sehen, wie häufig gerade jene philonischen Wendungen bei den Kirchenvätern und im Johannesevange-

[1]) Ueber den Einfluss Philos auf die Kirchenväter, insbesondere auf Clemens siehe Siegfried a. a. O. S. 343 ff; vergl. auch Harnack a. a. O., S. 596, ferner Heinisch, der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) S. 36 ff, 42, 120, 132, 133 ff, 151, 182 ff; ferner Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus im Hermes, Bd. 31, S. 435 ff. In bezug auf Origines, Eusebius, Theodoret, Ephraem, Ambrosius, Hieronymus s. Siegfried a. a. O.

lium wiederkehren, die gerade jenem philonisierten Lichtkultus Rechnung tragen. Man betrachte nur die Stellen bei Wetter (Quellenregister, S. 182ff.), und man wird die Ansicht von der Sympathie für Philo als „christlichen Schriftsteller" leicht begreiflich finden. Andererseits wird auch hierdurch wieder die These Wetters bestätigt, dass der philonische φῶς-Begriff keineswegs im Sinne eines reinen Bildes, einer poetischen Metapher für rein philosophische Doktrinen zu nehmen sei. Dadurch erklärt sich auch die verhältnismässig geringe Beachtung, die man Philo in rabbinischen Kreisen widmete. Dass er jedoch auch hier Eingang fand, beweisen vor allem die Ergebnisse, zu welchen Freudenthal in seinen Hell. Studien, S. 69 ff., gelangt. Die Stellen, die Fr. aus Sanhedrin 38a, Ber. rabbah 3, Berach. 10a, Rosch Hasch. III, 8, aus Midr. T'hillim, aus dem jerusalem. Talmud anführt, beweisen unwiderleglich, dass hier eine Beeinflussung durch Philo stattgefunden hat. Wenn freilich diese Beeinflussung doch mehr sporadischen Charakter aufweist, so liegt das nicht, wie Freudenthal meint, an der Antipathie gegenüber dem stoisch-pantheistischen Einflusse, dem Philo unterlag, sondern an der religiösen Etikette, die Philo auf philosophisch-idealisierendem Wege den chaldäisch-persischen Mythen verlieh. Ueber den Einfluss Philos auf das talmudische Judentum s. auch Siegfried a. a. O. S. 282, 284ff., 286, ferner S. 216, 220, ferner Joel, „Blicke in die Religionsgeschichte" I, S. 101ff., besonders S. 114 ff., 117: vergl. auch die aus Niddah 30b zitierte Stelle. Einen besonders klaren Blick verrät Joel auf S. 127, Anm. 1: „Sanhedrin 38b: ואל משה אמר עלה אל ה׳ עלה אלי מיבעי לי׳ א״ל זה מטטרון ששמו כשם רבו. Von Metatron gibt es viele Etymologien. Die Einen nehmen das Wort lateinisch für metator. . . . Noch Andere identifizieren ihn mit dem persischen Mithras (Kohut, die jüdische Angelogie 36 ff.). Auch wenn das letztere, was ich glaube, richtig ist, so muss man nicht etwa an persischen Einfluss[1]) auf palästinische Lehrer wie Acher (Chagiga 15a) denken, sondern die Mythrasmysterien waren damals seit langer Zeit den Griechen sehr vertraut." Vergl. auch S. 125, 140, 142, 147, Anm. 1, 152ff., 156ff., 161ff.,

[1]) Ueber die Identität zwischen Manichäismus und Parsismus bei Barhebraeus siehe Kessler, Mani, S. 304, 355.

167 ff. Besonders wichtig scheint mir auch die Stelle aus Ber. r. 3 (zit. bei Freudenthal, S. 70 ff.) zu sein: „R. Simon fragte den R. Samuel: Woher ist das Licht geschaffen worden? Er antwortete ihm: Aus dem Verse geht hervor, dass Gott sich dasselbe wie ein Kleid umhüllte und den Glanz seiner Herrlichkeit ausstrahlte von einem Ende der Welt bis zum anderen." Dazu vergl. Philo (ed. Cohn-Wendland, Bd. III, S. 133, 111). Wichtige Aufklärung zu diesem Bilde gibt Wetter in seinem Exkurse: Zu den Vorstellungen von Krone und Kleid, S. 168 ff. Mit Recht weist Wetter darauf hin, dass die Verbindung mit dem Lichte wahrscheinlich im Orient ihre Heimat hat. Man braucht nur Ps. 104 und die Belege aus der mandäischen Religion bei Brandt, S. 42, zu lesen („und von Glanz und von Licht sind die Kleider und Gewänder und Kronen gemacht"). Speziell Philo hätte am allerwenigsten, wie Reitzenstein (Die Hellenistischen Mysterienreligionen, S. 37) meint, dieses Bild der hellenistischen Theologie entnommen, wenn es nicht schon längst in der Bibel und möglicherweise auch im Talmud Verwendung gefunden hätte; eben damit ist auch sein chaldäischer Ursprung erwiesen. Noch weniger aber würden Talmudgelehrte ihre Mysterienwissenschaft aus nachphilonischen gnostischen Quellen bezogen haben, wenn diese nicht bereits durch die Bibel und den Juden Philo ihre Aufnahme in den jüdisch-religiösen Gedankenkomplex gefunden hätten (vergl. Freudenthal a. a. O.). Lässt sich nun kaum bestreiten, dass der Talmud philonischen Reflexionen entgegen kam, so lag für die jüdischen Religionsphilosophen sicher kein Anlass vor, diese Gedanken zu ignorieren, wenn sie ihnen bei arabischen Neuplatonikern begegneten. So sehen wir denn, dass von Saadjah bis Gersonides skrupellos mit dieser Lichtlogostheorie operiert wurde, ohne dass auch nur einer von ihnen die Empfindung gehabt hätte, sich eines religiösen Verstosses schuldig zu machen.

Uebrigens hatten die arabischen Religionsphilosophen mancherlei Ursache, die philonische Kompromissreligion zu übernehmen, war ja auch das arabische Heidentum von babylonischen Astralmythen nicht unberührt geblieben (vergl. Cumont, Die orient. Religionen, S. 290 ff., 318) [1]. Dass es freilich bei der

[1]) Vergleiche hierzu Wellhausen, Reste arabischen Heiden-

Bekämpfung einer feindlichen Kultur manchem ihrer Elemente gelingt, in die obsiegende Kultur einzudringen, ist wiederholt beobachtet worden. So lässt sich auch von diesem Gesichtspunkte aus verstehen, weshalb Judentum und Islam nicht völlig mythenrein blieben. Während jedoch in diesen beiden Religionen — von den spezifisch-mystischen Richtungen abgesehen — die Mysterien mehr symbolischen Charakter zeigen, erhalten sie bald im entstehenden Christentum einen weit darüber hinausgehenden Wirklichkeitswert (vergl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, S. 21 ff. und S. 175 ff.). Das sind die Folgen einer zu propagandistischen Zwecken übernommenen Kompromisspolitik: Die Mittel werden mit dem Zwecke vertauscht, „die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los."

Verfolgen wir nun die unter neuplatonischer Aegide marschierenden philonischen Lichtvorstellungen bei den arabischen Philosophen, so begegnen uns solche sofort in der Philosophie der „Lauteren Brüder". So lesen wir in der „Anthropologie der Araber", ed. und übers. von Dieterici, S. 101 ff. folgende Ausführungen: „Die Teilseele bildet durch die Wissenschaft ihre Substanz, ihr Wesen nimmt durch die Weisheit zu und erglänzt ihre Form durch die Erkenntnis, ihre Gedanken erstarken durch Uebung, ihr Nachdenken erglänzt durch Bildung. Dann ist sie in dem Zustande, dass ihre Vernunft die blossen geistigen Formen annehme und erhebt sich ihr Streben zu den Schönheiten der ewigen Dinge;

---

tums, S. 28 [Manât = Schicksal], 40 [Uzza — Kaukabta — Venusstern — מלכת השמים], ferner S. 209 ff. Vergleiche auch Goldziher, Muhammedanische Studien I, S. 3, Nöldeke in Hastings, Encyclop. of. rel., S. 659 ff [„Some Arabian deities were originally personifications of abstract ideas, but they appear to have been conceived in a thoroughly concrete fashion. In particular, it is noticed that the Arabs, from a very early period, recognized the existence of certain powers on which human prosperity and adversity were supposed to depend . . ."]. Vergl. auch Oracula Sibyllina XIII, 64 ff: „Nunc, urbes Arabum, nunc moenia vestra superbis certatim templis . . . Nil tibi zodiaci sphaeraeque micantia signa profuerint, Aries, Taurees, sidusque gemellum, et quotcumque poli revolubilis axe rotantur, indicia Horrarum, stellae." Auf die beiden letztgenannten Belege weist Cumont a. a. O. hin.

sie erstrebt das erhabenste Ziel zu erfassen und erhebt sich zu den höchsten Stufen . . . sie erreicht die Hochwelt und verbindet sich mit der ersten Ursache, das heisst sie wird eins mit ihresgleichen in der Geisteswelt und weilt in den Lichtstätten schon hier in ihrer leiblichen Wohnung . . . Erwacht die Seele vom Torheitsschlummer und wirft sie von ihrem Wesen die leibliche Schuld und körperliche Hülle . . . so wird sie von den stofflichen Begierden frei, ihr Wesen wird lichtartig, ihre Substanz erstrahlt. Ihr Blick wird dann scharf und sieht sie dann die geistigen Formen, sie erschaut die ewigen Lichtsubstanzen und bezeugt die geheimen Dinge und verborgenen Geheimnisse, welche weder mit den körperlichen Sinnen noch an leiblichen Kennzeichen wahrgenommen werden. Hat dann die Seele jene geheimnisvollen Dinge erschaut, so hängt sie sich an sie, so wie der Liebende an die Geliebte, sie wird eins mit ihnen, Licht in Licht . . . Denn die Luft ist ein feiner geistiger Körper, welcher die Formen bewahrt . . . Es vermengt sich eine mit den anderen nicht, denn die Seelensubstanz ist noch geistiger als die Substanz der Luft und des Strahls insgesamt . . . Eine Schar Vernünftiger weicht von den rechten prophetischen Lehren zu den prophetischen Ansichten ab. Dies kommt daher, dass ihr Verständnis zu schwach ist, um die Bedeutungen, auf welche die Propheten hindeuten, in ihrem Wesen zu erfassen. Die Engel teilten solche den Propheten durch Inspiration und Stärkung mit und nahmen die Propheten sie vermöge ihrer reinen Seelensubstanz und der Güte ihres Geistes, nicht aber vermöge philosophischen Schlusses oder Vorbildung an." Dass diese Gedanken[1]) der ältesten arabischen Spekulation auf die älteste „arabische Uebersetzung eines griechischen Werkes" (Dieterici, Vorrede), nämlich auf „Die sogenannte Theologie des Aristoteles" zurückgehen, erhellt ohne weiteres. Muten doch manche Stellen aus den Abhandlungen der „Lauteren Brüder" wie eine Abschrift aus der „Theologie" an. Die Entstehung dieser Uebersetzung setzt Dieterici a. a. O. auf das Jahr

---

[1]) Ueber ähnliche Gedanken bei Bachja vergl. S. 242, Bd. II unserer Abhandlung; in bezug auf Parallelen bei den übrigen jüdischen Religionsphilosophen s. Bd. II, S. 58 ff., S. 242 ff., S. 253 ff.

840 an, während die Niederschrift des griechischen Originals als das Werk Porphyrs (260—310) zu gelten hat. Wichtig sind folgende Stellen:

[8] انّى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كانّى جوهر مجرّد بلا بدن فاكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجّبا بهتا فاعلم انّى جزؤ من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهىّ ذو حيوة فعّالة فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهىّ فصرت كانّى موضوع فيها متعلّق بها فاكون فوق العالم العقلىّ كلّه فارى كانّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهىّ فارى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت فى عالم الفكرة والروّية حجبت الفكرة عنّى ذلك النور والبهاء فابقى متعجّبا انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهىّ وصرت فى موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقّى الى العالم العقلىّ ثم الى العالم الالهىّ حتّى صرت فى موضع البهاء والنور الذى ونرجع ونقول: Dazu vergleiche S. 81ff., 118ff. هو علّة كلّ نور وبهاء. ان الآن الاوّل هو النور الاوّل هو نور الانوار لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويضىء العالم العقلىّ دائما فلذلك صار العالم العقل لا ينفد ولا يبيد ولمّا صار هذا العالم العقلىّ دائما صيّر فرعة ونشأ هذا العالم واعنى بالفرع العالم السماوىّ ولا سيّما سادة ذلك العالم فانه لو لم يكن بملائم لذلك العالم لم يدبّر هذا العلم فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسّر له فصار مدبّر العالم العقلىّ النور الاوّل ومدبّر العالم السماوىّ العالم العقلىّ ومدبّر العالم الحسّىّ العالم السماوىّ وهذه التدابير كلّها انما تقوى بالمدبّر الاوّل وهو الذى يمدّها بقوّة التدبير والسياسة . . .

Aehnliche Ausführungen finden sich bei Tatianus; vergleiche hierzu Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, S. 65 ff., vergl. ferner S. 99 (Basileides), 171, 203 u. and. Stellen. Entsprechende Anschauungen weist Ephraem als manichäisch zurück, vergl. Kessler, Mani, S. 268 ff., S. 299 (alle Kreaturen sind von Lichtsubstanz durchdrungen), S. 301 (die Seele des Menschen ist gleicher Natur mit dem Lichte).

Von dem gleichen Geiste getragen sind die Ausführungen Farâbis, gest. 950; besonders in den Ringsteinen (ed. Horten) treten sie deutlich hervor. So schreibt er (S. 20): „Die Prophetie ist in ihrem Geiste mit einer heiligen Kraft ausgestattet, und es gehorcht ihr die Natur des Makrokosmos wie deinem Geiste die des Mikrokosmus . . . Die Engel sind Realideen des Wissens . . . Sie blicken auf den oberen Logos und empfangen das, was sie erblicken, als Einprägung in ihren individuellen Wesenheiten . . . Der heilige Geist redet sie an, wenn er wacht; der menschliche Geist (nach cod. f. g. b. a. c. der Prophetengeist) verkehrt mit ihnen, wenn er schläft. Vergl. ferner S. 26, 28, 29, 30, 31, 33, 35. Vergl. auch philos. Abhandlungen, S. 72 (118).

Ueber die Epopsie bei den Mut'aziliten vergl. Schahrastâni, 44 [64]. Vergl. ferner Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, S. 21 ff., S. 151. In bezug auf Avicenna sei an Metaphysik a. a. O., Abhandlung IX und X erinnert, ferner an Schahrastâni (Haarbrücker) 427 ff. [330 ff.]: „zuweilen aber schreitet eine menschliche Seele in der Erhabenheit bis zu einem Punkte fort, wo sie jenen Seelen gleich wird, dass sie also wirkt, wie sie wirken . . . Das Verhältnis dieser Seele zu jenen Seelen ist aber wie das Verhältnis einer Leuchte zur Sonne, und gleich wie die Sonne auf die Dinge einwirkt . . . so wirkt die Leuchte ihrer Kraft gemäss ein . . . Die zweite Eigentümlichkeit besteht darin, dass die Seele durch eine Reinigung gereinigt wird, welche die kräftigste Vorbereitung für das Zusammenkommen mit der tätigen Vernunft ist, so dass auf jene die Menge des Wissens herabströmt; wir haben bereits das Verhältnis der heiligen Kraft angegeben (s. S. 418 ff. [317 ff.], welche einige Seelen erlangen, so dass sie in den meisten Lagen das Denken

und Lernen nicht bedürfen, und wenn ein Edler das erreicht, so ist es beinahe, wie wenn ihr Oel leuchtet und, obwohl dasselbe kein Feuer berührt hat, heller als Licht ist. Die dritte Eigentümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, dass die Seele kräftig ist . . . so dass die mitgeteilte Form für die edle Substanz eine wunderbare Form von äusserster Schönheit ist, und das ist der Engel, welchen der Prophet sieht." Man merkt, dass in diesen Ausführungen alle Punkte eines ausgesprochenen Mysterienprogramms berührt werden. Möglicherweise hat Avicenna diese Gedanken von Themistius übernommen, dem ja ähnliche Gedanken zugeschrieben werden (vergl. das bei Wetter a. a. O. bezw. Maas angeführte Zitat aus Stobaeos (Flor. IV, pag. 107 M). Für weitere Belege bei den arabischen Philosophen sei auf S. 98, Anm. 3 unseres Buches hingewiesen, ferner auf Horten, die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191 gest.) S. 38ff.: „Das erste Licht (der Nus), der erste Intellekt betrachtet das erste Licht und erkennt dadurch seinen Mangel, woraus sich in ihm eine Finsternis und Vielheit ergibt, die der Grund der geschöpflichen Vielheit wird. Die Gottheit teilt von ihrer Fülle durch Emanation und Offenbarwerden mit. Dieses ist das selbstlose Geben, das keinen Entgelt sucht. . . Jedes höhere Licht besitzt eine Uebermacht über das niedere. Jedes reine Licht (Geist) erkennt notwendig die übrigen reinen Lichter. . . Das erste Prinzip aller „Talisman" ist ein machtvolles Licht, der Herr jener Art, der in sich subsistiert . . . Der jedesmal niedriger stehende Geist ist aus einer direkten Ausstrahlung des Lichtes aus Gott und aus den Refraktionen der über ihm stehenden Geister d. h. Lichter gebildet. Je tiefer der Geist in den Seinsstufen steht, umsomehr refraktiertes Licht übergeordneter Geister trägt er in sich . . Ein besonderes Element des materiellen Feuers gibt es nicht. Das Feuer ist die heisse Luft, die der Sphäre am nächsten liegt. Die Substanzen zerfallen in Lichter und andere Dinge. Letztere sind die Körper, die entweder „ätherisch" oder elementar sind. Die „ätherischen" bedeuten Glück oder Unglück, während die beiden Leuchten Sonne und Mond, Abbilder des Intellektes (Nus) und der Weltseele sind . . ."

Was nun die Abhängigkeit der jüdischen Religionsphilosophie und Mystik von Philo betrifft, so wurde sie bereits von verschiedenen Forschern festgestellt. Zunächst hat Siegfried a. a. O. den Einfluss Philos auf die Kabbalah, auf Gabirol und Maimuni erwiesen; ebenso spricht auch Guttmann von philonischen Spuren bei Saadjah (Die Philosophie Saadjahs a. a. O. S. 94 ff.) und bei Gabirol (Die Philosophie Gabirols, S. 251, Anm. 1 und 254, Anm. 5). In gleichem Sinne äussert sich Schmiedl, Studien, S. 35 [τόπος τῶν ὅλων], 36, Anm. 2 [Die philon. Attributenlehre Gottes, der nur ὁ ὤν ist], Anm. 3 [Die philon. Hypostasen der Weisheit, der Güte und Gnade und vielleicht des Willens], 37 [Die Hypostase des göttl. Namens: ὄνομα τοῦ θεοῦ = λόγος] 38 [Identität der שכינה mit dem Logos], ebenso S. 39, 40 [שכינה = Bild = שר הפנים], 41 [שכינה = שכל הפועל = الروح القدم], 46 [Der philon. Logos gleich dem Gabirolschen Willen; beide Begriffe erscheinen bald in, bald neben Gott], 47 [Beziehung dieser Hypostasen zur Emanation], 75 [Engel = Intelligenzen], 76 [שכל הפועל = dem 10. Engel], 77 [שכל הפועל = dem Engel Gabriel], 78 [Engel sind feine, ätherische, unwahrnehmbare Stoffe], 81 [שכל הפועל = (für Gersonides) = מלאך = נביא = (für Ibn Esra) = שכל האדם auch ספר התורה], 103 [Der Gabirolsche „Wille" רצון = האמרה הפועלת = λόγος], 115, 152, 185 [Prophetie nach Juda Halewi = Ausstrahlung des göttlichen Lichts], [187 שכל הפועל = dem zehnten in der Serie der Engel], 192, 217 ff.; 227 ff. [für Levi ben Gerson ist der Garten Eden die Vereinigung mit dem שכל הפועל, 231 [Philo und Maimuni Allegoristen], 232, 243 ff., 246, 253 [bei Saadjah die Gleichung: Engel — feine ätherische Lichtmaterie — צורה ברואה = Herrlichkeit Gottes = שכינה = Gottesname = ätherische Lichtform für die prophetische Vision], 254 [bei Maimuni = geschaffenes Licht = geschaffene Stimme], 282 [Philo und die Elemente], 286 [für Maimuni Engel = Elemente], 308 [Gabirol und die Astrologie]. Vergleiche auch Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 169, Anm. 1, 227, 235, Anm. 2, 241, Anm. 3, S. 318, Anm. 1 [„Wie tief die Ansicht des Aphrodisiers (sc. Alex. Aphr. bei Trendelenburg zu Arist. de anima III, 412, pag. 486 Komment.) eingedrungen, ist aus רלב"ג zu

ersehen, der die Engelnamen מיכאל und גבריאל auf den שכל הפועל und ישכל הנקנה, jenen als Formengebenden, diesen als Empfangenden deutet"], 330, Anm. 1 [ברכה = πλήρωμα]; vergl. ferner Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 172 [„Philo beginnt seine Werke mit einer Betrachtung der Schöpfung; seine das Judentum mit platonischen Ideen verschmelzende Philosophie bietet in bezug auf die Natur des göttlichen Wesens Vergleichspunkte mit den in der jüngeren Kabbala heimischen Prinzipien über Emanation, Urlicht und Zahlenwesen dar"], 182; ferner Zunz, Synagogale Poesie, S. 144 ff., besonders S. 147, 157; vergleiche auch Kaufmann, Attributenlehre, S. 99, 151[1], 357, 504.

Aus all diesen Belegen tritt deutlich hervor, dass Angelogie, Dämonologie, Prophetie, Emanation, Remanation, Elementenlehre und Astrologie einen einheitlichen Gedankenzug markieren, dessen Quellpunkt bei Gabirol der Wille, bei den übrigen Philosophen der שכל הפועל = der aktive Intellekt bildet. Bedenkt man nun, dass nach Munks Interpretation auch der Gabirolsche Wille nur das ens a se, die causa sui, aber keine necessitas bedeuten soll (Mélanges p. 227, dazu Schmiedl a. a. O., S. 104), so wird man bald erkennen, dass einerseits der Gabirolsche Wille von dem aktiven Intellekte sehr wenig differiert (vergl. Siegfried z. St.), während andererseits die von Alexander von Aphrodisias vollzogene Hypostasierung des aristotelischen νοῦς ποιητικός sehr stark an die philonische Hypostasierung des λόγος erinnert. Ja, man möchte sagen, dass in dem Probleme des aktiven Intellekts die gleichen Antinomien auftreten, die sich bei dem Gabirolschen Willen und dem philonischen Logos geltend machen: Ist er in Gott oder neben Gott. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass auch der aktive Intellekt im innigsten Zusammenhange mit jenem Mythenkomplexe steht, der sich mit der Angelogie und Emanation aufs engste verwachsen zeigt. So gesellen sich den philonischen und neupythagoräischen Motiven noch peripatetische hinzu, wobei es freilich noch keineswegs erwiesen ist, dass Alexander von Philo nicht beeinflusst ist. Wenn aber die ganze arabisch-jüdische Scholastik mehr oder weniger eine Harmonisierung zwischen Aristoteles, Plato, dem Stoicismus, dem Neupythagoräismus und Neuplatonismus bedeutet, so wird sie umsoeher

einen Ausgleich zwischen Philo und Alexander vollzogen haben, als ja diese beiden Philosophen in der Hypostasierung einer intellektuellen Potenz Gedanken berührten, die sich in Bibel und Talmud, in Legende und Mystik schon längst ein Heimatsrecht erworben hatten. Dass übrigens auch die christlichen Kirchenväter, besonders Clemens und Origines in bezug auf die religiöse Verwertung des Logos die gleiche Gedankenrichtung wie Philo einschlugen, kann nach den Ergebnissen der Dogmengeschichte nicht mehr bezweifelt werden (vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 606 ff., 621 ff.: „Aus der vollkommenen Güte Gottes ergibt sich für Origines, dass Gott sich offenbart, d. h. mitteilt, aus der Unveränderlichkeit, dass er sich immer offenbart. Die ewige, d. h. anfangslose Mitteilung der Vollkommenheit an andere Wesen ist ein Postulat des Gottesbegriffs. Aber mit der ganzen Schar seiner philosophischen Gesinnungsgenossen nimmt Origines an, dass das Eine, indem es sich zum Vielen und für das Viele bestimmt, dies nicht anders könne als dadurch, dass es sich selbst mit Abstreifung der absoluten Apathie in wirkungsfähiger Gestalt noch einmal setzt, resp. ein adäquates Organon schafft – den Logos. Ueber diesen Logos hat Origines inhaltlich nicht wesentlich anders, daher auch ebenso widerspruchsvoll, gelehrt wie Philo; nur ist alles bei ihm schärfer bestimmt und die Hypostase des Logos (gegenüber den Monarchianern) deutlich präzisiert. Dennoch ist die persönliche Selbständigkeit des Logos noch keineswegs so scharf bestimmt, wie bei den späteren Arianern. Er ist noch immer das Bewusstsein Gottes, die geistige Wirksamkeit Gottes, daher die in Gott liegende Weltidee einerseits, und das aus dem Willen Gottes stammende Produkt der göttlichen Weisheit andererseits. Die wichtigsten Sätze sind folgende: Der in Christus erschienene Logos ist . . . das vollkommene Ebenbild Gottes. Er ist die Weisheit Gottes, die Abstrahlung seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit, das unsichtbare Abbild Gottes. . . . Hieraus folgt, dass er das Wesen Gottes, also des Vaters, mitbesitzt . . . Aber hervorgegangen wie der Wille aus dem Geist, ist er immer bei Gott gewesen . . . Er ist bereits die erste Stufe des Uebergangs von dem Einen zu dem Vielen, und als der Träger der Weltidee hat sein Wesen eine innere Be-

ziehung zu der Welt, die selbst anfangslos ist . . . Der Sohn steht mitten inne zwischen dem ungewordenen Einen und den gewordenen Vielen . . . Die Geisterwelt hat je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott eine verschiedene Materialität erhalten. Die obersten Geister, welche wesentlich im Guten beharrt haben, indes auch noch der Restitution bedürfen, leiten die Welt, sind Diener Gottes (ἄγγελοι) und haben ganz feine Körper in Kugelgestalt (Gestirne)". Dazu vergleiche S. 627: „Vater, Sohn und Geist bilden eine τρίας, der sich nichts vergleichen darf; an Würde und Ehre sind sie gleich und eine Substanz ist es, die sie besitzen . . . Aber wie die Einheit dieser drei im Sinne des Origines nur deshalb besteht, weil der Vater allein πηγὴ τῆς θεότητος und Prinzip der beiden anderen Hypostasen ist, so ist in Wahrheit die Trinität keine gleichartige, sondern auf Grund eines „feinen Emanationsbegriffs" eine in sich abgestufte . . . An dem h. Geiste haftete bereits stärker als an dem Logos der Begriff des Geschöpfs. Er ist in noch deutlicherer Weise als selbst der Sohn, der Uebergang zu der Zahl von Ideen und Geistern, die durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Sie bilden die nächste Stufe nach dem h. Geiste. Bei der Annahme solcher Wesen, die durch das philosophische System gefordert waren, hat sich Origines auf die biblische Engellehre berufen, das auch in der Kirche ausdrücklich anerkannt wurde . . . Die Welt der Geister stellt sich ihm als eine Reihe von geordneten, abgestuften Energien dar, als das kreatürlich Vernünftige"). Wir haben also hier ein an Philo orientiertes Emanationssystem vor uns, wie es sich geschlossener kaum denken lässt. Daher erscheint es uns auch als selbstverständlich, wenn die Spitze des Systems, die dogmatisch fixierte Einheit von Hypostasen — ganz im Sinne des philonisierten Manichäismus — als Mysterium[1]) gewertet wird (Harnack a. a. O. S. 627)

---

[1]) Vergleiche hierzu Reitzenstein a. a. O. S. 38 ff. [Gnosis als Wirkung des Mysteriums]. Siehe besonders S. 95, wo sich folgende Gleichung ergibt: μυστήριον — τελετή — γνῶσις — ὁ λόγος, dazu vergleiche S. 112, wo γνῶσις gleich πνεῦμα ist. Ferner Seite 119: „Das Bild für die γνῶσις ist immer das Licht und keine Wendung häufiger als τὸ τῆς γνώσεως φῶς. Daher wird φωτίζειν in den Hermetischen

— eine Charakteristik, die ceteris paribus auch bei Gabirol Verwendung findet (vergl. Guttmann a. a. O., S. 98 ff.). Hätte nun Origines jenen Hypothesen keinen durch geschichtliche Annahmen bedingten dogmatischen Charakter verliehen, so hätte er dem Philonismus, aber nicht dem Christentume zum Siege verholfen. Dass damit freilich der Idealismus noch nicht begründet war, ergibt sich schon aus der Ueberlegung, dass die philonische Idee an Aristoteles und nicht an Plato anknüpft. Immerhin fehlte es nicht an erfolgreichen Versuchen, jene dogmatischen Hüllen zu entfernen und eine Sublimierung vom theoretischen Standpunkte aus derartig ins Werk zu setzen, dass nichts anderes übrig blieb, „als der unwandelbare Geist, der geschaffene Geist und die Ethik“ (Harnack, S. 646): Es sind die Vertreter der arabisch-jüdischen Scholastik, denen das Verdienst um Aufnahme und philosophische Fortbildung des Philonismus

---

Schriften wie bei Paulus zunächst von der γνῶσις gesagt ... Bei Apulejus tritt, wie in der Mysterienschilderung natürlich ist, die metaphysische Bedeutung daneben hervor: das Schauen des Gottes, der ja seinem Wesen nach φῶς ist, macht zum φῶς, wie in anderen Mysterien der Eintritt des Gottes oder des πνεῦμα; auch das heisst φωτίζειν. Dazu S. 39: „Den zu Gott Erhobenen befreit nun schon im Isis-Mysterium des Apulejus die Göttin von der Macht des Sternenzwanges, der εἱμαρμένη, und wenigstens von ihren psychischen Einwirkungen befreit in dem Mysterium der Wiedergeburt die Transfiguration unseres Wesens.“ Hier sehen wir also deutlich, dass wie bei Gabirol durch das Mysterium der Gnosis die necessitas beseitigt wird. Dass aber all diese Gedanken bei Philo vertreten sind, kann man gleichfalls aus Reitzenstein, S. 37 und S. 144 ff. ersehen. Nur gehen diese Anschauungen nicht auf die hellenistische Theologie zurück, sondern auf den babyl. Astralmythos, der ja auch die Bibel durchzieht (vergl. Schiaparelli, L' Astronomia Nell' Antico Testamento, S. 58: Non infrequente è nell' Antico Testamento l'espressione tsebà hasschamajim, che i LXX traducono per δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ ..., ferner S. 73: „La parola asch od 'ajisch ... che in ebraico“ vuol dire fuoco ... u. v. a. St.). Zum Ganzen vergleiche auch Hippolyti Philosophoumenon (Diels, Dox. Graec. 24, 8 (573): οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ οὐδ' οἷον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἔναρθρος, ἀλλὰ ὁ τῆς γνώσεως δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφοῖς. τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὅ φασι λόγον [τὸν θεόν], dazu vergl. Philo, de op. mun. 8, 10 ff.

insofern zugesprochen werden muss, als sie sich nicht von jenen dogmatischen Schranken beirren liessen, die den Zugang zur ursprünglichen theoretischen Erkenntnis zu versperren drohten. Nur darf man nicht übersehen, dass auch der Weg vom ursprünglichen Philonismus nicht zum kritischen Idealismus Platos nnd Kants führt, sondern zum Panpsychismus Spinozas und Hegels. Auch von diesem Gesichtspunkte aus wird es begreiflich, dass Philo noch heute einen fremdartigen Einschlag im philosophischen Gewebe des religiösen Judentums bedeutet.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 1, Z. 1: Die Worte: „dieses Problem“ zeigen, dass die Titelüberschriften zum ursprünglichen Bestande der Handschriften gehören.

S. 1, Z. 2: Das Wort בונתנו blieb aus stilistischen Gründen unübersetzt.

S. 3, Z. 16: Nach O und Ps muss es heissen: entspricht noch mehr (רוב) dem Tatsächlichen.

S. 6, Z. 4: Nach O, Ps, Pm muss es heissen: Jedoch ist es meistens (רוב) bei den möglichen Dingen der Fall.

S. 6, Z. 5: So nach Pm, R, L lesen: ואולם רוב מה שתהיה בו הוא בעניינים האפשריים הנופלים באישי מין האדם מצד מה ישהם נופלים בו. ואולם אמרנו הנופלים באישי מין האדם לפי . . .

S. 8, Z. 17: Statt „Kenntnisse“ — „Mitteilungen“.

S. 9, Z. 19: Vergl. hierzu Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 22, 29 ff., 41 ff.

S. 10, Z. 5: Statt „Problem“ — „Aporie“.

S. 10, Z. 6: Statt „beweist“ — „bezeugt“.

S. 12, Z. 11: Zu diesem Beispiele vergl. Alex. von Aphrodisias, a. a. O. S. 23 ff., 30 ff., 77.

S. 12, Z. 11 v. u.: Nach Determination ist „und Emanation“ hinzuzufügen.

S. 17, Z. 3: es fehlt „alten“ vor Weisen.

S. 19, Z. 7: O allein liest: וימציא בו: verleiht er durch sie (sc. die Kategorie); mit Rücksicht auf das folgende מהמציא באדם „dem Menschen . . . zu vermitteln“ (Z. 18 v. o.), scheint die Lesart die richtige zu sein.

S. 19, Z. 9 v. u.: O und Ps lesen statt „zuweilen“ — „häufig“.

S. 36, Z. 1 v. u.: Statt „wollen“ muss es heissen „müssen“.

S. 41, Z. 10: Statt „geeignet“ heisst es besser „präpariert“.

S. 43, Z. 3 v. u.: Statt „gelten doch“ heisst es richtiger: „nur gelten“.

S. 47, Z. 7 der Anmerkung: Hier ist hinzuzufügen: vergl. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. I, S. 174 ff.

S. 49, Z. 10 v. u.: Vergl. hierzu Averroes, Metaphysik, übers. v. Horten, S. 198 und Anm. 1.

S. 50, Z. 1: Vor „möglich“ ist zu ergänzen: „auf dem Wege der Gnade und des Erbarmens“.

S. 50, Z. 5 v. u.: Statt „kann vollziehen“ heisst es besser „ist disponiert, zu vollziehen“.

S. 52, Z. 11: Statt „realisierenden“ muss es „realisierende“ heissen.

S. 58, Z. 2: Es müsste wörtlich heissen: „und deshalb, weil sein Sinn auf das Gleichnis gerichtet ist, geeignet ist, dass ihm . . .“

S. 67, Z. 13 v. u.: Statt „Wesen“ muss es genauer „Substanz“ heissen.

S. 68, Z. 1: Es fehlen die Worte: „Arten der“ zwischen „verschiedenen“ und „Mitteilungen“.

S. 69, Z. 4 v. u.: Nach „aus“ ist zu ergänzen: „unseren Ausführungen in“.

S. 69, Anm. 3: Zu ergänzen: Vergl. S. 73 und Anm. 2.

S. 76, Z. 1 v. u.: Das eingeklammerte sc. ist zu streichen.

S. 84, Z. 11 v. u.: Das Wort „einheitlich“ ist zu streichen.

S. 85, Z. 19: Statt der „Trabanten der Nichtregenten“ muss es heissen: „der nichtregierenden Trabanten“.

S. 87, Z. 7: Statt „deren Ansichten“ muss es heissen: die Ansichten „jener“.

S. 88, Z. 1: Statt „früheren Philosophen“ muss es heissen: „Der Früheren“.

S. 96, Z. 3: Vergl. Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 94, wo gleichfalls die Präscienz mit dem Unendlichkeitsproblem verknüpft wird.

S. 97, Z. 1 v. u.: So nach R, L, Ps: לא ימלט, O liest: לא ימנע

S. 105, Z. 11 v. u.: Statt بعلم muss es heissen: يعلم.

S. 106, Z. 3 v. u.: Statt: „Ebenso behaupten wir“ muss es heissen: „In diesem Sinne behaupten wir“.

S. 111, Anm. 1: Die Definition: Der Mensch „ist ein sich ernährender, fühlender, denkender Körper" erinnert an eine entsprechende Definition bei Alexander von Aphrodisias, de fato, ed. Orellius, S. 34: τὸ δὲ βουλευτικὸν εἶναι ζῶον τὸν ἄνθρωπον. Vergl. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, S. 54 (246): ܐܢܫܐ ܗܘ ܕܡܬܓܪ ܒܗ ܘܡܫܬܡܫ ܒܗ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ Vergl. auch S. 197.

S. 116, Z. 2 v. u.: Statt „Dreiundzwanzig" muss es „Zweiundzwanzig" heissen.

S. 117, Z. 12: Das Wort „realisierten" ist zu streichen.

S. 126, Z. 3 v. u.: Statt „angenommen werden kann" muss es heissen: angängig ist".

S. 127, Z. 2 v. u.: Nach „dessen" ist „(sc. göttlichen)" zu ergänzen.

S. 131, Z. 11 fehlt nach „herrscht": „Und das ist selbstverständlich".

— Z. 14 fehlt „offenbar" nach „bleibt".

— Z. 13 v. u.: Statt: „Es lässt sich erweisen" muss es heissen: „So ist erwiesen".

S. 131, Z. 1 u. 2: Statt: „als der erworbene Intellekt in uns" muss es heissen: „als die erworbenen Intellekte in uns".

S. 138, Z. 10 v. u.: Statt „Form" muss es „Weise" heissen.

S. 142, Z. 1: Statt „erwiesen ist" muss es heissen: „sich erweisen lässt".

S. 145, Z. 15: Nur O hat noch משגיח.

S. 146, Z. 4: Statt „nur darf man nicht übersehen, ‚dass . . . hinweisen" muss es genauer heissen: nur bedeuten die vielen Beziehungen eine absolut einfache Sache." Zur Sache siehe Kaufmann, Die Theologie des Bachja, S. 58 ff., bes. S. 61, Anm. 1.

S. 147, Z. 3: Genauer müsste es heissen: „die Maimonides über das Wissen Gottes aufgestellt hat, um die Argumente der Philosophen zu beseitigen".

S. 147, Z. 11: Statt „darf" — „muss".

S. 149, Anm. 1: Hier ist hinzuzufügen: Plato, Phileb. pag. 128 D, dazu Hatch, S. 131, 1; 134, 1; ferner Philo, de opif. mund. 7, 24, dazu Hatch, S. 137 u. Anm. 1 u. 2.

S. 153, Z. 3: Genauer müsste es heissen: „dass es von dem durch es bewirkten Einzelnen als solchem Kenntnis nimmt".

S. 155, Z. 4: Die Klammer mit dem sc. ist zu streichen; ausserdem muss es statt „erwiesen" — „erwähnten" heissen.

S. 169, Z. 5—4 v. u.; Statt ihre „übereinstimmende" — ihre „zustimmende" Meinung.

S. 179, Z. 8 v. u.: So nach R, L, Ps; bei O heisst es: שכאשר דמינו איתו חלק. Es muss also heissen: „Stellen wir uns vor, jener Teil wird in zwei Teile zerlegt".

S. 181, Z. 5 u. 6: Vergl. hierzu Levi ben Gerson, ספר מעשה חושב, ed. Lange, hebr. Text, S. 2: מיני המספר הם הזוג והנפרד, dazu Uebersetzung, S. 3: „Die Zahlen zerfallen in grade und ungrade."

S. 182, Z. 9: Nach O und Ps muss es heissen: zu „den Büchern" der Physik.

—, Z. 15: Zu ergänzen: „in bezug auf das Wissen und" vor „in bezug auf die Annahme".

—, Z. 9 u. 8 v. u.: „Klarlegungen" statt „Ausführungen".

S. 183, Z. 12: Nach „Unterschied" fehlen die Worte: „zwischen unserem und dem göttlichen Wissen".

S. 189, Z. 6 v. u: Statt „Thoraintentionen" — „Thoragrundlagen".

S. 198, Z. 7 fehlt „starke" vor Argumente.

—, Z. 2 v. u.: Die Klammer (ע 37) ist zu streichen.

S. 201, Z. 7: Text nach Ps, Pm, R und L.

S. 202, Z. 7 v. u.: „dessentwillen" statt „dessenwillen".

S. 204, Z. 16: Vergl. in bezug auf den Wert der Anlagen bei Aristoteles Zeller II, 2, S. 624.

S. 206, Anm. 1: Der Relativsatz: „der sich auch später Gersonides anschliesst" ist zu streichen.

S. 211, Z. 7: Nach „dies" fehlt: „aus seinen Worten" (O liest: מדבריו, Ps, Pm lesen: מדבריגו).

—, Z. 3: Nach „dies" ist „aus seinen Worten" hinzuzufügen.

S. 212, Z. 11 v. u. fehlt „möglichen" vor „Motiven".

S. 213, Z. 1 v. u.: Das eingeklammerte „(sc. der Materie)" ist zu streichen; statt „Materie" muss es „Glieder" heissen.

S. 216, Z. 16: Nach „können" ist zu ergänzen: „als er sie gemacht hat".

S. 221, Z. 1 v. u: Vor „Formen" fehlt „existierenden".

—, Anm. 2: Zu ergänzen: Vergleiche Schmiedl, Studien, S. 28.

S. 222, Z. 9: Nach „auch" fehlt „offenbar".

S. 223, Z. 14: Lies: „Handelt es sich" statt „handelt es".

S. 224, Z. 8 u. 9 v. u.: Möglicherweise wäre zu übersetzen: „Solange sie niemand daran hindert" (vergl. Alfarabi, Prinzipien a. a. O., S. 28, Dal. II, 38a, Z. 7 v. o., Guide II, 139, Anm. 1).

S. 226, Z. 4: Statt „Sicherheben" — „Sichüberheben".

—, Z. 7: Nach „seiten" fehlt „der Ordnungen".

—, Z. 11: Statt „realisiert . . . Unheil" — „realisieren . . . bestimmte Unglücksfälle", ebenso Z. 14.

S. 227, Z. 9: „Tüchtige" Philosophen statt „wahre".

S. 228, Z. 5: Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 34, Anm. 2, S. 330, Anm. 1. Danach nimmt eine Stelle in Beresch. rabb. c. 12 auf den Streit der Elemente Bezug: למה אין כתיב בישני כי טוב שבו נבראה מחלוקת, ferner Beresch. rabb. c. 11 אמרה שבת לפני הקב״ה, רבש״ע לכל נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג. Dazu vergl. auch die bei Schmiedl, a. a. O., S. 330, Anm. 1 zitierten Worte aus Nachmani „Derascha", S. 12: כבר פירש רבינו מאיר ז״ל בתשובה כי השכלים מהם שוכנים בשמים והם מלאכים, ויש מהם שוכני האויר והם הנקראים שדים, ומהם השוכנים בארץ והם הנקראים רוחות. Vergl. auch S. 329: „Anders Mose ben Nachman, der eine förmlich detaillierte Dämonenlehre aufstellte. Sowie in der sichtbaren Natur, sagt er, alles aus den vier Elementen zusammengesetzt ist, so gebe es in der unsichtbaren Natur Gebilde aus zwei Elementen, Feuer und Wasser, zusammengesetzt, deren Körper daher ätherisch und den Sinnen nicht wahrnehmbar ist . . . So bekämpfte Abraham Schalom . . . den „Ketzer" Albalag, der unter Dämonen oder Schedim bloss die von den Sphären ausgehenden Kräfte — in der Schrift גפ׳לים — verstehen wollte." Vergl. auch Sachs, Relig. Poesie . . ., S. 329, Anm. 1.

S. 231, Z. 4: Statt „dennoch nicht" lies „dennoch schlecht".

S. 232, Z. 8: Lies „zugeben" statt „annehmen".

S. 233, Z. Z. 11 v. u.: Vergl. hierzu S. 283, Anm. 1: „in häufiger Wiederholung".
—, Z. 4 v. u.: Lies statt: „und dass sie niemand" — „und dass er sie nicht".
S. 234, Z. 6 v. u.: Vor „Erwähnten" fehlt „von uns".
S. 235, Z. 5: Nach „Individuen" fehlt „von seiten der individuellen Natur". — Z. 9 fehlt „mehr" nach „mit".
—, Z. 12: Lies „mehr" statt „eher".
S. 239, Z. 1: Lies „werden" statt „wird".
S. 240, Z. 4: Lies „dieses . . . es" statt „dieser . . . er".
S. 241, Z. 6: „Unglücksfällen" statt „Unglücksfälle".
S. 244. Vergl. hierzu Schmiedl, Studien, S. 299ff., 303, Anm. 3.
S. 257, Z. 7: Lies „Konstitutionen" statt „Strukturen".
S. 259, Z. 2: Lies statt „der" — „einer jeden" (Komposition).
S. 260. Z. 10: Statt „aus den Himmelskörpern" lies „aus den Ordnungen der Himmelskörper".
S. 267, Z. 7: Lies: „Und es ist erwiesen" statt „es wird . . . erwiesen".
S. 268, Z. 10: Ueber die mystische Bedeutung des קשר-Begriffes s. Sachs a. a. O., S. 228, Anm. 2.
S. 270, Z. 1 u. 2: Statt „aus jener Behauptung" lies „aus der Behauptung jener".
S. 271, Z. 7 u. 8: Lies „abschneiden" statt „abhauen".
—, Z. 18: Lies „die er überwältigte" statt „deren Bewältigung ihm zugedacht war".
S. 272, Z. 12 v. u.: Lies „weshalb auch viele Leute" statt „weshalb sie . . ."
S. 274, Z. 12: Vor „Ordnung" ist „richtigen" zu ergänzen.
S. 275, Z. 4: Lies „richtiger" statt „guter".
S. 280, Z. 14: Lies; „Nachdem wir nun all die Zweifel gelöst haben" statt „Nachdem nun all die Zweifel gelöst sind".
S. 282, Z. 3 v. u.: Vor „dieser" fehlt „eben".
S. 285, Z. 10 v. u: Vor „seinen" fehlt „all".
S. 286, Z. 5: Lies „vergilt" statt „vergibt".
S. 310, Z. 7 v. u.: Statt „Sexet." — „Sext."
S. 312, Z. 3 v. o.: Statt begründet. — begründet."
S. 319, Z. 9 v. u.: Statt „verlieh" — „gewährte".
S. 323, Z. 11 u. a. St.: Statt „Origines" — „Origenes".

Personenregister.

A. Aus dem Texte.

Amos 187.
Aristoteles 3, 8, 69, 88, 90, 91, 98, 107, 111, 148, 152, 170, 172, 178, 182, 192, 198, 219, 220, 223, 225, 227, 235, 245, 268, 269.
Asch'ariten 193.
Averroes 10, 26, 44, 172, 178, 182, 220.
Avicenna 142, 143.

Bileam 188.

Daniel 39, 185.
David 46.

Epikur 193.
Esra (Ibn) 190.
Ezechiel 28, 288.

Galen 24, 28, 30.

Hiob 166, 199, 205, 211, 212, 213, 214, 217, 230, 231, 232, 233, 267, 280, 282, 286.
Hosea 233, 234, 280, 281.

Jerobeam 46.
Jeremjah 48, 49, 151, 265, 285, 287.
Jesajah 27, 32, 219, 233, 281, 285.
Joel 187, 188.
Jonah 39.
Joschijahu 46.
Joseph 39, 58.

Maimonides 28, 90, 105, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 132, 136, 138, 147, 155, 182, 183, 189.
Maleachi 188.
Mose 48, 61, 62, 84, 145, 188, 221, 233, 266, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 288.
Mut'aziliten 193.

Plato 15.

Zohr (Ibn) (Avenzoar) 24.

B. Aus den Noten.

Abu Masar 43.
Acher 324.
Ahron ben Elia 52, 53, 130, 211.
Akiba 211.
Albo 123.
Albohazen (Haly filii Abenzagel) 80.
Alexander v. Aphrodisias 198, 207, 208, 269, 332, 333, 337, 338, 339.
Alfarâbi 18, 21, 29, 42, 45, 53, 54, 56, 57, 60, 62, 89, 91, 94, 95, 102, 106, 124, 130, 145, 146, 147, 167, 192, 201, 211, 214, 225, 243, 253, 269, 329, 341.
Ambrosius 323.
Anaxagoras 227, 228, 254, 255.
Anaximander 225, 228, 254.
Anaximenes 254, 255.
Anz 79.
Apelt 78, 80, 317.
Apelt (Mathilda) 310.
Apion 317.
Apulejus 325.
Aristoteles 1, 3, 4, 6, 18, 19, 21, 25, 26, 29, 36, 43, 50, 60, 68, 69, 83, 88, 92, 102, 107, 111, 117, 119, 129, 133, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 186, 192, 196, 199, 202, 203, 207, 208, 213, 222, 224, 225, 227, 234, 250, 251, 254, 255, 256,

268, 269, 302, 307, 308, 327, 332, 335, 340.
H. v. Arnim 215, 255, 311.
Asch'ariten 101, 195, 196.
Avenzoar (ibn Zohr) 24, 25.
Averroes 1, 3, 4, 10, 11, 14, 17, 24, 25, 26, 36, 37, 40, 42, 44, 45, 51, 53, 54, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 73, 89, 91, 93, 95, 99, 101, 102, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 124, 127, 130, 131, 134, 137, 138, 140, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 163, 164, 165, 172, 174, 186, 192, 196, 199, 206, 207, 208, 210, 211, 229, 240, 241, 243, 245, 252, 253, 260, 269, 277, 302. 338.
Avicenna 4, 29, 30, 33, 36, 37, 42, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 89, 93, 95, 102, 106, 111, 124, 129, 130, 131, 133, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 167, 181, 192, 199, 201, 210, 211, 213, 214, 238, 241, 251, 252, 253, 329, 330.
Bacher 211.
Bachja 241, 243, 253, 327, 339.
Ibn Bâddscha 153, 277.
Bardenhewer 322.
Barhebraeus 324.
Barnabas 323.
Barth 203, 206, 217, 221, 259.
Basileides 329.
Al-Batlajûsi 148.

Bäumker 243.
Baumstark 339.
Bergmann 231.
Blau 79.
T. de Boer 89.
Boll 14, 37, 43, 81.
Bonhöffer 212, 228, 230, 243, 251 255, 256, 277.
Bouché-Leclercq 14, 41, 78.
Bousset 34, 38, 59, 79.
Brandis 149, 192, 196, 202, 215, 217, 255, 309, 322.
Brandt 59, 325.
Bruns 269.
Buber 221.
Burckhardt 30, 81.

Cassel 57, 257.
Cassirer 2.
Censorinus 41.
Chrysipp 217, 232, 276, 319.
Chwolsohn 82.
Clemens Alexandrinus 309, 323, 333.
Cohen 5, 8, 125, 127, 142, 158, 180, 228, 229, 233, 251, 267.
Cohn 59, 255, 257, 310, 325.
Cumont 14, 38, 202, 311, 315, 325, 326.
Cureton 55.

Dähne 308.
Daniel 39.
Darmsteter 308, 316.
Daud 30, 34, 56, 57. 59, 61, 65, 66, 113, 129, 138, 148, 165, 185, 211, 233, 234, 243, 253, 257, 275, 292.
Demokrit 101, 203.
Deuterojesajah 312.
Dibelius 257.
Diehl 322.
Diels 203, 217, 225, 227, 228, 253, 254, 255, 314, 335.
Dieterici 2, 19, 21, 29, 41, 42, 47, 54, 72, 81, 94, 113, 148, 243, 325, 327.
Dieterich 311, 318.
Diodor 78.
Diogenes von Apollonia 255.
Dyroff 43.

Elsenhans 75, 153.
Empedokles 225, 227.
Ephodi 54.
Ephraem 322, 323, 329.
Epiktet 212, 243, 255, 277.
Epikur 195, 196, 255.
Ersch u. Gruber 28.
Ibn Esra 43, 47, 190, 331.
Eusebius 323.
Ezechiel 231.

Falkera 89, 91, 106, 142, 243.
Firmicus 80, 81.
Freudenthal 153, 324, 325.
Fried 57, 240.
Friedlaender 48.
Frisch 14.

Gabirol 59, 79, 243, 253, 254, 258, 331, 332, 334, 335.
Galen 28, 29, 218, 232, 257.
Gazzâli 123.
Gehrich 38.
Gerson ben Salomon 61, 213, 218, 238, 240.
Gesenius 231.
Ginzel 338.
Goldziher 326.
Görland 92. 102, 111, 168, 169, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 213.
Grossberg 29.

Guttmann 34, 56, 57, 59, 61, 89, 129, 138, 148, 211, 233, 234, 243, 254, 257, 331, 335.

Haarbrücker 33, 42, 55, 81, 196, 238, 256, 329.
Häbler 78, 81.
Juda Halewy 30, 56, 57, 59, 123, 238, 243, 253, 257, 331.
Harnack 222, 321, 323, 326, 333, 334, 335.
Hartmann 228.
Hastings 326.
Hatch 221, 222, 339.
Ibn Hazm 88.
Hegel 336.
Heinisch 323.
Heinze 222, 228, 255, 256.
Henoch 80.
Heraklit 217, 225, 254.
Hercz 253.
Hieronymus 323.
Hiob 6, 195, 282.
Hippolyt 335.
Hippokrates 29.
Hirschfeld 253, 257.
Horovitz 30, 57, 61, 218, 253, 254, 256, 257, 258, 260.
Horten 3, 4, 33, 64, 88, 89, 93, 95, 106, 110, 111, 117, 118, 129, 130, 140, 143, 144, 200, 201, 269, 329, 330, 338.

Ideler 14.
Israeli 57, 168, 240.

Jamblichus 309, 316, 322.
Ben Jehuda 48, 284.
Jeremjah 231, 286.
Jesajah 313.
Joel 3, 4, 28, 56, 80, 106, 127, 129, 131, 133, 140, 142, 192, 318, 324.
Josephus 210, 211.
Justin 323.

Kolonymus 43.
Kant 127, 140, 156, 158, 186, 273, 336.
Kaufmann 28, 30, 51, 54, 56, 57, 59, 61, 69, 79, 89, 103, 123, 129, 133, 138, 139, 148, 213, 242, 243, 332, 339.
Kautzsch 285, 294.
Kellermann 6, 11, 23, 37, 116, 117, 119, 121, 123, 125, 147, 149, 152, 205, 286.
Keppler 1, 2, 14, 17.
Kessler 324, 329.
Al-Kindi 42.
Kinkel 218, 225, 228, 254, 255.
v. Kirchmann 15, 152.
Kleanthes 225.
Kohen 2.
Kohut 324.
Kreskas 269.
J. Kroll 257, 259.
W. Kroll 39, 83, 257, 318.
Kugler 47.
Kühn 218.

Landauer 30, 56, 123, 253.
Lange 340.
Leclerc 25.
Leibniz 158.
Levy, Isaak 29.
Lipps 180, 181.
Lucrez 196.
Lueken 80.

Maas 330.
Mag'riti 77.
Maimonides (Maimuni) 1, 2, 4, 16, 28, 29, 30, 35, 37, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 71, 80, 102, 103, 106, 108, 109, 117, 121, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 183, 186, 188, 190, 193, 195, 196, 198, 210, 215, 238, 241, 243, 251, 253, 267, 268, 269, 270, 273, 276, 284, 288, 292, 295, 298, 299, 300, 302, 303, 331.
Mose 52, 53, 54.
Müller 42, 51, 65, 95, 252.
Munk 2, 16, 17, 18, 28, 30, 53, 54, 56, 57, 61, 89, 96, 103, 129, 130, 139, 140, 144, 190, 192, 195, 196, 198, 243, 251, 253, 257, 267, 268, 269, 270, 276, 277, 284, 297, 298, 299, 332, 341.
Mutakallimun 164, 190.
Mut'aziliten 101, 195, 196, 220, 270, 276, 329.

Nachmanides 190, 341.
Narboni 143.
Natorp 26, 180.
Al-Nazzam 258.
Nöldeke 326.
Norden 311, 318, 321.
Numenios 321.

Orellius 337, 338, 339.
Origines 309, 323, 333, 335.

Paulus 335.

Peter v. Abano (Petrus Aponensis) 80.
Pfaff 1, 2, 13, 14, 41.
Philo 59, 203, 206, 221, 254, 255, 256, 257. 307, 308, 309, 311, 314, 315, 316. 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324. 325, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339.
Plato 2, 17, 26, 36, 101, 125, 126, 133, 152, 158, 218, 222, 228, 307, 308, 315, 316, 332, 335, 336, 339.
Philipowski 146.
Plotin 102, 202, 203, 254, 309, 315, 321, 322.
Plutarch 309, 311, 316, 317, 318.
Pococke 138, 196.
Poimandres 59, 257.
Porphyr 322, 328.
Poseidonios 37, 255, 309, 311, 312, 317, 319.
Prantl 18, 129, 148, 149, 169, 170, 173, 181, 224, 225, 228.
Preuschen 221.
Proklos 322.
Pruckner 80.
Pseudo-Maimonides 30.
Ptolemaeus 2, 13, 14, 37 43, 47.

Raschi 284.
Râzi 88.
Reitzenstein 59, 78, 79, 257, 311, 325, 334, 335.
Rippner 318.
Rolfes 98, 111, 141, 142.
Rosenstein 253.

Saadjah 29, 59, 123, 220, 253, 254, 256. 325, 331.
Sabâer 33.
Sachs 30, 59, 79, 331, 341, 342.
Ibn Saddik 30, 57, 61, 253, 257, 259, 283.
Schahrastâni 30, 33. 42, 56, 79, 81, 89, 107, 137, 138, 196, 211, 238, 241, 256, 329.
Scheyer 57, 195. 196, 198, 251, 253, 267, 297, 299.
Schiaparellî 335.
Schmekel 215, 222, 224, 228, 230, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 276, 277, 310.
Schmiedl 17, 29, 43, 57, 59, 79, 124, 127, 254, 269, 331, 332, 341ff.
Schmölders 198, 220, 253.
Schreiner 88, 211, 220, 256, 276.
Schürer 210, 211.
Seneca 231, 259.
Sesemann 228.
Ibn Shahin 39.
Siebeck 21.
Siegfried 313, 322, 323, 324, 331, 332
Simon 102, 117.
Ibn Sirin 39.
Spinoza 336.
Stave 316.
Stein 319.
Steinschneider 2, 14, 16, 18, 21, 24, 25, 28, 29, 39, 42, 43, 45, 47, 73, 77, 81, 140, 142, 148, 161, 253, 283.
Stobaeos 330.
Suhrawardi 330.
Synesios 320.
Szâbier 33, 79, 82.

Tatianus 329.
Themistius 133, 149, 199, 330.
Theodor 221.
Theodoret 323.
Theopompos 316.
Thomas von Aquin 89, 200.
Tibbon 190, 296.
Tusi 88.

Ueberweg-Heinze 192, 196, 321.
Uhlemann 13, 14, 41, 47, 78, 81, 82, 83.
Usener 251, 329.

Valentin 323.
Virchow 25.

Weber 14.
Weil 30, 57, 190.
Wellhausen 325.
Wellmann 317.
Wendland 34, 38, 255, 310, 323, 325.
Wetter 257, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 320, 321, 322, 324, 325, 330.
v. Wilamowitz-Moellendorf 311, 320, 322.
Windelband 11, 148/49.
Wolff 4, 61, 284.
Wundt 30, 31, 75, 153.
Wüstenfeld 25, 29.

Yahuda 242.

Zeller 149, 215, 224, 225, 230, 232, 235, 250, 251, 254, 255, 256, 257, 260. 276, 277, 302, 309, 311, 314, 316, 317, 321, 340.
Zenker 35.
Zeno 255.
Zunz 28, 30, 140, 332.

Berichtigungen zum ersten Bande.

S. 5, Z. 1/2: Statt „zeitraubende Mühen“ besser „zeitraubende Störungen“.

—, Z. 7: Zu Phys. (II, 1) ist noch (II, 3) hinzuzufügen.

S. 6, Z. 8: Statt עוד ישנו (R, L, Ps) liest O עד ישנו; mit dieser Lesart ist jedoch noch weniger als mit der ersten anzufangen. Statt „würde . . . erschlossen werden“ muss es heissen: „Ist aber . . . erschlossen worden“. Bei Pm fehlt עוד ישנו, sodass der zweite Satz unmittelbar beginnt: אבל זה המבוקש.

S. 9, Anm. 4: Steinschneider identifiziert (nach Aufzeichnungen aus seinen Vorlesungen) סנה mit dem arab. وجه (syr. ܦܢܝܬܐ-Richtung); vergl. Gesenius-Buhl, 13. Aufl., S. 660 ff., dagegen setzt Ibn Tibbon סנה für das arab. اعتقاد = article de foi; dogme (Belot) (vergl. Dal. 37 b, al. 6 v. o. u. v. a. St.).

S. 14, Z. 6: Statt „das Dreifache dem Vierfachen“ muss es heissen: „das Dreieck dem Quadrate“.

S. 14, Z. 7 v. u: Statt „Mischung zur Gesundung überreicht“ lies „Charakter der Gesundheit zugeeignet“.

S. 15, Z. 11/14: תכונה wurde in freier Weise mit „Manier“ übersetzt; eigentlich müsste es „Konstitution“, „Eigenschaft“ heissen.

S. 28, Z. 6, S. 66 Z, 5 v. u.: Statt „feststeht“ muss es heissen: „sich vermuten lässt“.

S. 29, Z. 18 und S. 41, Z. 22 muss es statt „περὶ κόσμου“ — „περὶ οὐρανοῦ“ heissen.

S. 31, Z. 1: Statt „wenn die beiden Ansichten in allen ihren möglichen einander kontradizierenden Teilen in den Bereich unserer Untersuchung fallen“ muss es genauer heissen:

„Wenn sich die beiden Ansichten mit allen einander widersprechenden Fällen decken, die in dieser Untersuchung auftreten können".

S. 33, Z. 9 v. u.: Statt „bis sich die Natur . . . Generelles" muss es heissen: „bis sich die Natur zu jener Anlage hin entwickelt, welche die Dinge gänzlich ohne Vermischung mit der Hyle und dem Träger jener Anlage perzipiert, also jener Anlage, welche der hylische Intellekt heisst". Bei Ps heisst es nicht עם ההיולי והנושא, sondern עם ההיולי הנושא — eine Lesart, die einleuchtend ist.

S. 37, Z. 13: Statt: „ein Akzidens . . . erstreckt sich" muss es vielleicht heissen: „nur akzidentell; aus diesem Grunde nimmt er die Figur, an welcher sich die von ihm begriffene Farbe befindet, indirekt wahr, denn bei ihr (sc. der Figur) hört die Farbe auf und ist nicht (mehr) vorhanden (sc. das weisse Feld wird als Figur innerhalb der Farbenfläche wahrgenommen." Vergl. indes Klemm, Gesch. d. Psych., S. 292.

S. 46, Z. 4: Statt: „Durch eine . . . gewonnen wird" muss es heissen: „als eine durch den Intellekt definierte Instanz erkannt wird". Vergl. jedoch Steinschneider, Alfarâbi, S. 58 (erschlossen wird).

S. 49, Z. 8 v. u.: Statt: „jeder Mensch spricht" muss es heissen: „jeder Mensch denkt".

S. 67, Z. 3 v. o.: Statt: „ihre Meinung für richtig halten" könnte es vielleicht heissen: „weil wir von ihnen keine Abhandlung in dieser Untersuchung sahen" — obgleich es sich kaum denken lässt, dass die Ausführungen der Früheren über den aktiven Intellekt dem Gersonides entgangen sein sollten; auch das להם ist störend.

S. 68, Z. 6: Die Lesart von R lautet: וזה כי הפעל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל אחד האלהים אם לא היה קצתם מישרת לקצת כמו . . .

L liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפועל אחד — האלהים . . .

O liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל האחד האלהים . . .

Ps liest: וזה כי הפועל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפעל אחד ולזה האלהים. . .

Pm liest: וזה כי פועל האחד במה שהוא אחד אי אפשר שיהיה בעצמות כי אם מפועל אחד האלהים אם לא היה קצתם משרת לקצת . . .

Von diesen Lesarten scheiden zunächst O und Pm als unbrauchbar aus, wenn man nicht das אחר bei Pm als Fehler des Abschreibers ansehen will; bleiben also noch R, L und Ps. Nach Ps wäre zu übersetzen: „Denn das eine Agens kann in seiner Eigenschaft als eines substantiell nur zu einem Aktus gehören, nämlich zu Gott"; da diese Uebersetzung aber sinnlos wäre, so muss man annehmen, dass wahrscheinlich an Stelle des ersten הפועל — הפעל gestanden hat, an Stelle des letzten הפעל — הפועל. Dann erhielte man folgende Uebersetzung: „Denn der eine Aktus kann in seiner Einheit substantialiter nur zu einem Agens gehören, nämlich zu Gott". Der Sinn wäre, dass der eine aktive Intellekt als der eine Aktus nach seiner Substanz nur zu einem Agens gehört, nämlich zu Gott. Dass jedoch auch diese Uebersetzung keine richtige sein kann, ergibt sich aus der Ueberlegung, dass das thema probandum nicht die Einheit der Gottheit, sondern die des aktiven Intellekts bildet, man müsste denn weiter schliessen: Aber aus dem göttlichen Agens kann nur ein Aktus hervorgehen. Demnach wäre das ולזה vor האלהים zu streichen, und wir erhielten dann folgenden Text: „Denn der eine Aktus kann in seiner Einheit substantiell nur zu einem Agens gehören — bei Gott, es müsste denn . . ." d. h. also der eine hylische Intellekt kann als einheitlicher Aktus nur das Werk des einen aktiven Intellekts sein. Nur bliebe auch hier das emphatische האלהים unerklärlich. Wir hatten in unserem Buche der Lesart von Ps Rechnung getragen, ohne jede Konjekturalkritik, sind jedoch der Meinung, dass die auf Konjekturalkritik beruhende Ps-Lesart die richtigere ist.

S. 87, Z. 8: Der Uebersetzung: „Ueberhaupt geht der Zweckverleiher dem Zwecke vorauf", liegt die korrupte Lesart von R, L zugrunde: ובכלל הנה אשר יתן תכלית אשר לפני תכלית. Dagegen lesen O, Ps, Pm richtig: הנה אשר יתן התכלית יתן מה שלפני התכלית. Danach muss übersetzt werden: „Ueberhaupt setzt

der Zweckverleiher auch dasjenige, was dem Zwecke voraufgeht". Ein grosser Unterschied ergibt sich kaum.

S. 88, Z. 3: Statt „einen einzigen Aktus" muss es heissen: „ein einziges Agens".

S. 90, Z. 2 v. u.; Statt „den Grund der Farbe" muss es heissen: „den Geschmack der Farbe".

S. 92, Z. 4 v. u.: Statt „und das Wissen selbst bleibt konstant" muss es heissen: „der substantiell ausserhalb des Intellekts bestehen bleibt".

S. 100, Z. 2 v. o.: Statt „und wer unter den Spezialisten . . . kennt" muss es genauer heissen: „Und es gehört zu den Spezifikationen dessen, der eine Gattung vollständig kennt, dass er auch die Attribute des Trägers kennt".

S. 102, Z. 5 v. u.: Statt „soweit es sich um ihr Begreifen handelt" muss es genauer heissen: „soweit er (sc. der byl. Intellekt) auf die Perzeption von ihnen angewiesen ist".

—, Z. 1 v. u.: Statt „in welchem sich die Erkenntnis realisiert" muss es heissen: „dem die Erkenntnis gilt".

S. 104. Z. 3 v. u.: Statt „profane Philosophie" muss es heissen: „Philosophie über den Staat."

S. 107, Z. 2 v. u.: האם בכאן דבר ימנע הראותם או בעת הנערות עם היותם בו בפועל.

O liest: האם בכאן דבר ימנע הראותם בו בעת הנערות עם היותם בו בפועל כמו שהיה רואה אפלטון.

Ps liest: האם בכאן דבר ימנע הראותם בו בעת הנערות הגה אם יונח הענין כן

Pm liest: האם בכאן דבר מונע הראותם בעת הנערות עם היותם בו בפועל כמו וגו'.

Demnach muss es heissen: Gibt es denn etwas, das ihr Sichtbarwerden in ihm zur Zeit der Geburt verhindert, zumal sie doch in ihm in actu vorhanden sind?"

S. 115, Z. 16: Statt „desselben Einen" muss es heissen: „dasselbe Eine".

S. 122, Z. 1: Der Uebersetzung liegt der Text von O und Ps zugrunde, der folgendermassen lautet: כשנחקור בהם נמצא שמציאותם בנושאם הרטו אליו והוא שמציאותם ההיולאני הוא זולת מציאותם המושכל. Demnach muss übersetzt werden: „Wenn wir sie untersuchen, so finden wir, dass ihre Existenz, in einem spezifischen Träger, also ihre hylische Existenz, eine

andere als ihre intelligibele ist." Der Sinn ist freilich der gleiche.

S. 126, Z. 5 v. u.: Statt „bildet" muss es heissen: „zu bilden pflegt".

S. 127, Z. 7 v. u.: Nach „in ihr" ist zu ergänzen: „Begreifen", sodass der Satz lautet: „als in ihr Begreifen, Begreifendes, Begreifbares miteinander identisch sind".

S. 132, Z. 2 v. u: Statt „des hylischen Intellekts" muss es „des aktiven Intellekts" heissen.

S. 139, Z. 1/2 v. u: „Statt „redende Lebewesen" lies „denkende Lebewesen".

S. 140, Z. 14: Das Wort „Definitionen", das alle Hdschr. haben, gibt keinen Sinn. Es muss offenbar כוללים statt גדרים stehen.

S. 141, Z. 3: Eigentlich müsste es heissen: „Letzte Art", aber der logische Sinn kann in diesem Zusammenhange nur auf die „letzte Spezies" hinweisen.

S. 146, Z. 3: Statt „sonst müssten wir beispielsweise sagen: Der Mensch ist ein lügnerisches Lebewesen" muss es heissen: „Sonst wäre beispielsweise unser Satz: Der Mensch ist ein Lebewesen — falsch". Dass der logische Effekt beider Uebersetzungen der gleiche ist, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden.

S. 146, Z. 16: Das Wörtchen „zuletzt" ist zu streichen.

—, Z. 22 v. u.: Statt „Kollektivcharakter" ist „Umfang" zu lesen (vgl. Bd. I, S. 304).

S. 147, Z. 13 v. u.: Der Uebersetzung liegt der Text von R, L zugrunde; dagegen lesen O, Ps, Pm כללים statt כלים, weshalb übersetzt werden muss: „Denn die Menschen unterscheiden sich nicht durch bestimmte Kategorien derartig von einander".

S. 148, Z. 16: Statt „mit dem Subjekte" muss es nach O, Ps, Pm „mit dem Prädikate" heissen.

S. 151, Z. 3 v. u.: Statt „von den Individuen" muss es heissen: „von allen Individuen".

S. 155, Z. 12: Statt „so kann . . . werden" muss es heissen: „so würde sich nach ihnen ergeben, dass sich das dem hylischen Intellekte realisierende Intelligibele (auch) bei seiner Perzeption durch den aktiven Intellekt hylisch wird".

S. 159, Z. 16: Statt „im allgemeinen . . . weder generell noch speziell“ muss es heissen: „Ueberhaupt ergibt sich aus dieser Annahme, dass es von einem Unmöglichen der Möglichkeit nach (sc. physisch) auch kein Intelligibeles von seiten seiner Möglichkeit gibt“.

S. 160, Z. 16 v. u.: Statt „Ueberhaupt . . . gewinnen“ muss es heissen: „Ueberhaupt könnten wir dann auch von einem Unmöglichen der Möglichkeit nach kein Intelligibeles von seiten seiner Möglichkeit gewinnen“.

Universität Potsdam
Universitäts-
bibliothek
Inventarnr.
08029312

Universitätsbibliothek Potsdam
08938049