

KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 399.

מאמר

אלכסנדר אלאפרודסי בשכל

העתקת אצחק בן חנין

מלשון ערבי העתיקו ללשון עברי ר' שמואל בר' יהודה.

על פי כ"י הוצאתיו לאור זה פעם ראשונה

אני

אהרון גינס.



ברלין, תרמ"ו.

בדפוס של צבי חירש אימצקאווסקי.

מאמר אלכסנדר.

ואחר אלו הכחות כח אחר¹⁾ חוץ מהם מכחות הנפש הוא הדברי כמו שאמרנו לפנינו, וזה הכה גם כן בעל הכרה, ובו ייוחד האדם מבין שאר בעלי חיים²⁾ ויהיה יותר³⁾ נכבד שבבעל חיים ויותר שלם שבנו. ובוזה הכה גם כן יקרא מדבר. והכה הזה מכחות הנפש גם כן שני מינים מפני שהדברים גם כן אשר אותם תכוין הנפש בכח הזה והפעל הזה מתחלפים, וזה שכפי התחלף הדברים בטבעיהם יהיה אשר יכשר גם כן מחלקי הנפש בטבעו⁴⁾ לזה זולת אשר יכשר לאחר, אחר שהיתה הידיעה בשניהם אמנם תהיה בהתדמות⁵⁾ בשניהם, כמו שהתכאר במה שירויץ עליו הענין בהושים גם כן. ואשר יתחלפו בו הדברים הנושאים לכח המדבר קצתם מקצת שקצתם נעשים מתהוים אפשריים שיהיו⁶⁾ בתאר כך ואפשר שלא יהיו בתאר כך וקצתם נצחיים הכרחיים, ושקצתם מהושב וקצתם ידוע [fol. 38b]. ולכן⁷⁾ הגה כחות הנפש⁸⁾ הדבריים גם כן קצתם מחשביים וקצתם מדעיים, וכל אחד משני הכחות האלה יקרא שכל⁹⁾ אלא¹⁰⁾ שאחד משניהם מחשבי מעשי והוא אשר יהיה התחלת המעשה, כאשר עשה מה ששפט בו הרצון והתשוקה; והאחר מדעיי עיוני, וזה שאנו אמנם נבקש קצת הדברים כדי שנעשם ונבקש קצתם כדי שנדעם.

1) in P. אחר.

2) in B. הבעל חיים.

3) in p. היותר.

4) fehlt in B.

5) in B. בהדמות.

6) in P. שהיו.

7) in P. וכן.

8) fehlt in p.

9) in p. שכלי.

10) fehlt in B.



והארם לא יהיה לו¹) זה הקנין מאז מתחלת התהוותו, אבל מה שיהיה לו²) מאז מתחלת התהוותו הוא הכח וההכנה והתאמות לקבול זה הקנין, ואמנם יקבל הקנין באחרונה. וזה גם כן הוראה מבוארת תכלית הבאור על שזה הכח לא יקבלו תועלת הנמצאות בו במציאותם אבל בטוב עינים. וזה שמה שהיה יקובל בו³) תועלת במציאות, הנה אותו בלתי נפרד ממה שהוא נמצא בו כמו הכח הזן ומכח החוש המשוש. ומה שהיה אמנם יקובל בו תועלת⁴) בטוב הענין הנה אמנם יוסיף ויתחדש במה שכבר נשלם, וזה שבוה התאר יהיה על ההאמתה מקבל לטוב הענין, לפי שההכשר והגוי אמנם יהיו בתמים.

ואשר יתחדש בנו⁵) אחר השלמות אולם תחלה הנה השכל המעשי המחשבי, לפי שהפעולות גם כן אשר יפעלם זה השכל יותר מועילות לנו, ואנחנו להם יותר הזקי הכור⁶) ואולם באחרונה הנה השכל המדעי העיוני.

ואולם השכל אשר בכח, והוא אשר יתהווה והוא לנו, הנה הוא גם כן שני מינים, אחד אחד מקבל לאחד אחד מאותם שני השכלים. וזה השכל יקרא שכל היולאני ובראוי נקרא בוה; וזה שכל מקבל דבר הנה הוא היולי לדבר ההוא⁷) ואולם השכל אשר יתחדש בנו בלמידה וההרגל⁸) והמנהג הנה הוא צורה לאותו השכל ושלמות לו. והשכל הטבעי היולאני נמצא באשר לא ישלמו יחד. ואמנם זה החלוקה ביניהם בו מדרך שקצת בני אדם יותר מוטבע בו וקצת בני אדם יותר מרוחק. ובאותו השכל נאמר שהאנשים יחד בעלי שכל.

ואולם השכל הנקנה המתחדש בנו קהל האנשים באחרונה אשר הוא צורה, הנה לפי שהוא קנין ושלמות לשכל הטבעי, הנה אינו נמצא בנו כלנו, אבל באשר כבר יצאו והתלמדו כמו הענין בחכמות [fol. 39 a] וזה שאנו יחד מוטבעים על קבולם אלא שאין אנו יחד כבר קבלנום, לפי שהוא אין קבלתנו להם אמנם תהיה בטבע, וזה שלא ירוץ הענין בחכמות ובשכל אשר בפעל כמו שירויץ הענין בהליכה.

1) fehlt in B.

2) fehlt in P.

3) B. u. P. steht בו nach תועלת.

4) fehlt in B.

5) in p. לנו.

6) P. als Randbemerkung הרגל.

7) in p. הוא.

8) in P. והרגל.

וזה שבהליכה כמו שהבח על ההליכה נמצא בנו בטבע, והוא לנו מאז נולד: כן פעל ההליכה יוסיף ויתחדש בנו¹⁾ בטבע כשצמחנו והשלמנו, ואולם בחכמה והשכל הנה הבחנת בטבע ואין הקנינים והפעולות בטבע. ולכן לא נאמר שזה השכל הוא לבני אדם יחד. אבל אמנם נתאר המעולים מהאנשים²⁾ בלעדי זולתם בשנאמר שלהם שכל, ואם היה כבר יקרכו מזה השכל גם כן בחלק האנשים יחד מה שלא היה בם פגע בהקפת דבר מה³⁾ וכללותו ויריעת דברים על דרך ההרכבה, כי הטבע עצמו ימשיכם אל⁴⁾ זה. והשכל הזה הוא השכל אשר יקרא על ההאמתה הכולל המשוטף, ואולם יתרון היציאה בזה השכל הנה אמנם יהיה כפי מה שתארנו.

והשכל המעשי הוא יועין. וזה שהדברים אשר יעשו למה שהיו יסבול שיעשו על אופן כך⁵⁾ ושלא יעשו על אופן כך הצטרך בם אל הנהגה עד יבחר היותר טוב משני הענינים⁶⁾. ואולם השכל העיוני הנה למה שהיה מה שידעהו⁷⁾ דברים נצחיים קיימים על תאר אחד מתמיד הנה דרכו החכמה לא ההנהגה והעצה.

והשכל אשר בכח, אשר יקרא ההולאני⁸⁾ הנה כל אחד משני מינו נמצא בנו כמו שאמרתי מאז תחלת מה שנולד.

ואולם שני השכלים אשר בפעל אשר הם שני קנינים הנה הם נקנה אותם באחרונה בהרגל על הלמידה וזה יהיה בבחינת החלקיות, אולם בשכל המעשי הנה⁹⁾ בבחינת המעשים, ואולם בשכל העיוני הנה בבחינת הדברים המעויין בם. וזה שהאדם יולד ולו חושים¹⁰⁾ וכשהשתמש¹¹⁾ בם ידמו לו הדברים, וזה שהוא לא יסור יראה וישמע וישתמש שאר חושיו, ויעמדו בנפשו¹²⁾ מהחושים¹³⁾ האלו רשמים,

1) in p. dittographiert.

2) שבאנשים.

3) fehlt in B.

4) in P. על.

5) fehlt in B.

6) in P. ענינים.

7) in B. שירמחו.

8) in p. היולאני.

9) in B. folgt hier.

10) in B. und P. החושים.

11) in P. ובהשתמש.

12) in B. בנפש.

13) in B. מהמוחשים.

והוא תחלה בעיינו אלו הרשמים ירגיל השמירה עוד, מאחר זה תתחדש בו מזאת השמירה ומתמידות הפעל בהושיו בדברים המוחשים עליה מה מהדבר (הוה¹) החלקי אל הדבר הוה הכללי [fol. 39 b] בבחינה והבחירה. וזה שהחוש כשהשיג הלבן הוה והלבן הוה², הנה³) לקח מזה שהגוון הוה לבן, וכן בכל אחד משאר המוחשות, והכללות הוה וההשגה לענין הכללי אשר נפל בהדמות המוחשות החלקיות הוא ציור שכלי. וזה שהקבוץ בין הדברים המתדמים אמנם הוא מפעל השכל. וכמו שהחוש אשר יהיה בפעל אמנם יהיה בהפשטת⁴) הצורות⁵) המוחשות עד יקחם ריקם⁶) מההיולי, כן גם כן הציור השכלי אמנם הוא הפשטת הצורות עד⁷) יקחם ריקות מההיולי. ואמנם ההבדל בינו ובין השגת החוש, בשהחוש ואם היה לא יקבל הצורות המוחשות קבול היולי הנה השגתו אותם⁸) אמנם תהיה על שהם בהיולי. וזה שהמוחשות המשוטפות אחר שהיתה השגתם תקבין השגת המוחשות המיוחדות הנה הם יעידו על שהחוש אמנם ישיגם על שהם בהיולי, כי הראות אחר שהיה אצל השיגו הגוון כבר ירגיש עמו הגודל והתמונה והתנועה והמנוחה הנה כבר יעיד על שהגוון מונח בדבר. ואולם השכל הנה לקחו הצורות לא יהיה על דרך ההיולי ולא על שהם בהיולי ועם היולי. וענין אמרנו לקיחת הצורות⁹) על דרך ההיולי שישוּב הלוקח היולי ללקוח. וזה דבר כבר אנו רואים אותו ברשמים אשר יהיו בזולת הנפש. כי הדברים אשר יקבלו הרשם קבול פשוט על השלוח ישוּבו היולי לאותם הרשמים. וזה שהדבר אשר יחומם כששב הם שב הוא היולי לרשם ההוא, ואין זה ענין¹⁰) החוש ולא ענין השכל. וזה שההרגשה ואם היה אמנם תהיה ברשמים מה ומרשמי הגשם אלא שההרגשה עצמה אינה הפעלות אבל הכרה. הנה השכל לא יקח הצורות על שהוא היולי להם¹¹) ולא על שאותם¹²) הצורות עם היולי, כמו שירויץ הענין בצורות אשר יושגו

¹) in B. und P. folgt hier חרמונו אלו

²) in p. fehlt hier הזה.

³) in B. הוא.

⁴) in B. בהתפשטות.

⁵) in B. und P. צורות.

⁶) in P. ריקות.

⁷) in B. עוד.

⁸) fehlt in P.

⁹) in B. הצורה.

¹⁰) fehlt in B.

¹¹) in B. und P. folgt hier יהיה.

¹²) in p. שאותן.

בחוש, אבל הוא יקחם עצמם ולבדם בהפרידו להם ובררו אותם מכל¹⁾ מה שיקרה להם מההיולי ויעיין בס. וזה שבציורו הלכן לא יציירוהו על שהוא עם תמונה או עם גודל. והסבה בזה שהוא לא יצטרך בהשנת²⁾ המושכלות אל³⁾ שיקבץ אליהם כלל כלי גשמי, אבל מסתפק בעצמו לעצמו⁴⁾ בדיעת מה שישכילהו. ולכן היה החוש ואם היה אינו השתנות הנה הוא [fol. 40 a] יחשב שהוא אמנם יהיה במין מההשתנות. ואולם השכל הנה לא ירוץ זה המירוץ.

ולמה שהיה כבר מחויב⁵⁾ שיהיה מה שהיה מדרכו לקחת צורות מה לא יהיה לו בטבעו אשר ייחדוהו דבר מהצורות ההם, וזה שהראות הצורות אשר ייחדוהו בו יעיקוהו מלקיחת הצורות הזרות ממנו, כי אנו כבר בארנו שזה ענין החושים גם כן: הנה כבר יחויב גם כן שיהיה השכל ההיולאני הנושא אינו דבר מהדברים אשר יוכל על שישכילם; אבל השכל ישכיל הדברים הנמצאים כלם, אחר שהיו הדברים הנמצאים מהם מה שהם מושכלים ומהם מה שהם מוחשים, והיה השכל ישם מה שהיה מהדברים מוחש מושכל בהפרידו אותם מההיולי ויעיין במהיותם, הנה השכל ההיולאני אינו דבר מהדברים הנמצאים בפעל אבל הוא בכח מוכן לדברים כלם. וזה שהוא ואם⁶⁾ היה קודם שישכיל הנה אינו דבר בפעל, אבל⁷⁾ כשהשכיל שב המושכל⁸⁾, אחר שהיה הציור השכלי אמנם יהיה לשכל בשתעצם בו הצורה המושכלת⁹⁾. הנה השכל ההיולאני אם כן אמנם הוא הכנה מה לקבול הצורות דומה לזה נקוב בו, אבל הוא בתאר הפקד הלוח הכתיבה יותר דומה לא בלוח עצמו, וזה שפני הלוח אשר יכתב בו עצמו הוא¹⁰⁾ על תאר דבר מהדברים הנמצאים, וזה בשנפש ובעל הנפש הם יותר ראויים בשהיו במדרגת פני הלוח. ואולם ענין הלוח בהפקד הכתיבה הנה הוא אשר ידמה השכל, והענין הזה אין ציור לשכל ממנו דבר זולת ההכנה לנפילת הכתיבה בו. וכמו שפני הלוח כבר יתפעל כשכתב בו, ובו ההכנה לנפילת

1) in B. und P. ומכל.

2) in B. und p. בהשנה.

3) in B. אלא.

4) P. hat als Variante: בנפשו לנפשו.

5) in B. und P. יחויב.

6) in p. אם.

7) in B. und P. folgt hier.

8) p. hat hier noch שקדם כמו שכתב.

9) in P. המושכלת.

10) in P. הנה.

הכתיבה בו, ואולם ההכנה עצמה הנה היא בשלא תתפעל דבר כששבה
בו אל הפעל, וזה שהנה אין היא דבר נושא: כן השכל לא יתפעל
דבר אחר שאינו¹⁾ דבר מהדברים הנמצאים בפעל. ולכן במהויב אמרו
אנשים בנפש שהיא²⁾ משכן הצורות, ואשר הניעם לומר זה מה
שהתנשאו עליו מכה השכל הנה יעתיקו מה שמצאוהו ליותר נכבד מה
שלנפש אל הנפש בעינה. ואמנם יתכן שיהיה משכן לצורות³⁾ לא
בפעל, וזה שכבר התבאר מענינו שהוא בטבעו אין [fol. 40b] לו
צורה כלל, אבל לפי שהוא יכול על שיקחם הנה הוא לזה הצד משכן
להם ככה. הנה זה ענין השכל ההיולאני. —

ואולם השכל אשר יאמר בדרך הקנין הנה הוא צורת⁴⁾ זה וכחו
ושלמותו, וזה הקנין אמנם יתחדש בו מאחזותו⁵⁾ על הענין הכללי
ומכחו על הפרדת הצורה מההיולי, ושני הענינים האלו מצד מהצדדים
נאות אחר משניהם לחברו. וזה שאשר יפשיט צורת דבר מה בלעדיו
ההיולי הנה כבר הניע לו הענין המשותף הכללי, כי אשר יפשיט צורת
האדם בלעדיו מה שיקרה לה מההיולי⁶⁾ הנה כבר הניע לו האדם
המשותף. וזה שהתחלפות בין אישי האנשים אמנם יהיה מפני ההיולי,
ואם לא הנה צורותם אשר הם במ אנשים אין הלוף במ כלל. ואשר
יגיע [לן] הענין המשותף המתחדש מהאישים עד יעמידהו בנפשו, הנה
הוא גם כן כבר הפשיט הצורה בלעדיו ההיולי, כי הצורה היא הדבר
המשותף הנאות באישים. והקנין הזה יתחדש בשכל מתחיל בעליה
מתמידות השכל במוחשות עד יקנה מהם דבר במדרגת הראות, יעיין בו
אל הענין הכללי, ויקרא הענין הזה בתחלת הענין⁷⁾ תבונה וחכמה,
וכשהרבה וקבל פנים ונסתעף והשתמש עד יתחזק על שיעשה מעשהו
מזולת שישען על הענינים החושיים נקרא אז שכל, וזה שהוא כשהיה
קנינו בתמידות הפעולות, קנין יוכל⁸⁾ יתחזק בו והוא נפרד בעצמו על
שיפעל פעולתו, הנה אז ישוב בגבול השכל אשר יאמר על דרך הקנין,
הוא בתאר הזה דומה היודע הממוצע במה שבין היודע אשר יאמר

1) in B. und P. שהיה אינו.

2) in B. שהוא.

3) in B. הצורות.

4) in B. צורת.

5) in B. u. p. מאחזותו.

6) in P. מהיולי.

7) in B. folgt.

8) fehlt in B.

שהוא יודע בכה ובין היודע אשר יעשה במעשהו וקצורו מזה אשר יעשה במעשהו בהגעת יתרונו על היודע בכה. —

וכאשר יופעל זה הקנין יחודש השכל אשר בפעל אצל הכרת החכמות בצד מן הצדדים והגעתם קצתם מקצת, וכבר היו קודם זה מקובצות מתערבות נחות. והראיה גם כן על שהשכל לא יתפעל מהמושכלות על משל הפעלות¹⁾ החוש, אבל החוש יטה ענינו מהמוחשות מפני²⁾ שהשגתו³⁾ להם אמנם תהיה בעבודת הגשמים והשכל לא יתפעל מהמושכלות: שהחוש כשפגש בפעולתו המוחשות החזקות [fol. 41a] לא יוכל אצל נטותו מהם על השגת מה שהוא יותר חלוש מהם, לפי שהוא ישאר בו אחר הפרדו מהמוחשות החזקות שארית מן רשם אותם בו קיים, ואולם השכל הזה אנו נמצאהו כשגטה מהמושכלות החזקות לא תהיה הבנתו למושכלות החלושות למטה מהבנתו לאותם, אבל יותר חזקה, וזה שהוא כשקדם ויצא באותם שב בפעולותיו אשר ייחרהו⁴⁾ יותר עובר. —

ואם היה השכל בפעל אינו דבר זולת הצורה המושכלת, כמו שהתבאר גם כן בחוש, הנה השכל אשר בקנין והוא המשער על שיפעל בעצמו ושיקה צורות המושכלות לברם הוא משער גם כן על שישכיל עצמותו, וזה שהוא הנה⁵⁾ כבר יהיה הצורה המושכלת, אחר שהיה אשר ישכיל הנה הוא ישכיל עצמותו. וזה כי הדבר אשר ישכילו המושכיל⁶⁾ הנה המושכיל כשהשכילו ישוב הדבר ההוא, וכשהשכיל הנה הוא⁷⁾ יהיה תחלת ישכיל בעצמותו הצורה המושכלת עוד בדרך המקרה ישכיל עצמותו לפי שהוא יקרה לו כשהשכיל שישוב הדבר ההוא אשר ישכילו, ומקודם שישכיל המושכיל⁸⁾ בפעל, הנה אשר ישכיל ואשר יושכל יהיו אמנם יובנו בהקש אחר⁹⁾ משניהם אל האחר ויהיו מקבילים הקבלה מה שהיא נכנסת¹⁰⁾ בשער המצטרף, עד

¹⁾ in B. הפעולות.

²⁾ fehlt in B.

³⁾ in p. שהגעתי.

⁴⁾ in B. u. P. ייחרהו.

⁵⁾ in B. הוא.

⁶⁾ in P. השכל (Randglosse).

⁷⁾ fehlt in P.

⁸⁾ in P. השכל (Randglosse).

⁹⁾ in B. u. P. מאחר.

¹⁰⁾ in P. שהוא נכנס (Randglosse).

כשנפל הפעל שבו דבר אחר ובוטל מה שהיה בין שניהם מהריחוק. וזה שלא יתכן שידבק לשניהם או גדר המצטרף. ולכן הנה השכל אשר בפעל אחר שהיה ישוב הוא והמושכל דבר אחר הנה במחויב יאמר שהוא ישכיל עצמותו, הנה השכל אשר בפעל ישכיל עצמותו, וזה שהוא הוא ישוב הדבר ההוא אשר ישכילהו, כי הוא אמנם ישכיל הצורות בלעדי ההיולי. וזה שהוא אמנם ישכיל מהות הדבר לא לדבר כמו שקדם מהאמר. ולא יאמר בחוש גם כן¹⁾ על המשל הזה שהוא ירגיש עצמותו ואם היה החוש גם כן²⁾ אמנם יקה צורות המוחשות. וזה שהחוש אמנם ירגיש³⁾ מה שירגישוהו על שהוא בהיולי, כי החוש אמנם ירגיש הדבר הזה הרמזו אליו, ולא ישוב החוש הוא והמוחש דבר אחר. וזה שהוא אין לקחו הצורות על שהוא ישוב היולי להם אחר שהיו הצורות גם כן ההיולאניות מוחשות, אבל הכרת החוש על צד והכרת השכל על צד זולתו. כי בכמו הדברים האלו ובכלל בדברים המורכבים מהיולי וצורה הדבר עצמו הרמזו אליו [fol. 41 b] זולת מהותו. וזה שהוא אין הנחשת הוא מהות הנחשת, כי הנחשת הוא המתקבץ משני הענינים, ואין מהות הנחשת גם כן אמנם הוא מפני שני הענינים אבל מפני הצורה והענין אשר בחולו בהיולי הנושא שמו נחשת. ולמה שהיה במוחשות זה החלוקה הנה החוש הוא המכיר כל⁴⁾ המקובץ משני הענינים. וזה שהוא כבר ישיג הצורה על שהיא בהיולי. ולכן היה כל מוחש הנה הוא איש רמזו אליו, וזה שהמתקבץ משני הענינים הוא בתאר הזה. ואולם השכל הנה הוא אשר יראה הצורה והענין אשר בו יתה⁵⁾ הדבר הוא מה הוא. ולכן היתה השגתו אין אמנם היא הרמזו אליו אבל לתאר, ואין השגתו לחלקי אבל לבללי. וזה שבענין אשר⁶⁾ יהיו כל הדברים המסכימים במין מסכימים במין, והוא אחד בעינו, הנה אותו יראה השכל. ואולם הדברים אשר הם הרמזו אליו דבר⁷⁾ ומהותו הרמזו אליו דבר⁸⁾ (זולתו⁹⁾ הנה¹⁰⁾ הכח באלו¹¹⁾ אשר בו יודע הרמזו

1) folgende Worte bis כן einschliessend fehlen in B.

2) fehlt in p.

3) folgende Worte bis ירגיש einschliessend fehlen in B.

4) fehlt in B. u. P.

5) fehlt in B. u. P.

6) fehlt in B. u. P.

7) fehlt in B.

8) fehlt in B.

9) in B. זולת.

10) fehlt in B.

11) fehlt in B.

אליו זולת הכה אשר בו יודע מהות הרמזו אליו. וזה שהכה ההוא הוא החוש וזה הוא¹⁾ השכל. ואולם הדברים אשר הם הרמזו אליו ומהותו הרמזו אליו דבר אחד בעינינו, וזה יהיה בצורות אשר הן ריקות מההיולי, הנה אשר יראה זה²⁾ אמנם הוא השכל לבדו, כי הוא אין דבר ממה שהוא בתאר הזה מוחש גם כן, וזה שכל מוחש הנה הוא מתערב עם ההיולי מורכב.

הנה מהיותו³⁾ הדברים המורכבים וצורתם⁴⁾ השכל ישימם מושכלות לו בהפרידו אותם מהדברים אשר עמם יהיה מציאותם. ואם⁵⁾ היו⁶⁾ ככאן צורות מה קיימות בעצמן ריקות מההיולי⁷⁾ והרבר הנושא, הנה אלו לבדם הם על ההאמתה מושכלים בטבעם אשר ייחדם לא בשם⁸⁾ יקנו זה מפני עזר אשר ישכילם. ומה שהיה בנפש טבעו מושכל הנה הוא מושכל בפעל, וזה שהמושכל בכה אמנם הוא מה שהיה מתערב עם ההיולי, אבל המושכל בפעל הנה המושכל ואשר ישכיל יהיו בו אחד בעינינו, הנה הצורה אם כן אשר לא יתערב בה ההיולי הוא השכל⁹⁾ באמת ובפעל, ואשר ישכיל זה אמנם ישכיל שכל, ואין אמנם ישכילוהו על שהוא שכל יתחדש כמו הענין בצורות המתערבות עם ההיולי, אבל על שהוא [fol. 42 a] שכל נמצא ואם לא ישכילוהו זה, ואחר שהיה השכל אשר ישכיל הנה הוא בעת מה שישכיל ישוב הדבר ההוא אשר ישכילוהו, הנה השכל אשר בנו והוא השכל אשר בקנין כשהשכיל הצורות אשר לא יתערב בהם ההיולי שב אז ואותם דבר אחד, כי הענין אשר הם עליו בנוף עמידתם אשר ייחדם ואם לא יושכלו והם גם כן פשוטות אותו יהיה ענינם בדבר גם כן אשר ישכילם. ולכן הנה¹⁰⁾ השכל אשר ישכילם יהיה בעת מה שישכילם והוא דבר אחד. כבר שב באלו המושכל ואשר ישכיל שכל ויהיו אז דבר אחד בעינינו. ואולם כאשר הוא השכיל קצת הצורות המתערבות עם ההיולי והיה לקחו אמנם הוא דבר מה משותף להיולי הנה לא ישוב אז גם כן

¹⁾ in B. והו

²⁾ in B. (am Rande) אלו

³⁾ in P. מהיות.

⁴⁾ in p. וצורותיהם.

⁵⁾ in P. (am Rande) . . ואחר ש . .

⁶⁾ in P. היה.

⁷⁾ in p. מן ההיולי.

⁸⁾ in P. בשם.

⁹⁾ in P. u. p. שכל.

¹⁰⁾ fehlt in B.

הוא והמושכל¹⁾ דבר אחר מכל הצדדים, וזה שהדבר אשר ישכילתו או אמנם יהיה מציאותו בהיולי, אלא שהוא הוא יקחהו על שהוא נבדל מההיולי, ולכן הנה²⁾ הצורה אשר תרוץ זה המירוץ³⁾ אמנם תשוב היא גם כן שכל כשהושכלה, ואולם כאשר⁴⁾ היתה הויץ משהושכל לא היה⁵⁾ כך, וזה שהשכל אמנם הוא צורות מה ריקות מההיולי, וזאת הצורה אמנם מציאותה בהיולי.

ולמה שהיו כל הדברים אשר⁶⁾ היותם ועמידתם בטבע ממה שלו היולי מה הנה במ דבר מה הוא היולי בסוג ההוא הלכות ואותו הוא הדבר אשר כל מה שבאותו הסוג בכח, ודבר מה פועל ואותו⁷⁾ הוא מה שבו⁸⁾ יתחדשו בהיולי אותם הדברים אשר מדרך ההיולי לקבלם, כמו שאנו רואים זה⁹⁾ בדברים אשר יתחדשו באומנות, וזה שהאומנות היא¹⁰⁾ סבה לחדוש הצורה בהיולי: הנה כבר אנו רואים שהוא מחויב בהכרח שיהיו בשכל שני המינים האלו, וכשהיה בכאן שכל מה היולאני הנה כבר יחויב שימצא גם כן שכל פועל יהיה הוא סבת הקנין לשכל ההיולאני, ויחויב שיהיה זה הוא הצורה המושכלת על ההאמתה והקדימה כשהיה¹¹⁾ כך ריק מההיולי, וזה שבכל הדברים הדבר אשר הוא בענין מה על הקדימה וההאמתה הוא הסבה בשיהיה שאר מה שלו הענין ההוא בענין ההוא. כי הדבר אשר הוא על הקדימה נראה והוא האור הוא הסבה בששאר הדברים¹²⁾ הנראים [fol. 42 b] נראים. וכן גם כן הדבר אשר הוא¹³⁾ על הקדימה והראשיות טוב הוא הסבה בששאר הדברים המיוחסים אל הטוב ייחסו אל הטוב. וזה ששאר מה שיוחס אל הטוב אמנם נכיר ונשפוט עליו בטוב בהלוכו לצד זה ובקבלתו¹⁴⁾ רשמו.

1) in p. המושכל.

2) fehlt in p.

3) B. hat hier: הזה המירוץ; p. זה המירוץ הזה, während P. nur המירוץ.

4) in B. u. P. folgt hier: היא.

5) in P. (am Rande) היתה.

6) fehlt in B.

7) in B. אותו.

8) fehlt in p.

9) in B. u. P. folgt hier: יהיה.

10) in P. הוא.

11) in B. u. P. יהיה.

12) in P. dittographiert.

13) fehlt in P.

14) in p. בקבלה, in B. וקבלתו.

הנה מה שהיה¹⁾ גם כן הוא²⁾ בפרט בנוף מרוצתו הטבעית מושכל במחויב הוא הסבה בשיושכלו שאר הדברים המושכלים. ואשר הוא בזה התאר השכל הפועל, כי הוא אלו לא היה דבר מהדברים מושכל בטבעו לא היה בשאר הדברים דבר יושכל כפי מה שאמרנו לפני. וזה שכל הענינים אשר קצתם בענין מה על ההאמתה והדרך הראשון וקצתם כאותו על הדרך השני, אולם מפני מה שהוא בענין ההוא על הדרך הראשון יהיה השני בענין ההוא. ואחר שהיה השכל אשר³⁾ בזה התאר הוא העלה הראשונה והיה הוא הסבה במציאות שאר הדברים הנמצאים כלם והתחלה להם, הנה הוא בעינו מפני זה גם כן הוא הסבה הפועלת לשהיו הדברים המושכלים כלם מושכלים. והשכל הזה נבדל בלתי מקבל הרשם ולא מעורב בדבר זולתו והדברים⁴⁾ כלם נמצאים לו מפני שהוא נקי מהיולי. וזה שהוא בואת הסבה שב נפרד קיים בנפשו⁵⁾, אחר שהיו הצורות המעורבות⁶⁾ בהיולי אין מהם צורה נבדלת אלא במאמר לבד. וזה שהפרדה מהיולי הוא הפסדה. והוא גם כן בלתי מקבל הרשם, וזה שהמקבל הרשם⁷⁾ מכל דבר אמנם הוא ההיולי והדבר הנושא⁸⁾. ולמה שהיה בלתי מקבל הרשם ובלתי מתערב בדבר מהיולי היה גם כן בלתי מקבל ההפסד הנה הוא צורה נמצאת בפעל נקיה מהכח והיולי. וזה תאר העלה הראשונה כפי מה שבאר ארסטו והוא השכל על ההאמתה. וזה שהשכל על ההאמתה הוא הצורה אשר לא יתערב בה היולי. ולכן שב השכל הזה גם כן יותר נכבד מהשכל אשר בנו ההיולאני, לפי שבכל הדברים הפועל יותר נכבד מהפעול, והערום מהיולי יותר נכבד מהמעורב בהיולי, אלא שהשכל אשר ישכיל כאשר הוא השכילו שב [fol. 43 a] הוא אותו על אופן מהפנים⁹⁾, אחר שהיה הציור השכלי אמנם הוא לקיחת הצורה המושכלת והחמשך¹⁰⁾ לה והקש באותה¹¹⁾ הידיעה כאשר פעלה, כי

1) in P. שיהיה

2) fehlt in B.

3) in P. u. B. folgt הוא.

4) in B. ושהדברים.

5) in P. (am Rande) בעצמו.

6) in P. המתערבות

7) in P. הרשם.

8) in B. folgt hier: הוא היולי הוא אמנם

9) in P. מהאופנים.

10) in P. (am Rande) והתדבק.

11) in P. (am Rande) בזה.

הידוע בה יהיה בכל עת ידיעה בפעל. ואולם המושכל בצורות ההיולאניות כמו שאמרנו הנה הוא בעת מה תהיה הצורה הזאת לא תושכל לא (יהיה דבר¹) ממנה שכל, לפי שהיא אמנם תהיה מושכלת בעת מה שתושכל. וזה שהדברים הכוללים הכלליים הנה מציאותם אמנם הוא בחלקיות ובדברים המתערבים בהיולי, אלא שהם כשהושכלו² ערומים מההיולי שבו כוללים כלליים ואז יהיו שכל אצל מה שיושכלו, ומה שלא יושכלו הנה אינם דבר, ולכן שבו כשנפרדו מהשכל אשר ישכילם נפסדים, אחר שהיה מציאותם אמנם יהיה בשיושכלו. הנה זה השכל אם כן עצמו נפסד רצוני בחכמות האלו. ואולם הדברים אשר הם המושכל הוא בטבעו בתאר אשר יהיה עליו כאשר הושכל וכשהיה כן היה בלתי מקבל ההפסד, הנה הוא בדברים האלו ואם נפרד ממי שישכיל נשאר על ענינו בלתי נפסד. הנה השכל אם כן³ אשר היה ישכיל זה הוא אשר לא יפסד, לא השכל הנושא ההיולאני, כי השכל ההיולאני יפסד בהפסד הנפש אשר הוא כה מכחותיה וכשנפסד השכל הזה יפסד בהפסדו קנינו וכחו ושלמותו⁴ ואולם השכל אשר היה ישכיל המושכל ההוא הנה לפי שהוא⁵ ישוב הוא ואותו דבר אחד אחר⁶ שהיה היולאני השכלי לאחד אחד מהדברים המושכלים אמנם יהיה בהמשכו⁷ הנה הוא ישוב כשהשכילו על כמו תאר המושכל ההוא וזה הוא השכל אשר נקנהו ויתחדש בנו ונשכילתו על שהוא בעצמו שכל. וזה שאנו כבר⁸ נקנה גם כן שאר החכמות אבל אנו לא נקנה אותם על שהם בעצמם שכל אבל אמנם ישובו שכל בעת מה שיושכלו. ואולם זה הנה אנו נקנהו על שהוא בעצמו גם כן שכל, כי הענין הזה לבדו מבין שאר הענינים המושכלים הוא בעצמו שכל ואם לא יושכל וטבעו טבע לא יקבל ההפסד, והשכל אשר ישכילתו בנו לא יפסד, אמנם הוא השכל הזה אשר הוא בנו נפרד ובלתי מקבל ההפסד אשר יקראהו ארסטו השכל הנקנה המתחדש בנו [fol. 43 b] מהוין, לא הכה אשר בנפש אשר בנו ולא הקנין אשר בו⁹ או ככה ישכיל השכל שאר הדברים

1) in P. u. B. בדבר

2) in B. כשהושב לו.

3) in B. u. p. גם כן.

4) in P. ושלמות.

5) in B. שהוא לפי שהנה.

6) fehlt in B.

7) in P. (am Rande) כהרבקו.

8) fehlt in P.

9) in B. בה.

וישכיל גם כן זה השכל, ולא החכמה גם כן מדרך שהיא חכמה בלתי נפסדת אבל המושכל בתאר ההוא.

ואחר שהיה השכל אשר יהיה בפעל אמנם יהיה בלקיחת הצורות המושכלות בלעדי ההיולי ודמיוניהם¹⁾, והיה גם כן החוש בפעל אמנם יהיה בלקיחת הצורות המוחשות ודמיוניהם כפי מה שהתבאר: הנה מחויב שתהיה הנפש על אופן מהפנים הדברים כלם, אחר שהיו הדברים הנמצאים כלם שני חלקים אם מוחשים ואם מושכלים, והיה מציאות כל אחד מהדברים הנמצאים אמנם יהיה בצורתו, והיה השכל והחוש²⁾ מקבלים הצורות כלן, אולם השכל הנה מקבל³⁾ הצורות המושכלות ואולם החוש הנה מקבל הצורות המוחשות. ואלו היתה הנפש מקבלת הצורות עם ההיולי כבר היתה הנפש אז הדברים הנמצאים כלם על השלוח אבל היא⁴⁾ למה שהיתה בלתי מקבלת אותם עם ההיולי אבל ריקנת מההיולי, והיה מציאות הדברים אמנם יהיה מאופן מהפנים עם ההיולי, הנה מחויב שתהיה הנפש כל הדברים הנמצאים לא על השלוח, הנה מדרך מה שהיא מקבלת צורותיהם והצורות הם מצד מהצדדים הענינים בעינם, רצוני שבצורות כפרט הם מה הם, ואם היתה הנפש לא תקבל הענינים כלם בכלל אבל היא תוכל על שתמשך לחלק אחד אחר מהם, הנה הנפש כפי הדרך הזה⁵⁾ היא הדברים הנמצאים כלם ותשוב הדברים הנמצאים כלם⁶⁾. וזה שהיא בעת אחר עת תשוב⁷⁾ הדבר ההוא אשר תגישו או תשכילו, ולמה שהיתה בעת אחר עת תשוב דבר אחר דבר, והיה כל נמצא הנה כבר יתכן אם שיושכל ואם שיפול תחת החוש הנה היא תשוב באופן הזה הדברים כלם. ואמנם לנו שנאמר זה לא בכל נפש אבל בנפש השלמה אשר לה עם החוש השכל. ואולם הראשונים הנה הם אמנם היו אומרים שהנפש היא הדברים כלם מפני שהם היו משימים אותה מההתחלות אשר מהם היו אצלם הדברים כלם, ואולם מה שאמרנוהו במקום הזה בנפש⁸⁾ הנה כבר התבאר ממנו שהיא אין אמנם היא הענינים בעינם מפני שהיא מההתחלות ההם בעינם אשר מהם היו הענינים ההם, כי הענין אלו היה כן לא היתה הנפש

¹⁾ ומשליהם (am Rande) in P.

²⁾ וחוש (am Rande) in p.

³⁾ folgende Worte bis מקבל fehlen in B.

⁴⁾ fehlt in P.

⁵⁾ in P. כפי זה הדרך.

⁶⁾ die Messe. haben sämmtlich כלם vor הנמצאים.

⁷⁾ folgende Worte bis תשוב fehlen in B.

⁸⁾ in B. הנפש.

[fol. 44 a] לברכה היא ושאר הענינים דבר אחד, אבל היה מה שהיה גם כן מורכב מהתחלות כלם. והיה מחויב כפי זה ההקש שתהיה הנפש גודל מהגדלים ונשם מהגשמים ועם זה הנה הוא לא היה אפשר שתהיה כפי האופן הזה היא ודבר מהדברים הנמצאים ענין אחד בעינו, אחר שהיה עצמות אחד אחד מהענינים אמנם עמידתו במין מהתרכבה והערוב מהתחלות, ואם לא הנה הדברים כלם היה אז נאות קצתם לקצת¹⁾ בשם מהתחלות אחדות בעינם, והיה אי אפשר שיהיו²⁾ ההתמוגות והערוב הנמצאים בדבר מהדברים אשר הם חלוף הנפש נמצאים בנפש, לפי שהם אלו היו נמצאים בה אז הדבר ההוא לא נפש, אבל הנפש אמנם היא נאותה לדברים הנמצאים, כי היא כח יקח³⁾ צורותיו הצורות⁴⁾ עצמן בשישכולם וירגישם, כי זה מהות הנפש הזאת.

¹⁾ in P. לקצתם.

²⁾ in P. u. B. שוהיה.

³⁾ in B. יהיה.

⁴⁾ in P. והצורות.

P. fol. 152. (S. 14. letzte Zeile a. a. O.) אמר שמואל המעתיק מלה „בו“ החצונה היא העקר ותשוב אל הקנין כלומר „אשר בקנין או בכח ישכיל זה“—

Den geringsten Werth hat die berliner Handschrift (B).

Der Herausgeber folgt nur dem Drange seines Herzens, wenn er die ihm an dieser Stelle gebotene Gelegenheit ergreift, Herrn Dr. Steinschneider, seinem mehrjährigen Lehrer, dem sorgsamem Leiter seiner Studien, dem stets zu Rath und That bereiten Förderer aller seiner Bestrebungen hiermit öffentlich seinen Dank auszusprechen. Nur Dr. Steinschneiders freundliche Vermittelung hat mir unter anderem die so ergiebige Vergleichung der pariser Handschriften möglich gemacht. Stets hilfsbereit, war er un-
ausgesetzt bemüht, mir Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, neue Gesichtspunkte aufzustellen und Dunkelheiten zu zerstreuen. So wurde er auch für mich das, was er für so viele ist: ein geistiger Pflegevater im höchsten und edelsten Sinne des Wortes.

Der von uns herausgegebene Theil befindet sich fol. 38a—44a. Wir bezeichnen diese Handschrift der Kürze wegen durch B.

2) Ms. hebr. 893. der Nationalbibliothek in Paris (verschiedenen Inhaltes; der Tractat Alexanders nimmt die ersten 167 Seiten ein). Die auf schönem Pergamente ausgeführten Schriftzüge unterscheiden sich nur wenig von denen der berliner Handschrift, und die Sorgfalt des Abschreibers macht die Benutzung dieses Manuscriptes äusserst leicht und bequem. Der herausgegebene Theil befindet sich fol. 136—154. Der Kürze halber soll diese Handschrift durch P. bezeichnet werden.

3) Ms. hebr. 894. der Nationalbibliothek in Paris (ebenfalls verschiedenen Inhaltes; der Tractat Alexanders nimmt die ersten 40 Blätter ein); hat dieselben Schriftzüge wie die vorhin erwähnte Handschrift. Der herausgegebene Theil befindet sich fol. 31—36. Dieses Ms. bezeichnen wir durch p.

Der Werth dieser Handschriften ist ein sehr verschiedener. Die genaueste scheint die letzte zu sein, aber gerade der herauszugebende Theil zeigt eine auffallende Nachlässigkeit, welche darauf schliessen lässt, dass hier ein anderer Abschreiber eingetreten ist, was um so mehr Wahrscheinlichkeit hat, da gerade bei diesem Theile die an anderen Stellen so zahlreichen erklärenden und kritischen Bemerkungen gänzlich fehlen. In der Pergamenthandschrift (P.) haben sich dieselben noch zum Theil erhalten. Wir theilen sie im Folgenden mit:

P. fol. 141. (zu S. 6 Zeile 16 unserer Edition) אמר אסחק בן הנין בן מצאנו בנסחה היונית ואמנם ראוי שתהיה תמורת אמרו על שהגוון מונה בדבר על שהשנתו הגוון על שהוא מונה בדבר.

P. fol. 144. (S. 19. Zeile 6 a. a. O.) אמר שמואל המעתיק אמרו אבל החוש יטה וכו' הוא מבלבל או יש בו חסרון ועל כל פנים המופת אשר הביא המחבר בבאור הדרוש מבורר ומובן מדבריו.

Während die hebr. Sprache es vorzieht, in kurzen an einander gereihten Sätzen einen Gedanken allmählig zu entwickeln, finden wir hier überall Perioden, die ganze Seiten einnehmen, stets nur grosse, nicht eben übersichtliche Satzgefüge.

Nach alledem kann uns die Stellung, die wir Samuel b. Juda innerhalb der mittelalterlichen Uebersetzungslitteratur anzuweisen haben, nicht zweifelhaft sein. Sowohl der Zeit nach, in welche seine Wirksamkeit fällt, als der Eigenthümlichkeit seines ganzen Verfahrens ist er in die Reihe jener Männer zu stellen, deren Bestreben darin gipfelte, eine möglichst getreue Copie ihres Originals zu liefern.

Die Handschriften, nach denen diese Ausgabe besorgt wurde, waren folgende:

1) Ms. orient. Oct. 332. der königl. Bibliothek in Berlin. Das Manuscript enthält 48 Blätter, nach fol. 33. jedoch fehlt ein Blatt, das aber, nachdem die Lücke von uns bemerkt worden war, nach den pariser Handschriften ergänzt wurde. Die Schriftzüge sind die der altspanischen Cursiv-Schrift, welche die auch hier hervortretende Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit nur allzusehr begünstigte. An der Spitze trägt die Handschrift den Titel מאמר אלכסנדר; אלאפרודסי בנפש העתקת אצחק בן חנין נשלם מאמר האסכנדר האפרודסי בנפש ונשלמה. וחבר בלשון היוני. העתיקו מהלשון ההיא ללשון ערבי אצחק בן חנין כמו שאתה רואה בראש המאמר. אחר כך העתיקו מלשון ערבי ללשון עברי הנעלה הרופא המובהק מאשטרי מיאשל ובשם ישראל יכונה ר' שמואל בר' יהודה זלה"ה בעיר מורסיה (Murcia) ונשלמה העתקתו כחדש טבת משנת חמשת אלפים ושמננים וארבע ליצירה (Dez. 5084 also 1324 n. Chr.) בשנת שלשים לשנות המעתיק ואחר כך הוגה הספר הזה פעם שנית במגדול מונטי"ל אדמ"ר י"א (Montélimart) בעד המעתיק לשנות שש וארבעים לשנותיו (also um 1340 n. Chr.) ישתבח בעל האמת אשר הנחת עבדו בדרך אמת. —

philosophischer Studien sah man sich genöthigt zur Bezeichnung des menschlichen Vermögens, Syllogismen zu bilden, von demselben Stamme ein neues Wort zu bilden, nämlich התקשה. Es leuchtet ein, dass diese Begriffe und Worte auseinander gehalten werden mussten, und es ist demnach eine Ungenauigkeit unseres Uebersetzers, wenn er הקש schlechthin in beiden Bedeutungen gebraucht. —

Ueberhaupt finden wir bei ihm eine grosse Menge von Worten, Ausdrücken, Redewendungen, die wir in früheren Zeiten wohl vergebens suchen würden. So gebraucht er z. B. נקה עמידה für Substanz. אותו wird zwar bereits in der Mischnah als Demonstrativ - Pronomen angewendet (vgl. Nöldeke in der Zeitschrift der DMG. XXII. S. 471.), auffallender Weise aber ist dieses Wort in der klassischen Periode dieser Litteratur fast gar nicht vorzufinden, während es unserem Uebersetzer ganz geläufig ist. Dasselbe gilt von הנמצאות (Wesen), wofür man bei andern Schriftstellern häufiger הנמצאים oder דברים הנמצאים findet. „In Hinblick darauf, bezüglich“ heisst bei ihm stets בעינו für das sonst übliche כחקו oder בכחיתו; „ähnlich“ wird ausgedrückt durch אשר ירוץ זה המרוץ, כזה התאר, כפי זה הצד „nämlich“ durch מאלה. „Materie“ heisst bei ihm nur selten חמר meisst היולי. „Zum Beispiel“ wird stets durch זה דמיון, ausgedrückt; „oben, zuvor“ durch לפנים.

Die arabische Uebersetzung, nach welcher unser Uebersetzer die hebräische gemacht hat, ist jedenfalls mit der peinlichsten Sorgfalt und Genauigkeit ausgearbeitet. Nur so ist die häufige Anwendung von Partikeln erklärlich, wie wir sie bei Samuel ben Juda vorfinden. Auch da, wo sie zum Verständniss durchaus nichts beitragen, setzt er solche, wie גם כן, ככר, אולם, אמנם, הנה etc. Es scheint fast, als ob jedes μέν und εὖ des griechischen Originals wiedergeben werden sollte. —

Auffallend ist ferner der periodische Bau der Sätze.

ben Honein gearbeitete hebräische des „de anima“ von Alexander von Aphrodisias, von welcher wir den die Nüßlehre behandelnden Theil herausgeben. Der Uebersetzer, Samuel ben Juda ben Meschullam aus Marseille (geboren im Jahre 1294), ein Jude, von dessen Schicksalen uns wenig bekannt ist (dies Wenige findet man bei Munk: *Mélanges*, pag. 489. Note 3. zusammengestellt), zeigt in sprachlicher Beziehung in seinen Uebersetzungen ganz denselben Charakter des Verfalls, der oben bereits gekennzeichnet worden ist. Sein Hauptbestreben geht dahin, möglichst klar und verständlich zu sein. Gemeinfasslichkeit ist, was er bezweckt. Wir vermissen bei ihm die scharfe Bestimmtheit des Ausdruckes, die gleichmässige Terminologie, die in den klassischen Uebersetzungen der Tibboniden überall zu Tage tritt und uns so wohlthuend berührt; denn es kommt ihm mehr darauf an, seinen Lesern verständlich zu sein, als den Anforderungen einer strengwissenschaftlichen Ausdrucksweise zu entsprechen. Wenige Beispiele werden genügen das eben Gesagte zu erläutern. Wie *λόγος* im Griechischen das Wort, die Rede ebensowohl, wie den eigentlichen Denkprozess des Menschen, die Bethätigung seiner intellektuellen Kraft bedeutet, so finden wir auch in der Terminologie der mittelalterlichen jüdisch-philosophischen Sprache in Folge derselben Begriffsverbindung „reden“ für „denken“ gesetzt. So bedeutet רְבִיר *rationalis*, רְבִיר *ratio* und מְרַבֵּר *Vernunftwesen*. Abweichend von diesem Sprachgebrauche finden wir nun bei unserem Uebersetzer für רְבִיר einmal auch מְאַבֵּר gesetzt, was in rein grammatischer Beziehung — da es den zu bezeichnenden Begriff ebenfalls zur Genüge deckt — nicht beanstandet werden kann, aber als mit einer wissenschaftliche Genauigkeit erheischenden Darstellung unvereinbar angesehen werden muss. — Ein anderes Beispiel: Die logische Schlussfolgerung, der Syllogismus, wird schon im Talmud durch הִקְשׁ ausgedrückt; späterhin aber bei weiterer Ausbreitung

jüdischer Autoren für viel wichtiger und von allgemeinerem konfessionellen Interesse für die Gesamttjudenschaft erachtet wurden, als etwa die Werke des Aphrodisiers. Daher kommt es, dass Schriften eines Maimonides und Juda Halewy bald nach ihrem Erscheinen mit einer Meisterschaft übersetzt wurden, welche ganz erstaunlich ist, während die griechischen oder arabischen Philosophen erst später ihre Erklärer und Uebersetzer fanden.

Man wird also einen wesentlichen Unterschied zwischen den Uebersetzungen national-jüdischer und profan-philosophischer Werke machen müssen, und diesen Unterschied ganz besonders hinsichtlich des sprachlichen Gesamtcharakters derselben festzuhalten haben. Hatte man sich mit selbstbewusstem Stolz und mit grosser Liebe zum Gegenstand, mit der vollen Hingabe des geistigen Könnens und Wollens an die Uebersetzung von Werken jüdischer Autoren gemacht, so nahm man es mit rein-philosophischen Materien nicht so genau; zudem häufte sich die Arbeit, man musste — sollte die Masse bewältigt werden — viel und schnell übersetzen. Aus der Eile, mit welcher man arbeitete, ist es unter anderem zu erklären, dass die Sprache allmählig ihre ursprüngliche Frische und Lebendigkeit, ihre Kraft und Elasticität einzubüssen begann; denn da nur die Wiedergabe des Inhaltes als Hauptsache galt, wendete man die Aufmerksamkeit ausschliesslich auf diese, während die Form ganz vernachlässigt blieb. Man versuchte nicht erst das zu Uebertragende dem Geiste der hebräischen Sprache anzupassen, sondern entlehnte arabische Konstruktionen und Wortstämme ohne Weiteres, als ob sie eigenes Sprachgut wären, und so entstand eine Sprache, die man am passendsten als einen jüdisch-arabischen Jargon bezeichnet, der seiner Buntscheckigkeit und Fehlerhaftigkeit wegen dem Leser nicht selten bedeutende Schwierigkeiten verursacht.

Zu dieser letzten Kategorie von Uebersetzungen gehört unzweifelhaft die nach der arabischen Uebersetzung des Ishak

Einleitung.

Der Einfluss, den Alexander von Aphrodisias auf die gesammte arabische und somit auf die jüdische Philosophie des Mittelalters ausübte, hatte zur Folge, dass seine Schriften vielfach übersetzt und kommentirt worden sind. Es wird uns demnach nicht auffallen, wenn wir auch hebräische Uebersetzungen derselben vorfinden, wobei jedoch bemerkt werden muss, dass diese aus verhältnissmässig später Zeit, aus der Zeit des allmähigen Verfalls der jüdischen Philosophie datiren. An anderer Stelle wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Araber durch die griechische Philosophie zur Spekulation hingeleitet wurden; sie bedurften folglich, da die Kenntniss des Griechischen wenig oder gar nicht unter ihnen verbreitet war, zunächst einer arabischen Uebersetzung des griechischen Originals, um an diese die eigene Geistesthätigkeit anknüpfen zu können. Bei den Juden lag die Sache wesentlich anders. Sie konnten, des Arabischen kundig, ihr philosophisches Interesse und Bedürfniss ohne Weiteres aus den bereits vorhandenen arabischen Uebersetzungen befriedigen, ohne erst nöthig zu haben, die Werke der griechischen Philosophen in's Hebräische zu übertragen. — Die jüdischen Uebersetzer hatten vor allem die ausserhalb Spaniens lebenden und arabisch nicht verstehenden Juden vor Augen, für diese arbeiteten sie zumeist; und es ist natürlich, dass die grossen religionsphilosophischen Systeme

Maamar besechel.

Nach der arabischen Uebersetzung

des

Ishak ben Honein in's Hebräische übertragen

von

Samuel ben Juda (1324—40).

Aus handschriftlichen Quellen

zum ersten Male herausgegeben.



emanirt schliesslich der thätige Intellekt selbst⁴⁸⁾, von welchem aus dem hylischen Intellekt die intelligiblen Formen zuströmen. Der *νοῦς ποιητικός* also, durch dessen Wirksamkeit der Mensch zur Erkenntniss des Wesens der Dinge gelangt, ist keineswegs eine innerhalb des menschlichen Geistes vorhandene Seelenkraft, auch nicht etwa Gott selbst, sondern vielmehr etwas durch Vermittelung der separaten Intellekte aus Gott Emanirtes, durch dessen Einfluss die Materie Form erlangt (daher auch sein Name: „Formverleiher.“ *נותן הצורות*, vgl. More II. c. 4. 12.), der hylische *Nūs* sich zum selbstthätigen entwickelt und zur intellektuellen Anschauung, durch diese aber zur vollen Wirklichkeit erhebt. — Wie dies aber vor sich geht, wie es der menschlichen *Nūs*-Anlage möglich wird, dem thätigen Intellekt ähnlich, ja mit ihm identisch zu werden, zeigt uns die Lehre von der Konjunktion, von der Möglichkeit der Verbindung des hylischen und aktiven Intellekts, eine Lehre, welche die ganze Eigenartigkeit der arabischen Metaphysik entwickelt, deren weitere Darlegung aber uns weit über den Bereich unserer hier zum Abschluss gelangten Betrachtungen hinausführen würde.

⁴⁸⁾ Dass der thätige Intellekt mit der aus der Mondsphäre emanirenden Intelligenz identificirt werden muss, finden wir bereits bei Alfārābi angedeutet: וכשיתעלה מוחמור הראשון מעלה מעלה אמנם ומתעלה אל הטבע שהם צורות גופניות בחומרים היולאניים עד שיגיעו] אל אותו העצם אחר כך אל מוח של מעלה מומנה עד שיגיע אל השכל הנאצל. . . . וכשיתעלה מומנו אמנם יתעלה אל מעלות הנמצאות הנפרדות, ותחלה המעלה הראשונה למעלה היא מעלת השכל הפועל. (Sefer hasechel wehamuskaloth, ed. Rosenstein, pag. 5.). — Derselben Ansicht ist auch Averroes: »Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae«. (Epit. Metaphys. fol. 184. col. 4. — wo »ipsum« auf »ultimo« zu beziehen ist). — Dieselben Anschauungen theilen unter Anderen auch Avicenna (Metaphys. tract. IX. c. 4. vgl. Albo: Ikkarim, II. c. 11. 13.), Algazzālī (vgl. Schmölders: Essai, p. 235.) und Maimonides (More II. c. 4. 12.).

möglich sei, dass Gott, ausserweltlich wie er ist, auf die Materie formgestaltend einwirke, — ganz abgesehen davon, dass er schon vermöge der Einfachheit und Einheit seines Wesens nicht unmittelbare Ursache der aus ihm entspringenden Vielheit und Mannigfaltigkeit sein könne. Hier haben wir nun das eigenthümliche Schauspiel einer wunderbaren Verschmelzung aristotelischer und neuplatonischer Grundanschauungen; in den aristotelischen Realismus verwebte man die Mystik und bildete auf diese Weise ein Lehrgebäude ganz eigenthümlicher Art aus. Die Sphären wurden als beseelte, durch einen separaten Intellekt bewegte Himmelskörper gedacht, welche nnter einander in Zusammenhang stehend eine stetige Stufenleiter bilden, so dass zwischen ihnen das Verhältniss von Form und Materie besteht, insofern jede höhere Sphäre zugleich die bewegende Ursache der zunächst aus ihr hervorgehenden ist. Ihnen allen aber geht ein erster Bewegter, d. i. die Gottheit voraus, welche einzig, Ursache alles Werdens, selbst unbewegt, aber alles bewegend, ewig und stets gleichartig, über jeden Wechsel erhaben, kurz reine Aktualität ist. Aus der Gottheit emanirt die erste Intelligenz, welche zwar ebenso ewig als ihr Urgrund ist, aber insofern sie ihr Dasein von einem anderen Wesen empfängt, aus Aktualität und Potentialität zusammengesetzt und demnach nicht mehr ohne alle Vielheit ist, sich schon mehr dazu eignet, die Ursache der auf der Erde und im Weltall zu Tage tretenden Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zu werden. Indem sie nun sich selbst an der Möglichkeit theilnehmend denkt, bringt sie die Substanz der von ihr bewegten Sphäre hervor; indem sie sich selbst als an der Wirklichkeit theilhabend denkt, bringt sie die Seele der von ihr bewegten Sphäre hervor, indem sie endlich ihre Ursache, d. i. Gott, denkt, bringt sie eine zweite Intelligenz hervor, welche die zweite der Sphären zu bewegen bestimmt ist. Und so geht es weiter bis zur Intelligenz, welche die Mond-sphäre bewegt; und aus dieser letzten separaten Intelligenz

erstere (arab. **אלעקל נאלפעל**) ist derjenige, welcher die Formen der Dinge von der Materie ablöst und daraus Intelligibilia in actu macht, während der letztere (arab. **אלעקל אלמסתחמאד**) in uns entsteht, wenn der Intellekt in actu das immaterielle Wesen des Seienden bereits vollkommen erfaßt hat, so dass er mit demselben identisch wird; er ist der in uns zum Besitzthum gewordene Intellekt in actu, der *νοῦς ἐπίκτητος* Alexanders, nachdem er die reine, intelligible Form erkannt hat; er ist zugleich der emanirte Intellekt (**שכל הנאצל**), da er uns von aussen zukömmt nämlich als direkte Emanation des thätigen Intellekts, welcher bewirkt, dass die lediglich der Möglichkeit nach in uns vorhandene Anlage sich zum Intellekt entwickelt. Denn wenn die Araber in Bezug auf den *νοῦς ποιητικός* auch darüber mit Alexander einer Meinung waren, dass er seinen Sitz nicht innerhalb des menschlichen Geistes habe (denn wie käme ein dem Organismus völlig Fremdes in denselben, da doch nach dem aristotelischen Grundsatz Gleiches nur Gleichartiges hervorzubringen im Stande ist?); wenn sie ihn auch demgemäss ebenfalls für etwas ausserhalb des Menschen Stehendes hielten, so nahmen sie doch Anstand, ihn geradezu mit der Gottheit zu identificiren, denn dann würde sich die Frage aufgedrängt haben, wie es denn

Thätigkeit des menschlichen Intellekts: 1. intellectus materialis, 2. intellectus in habitu (et potest hic vocari intellectus in effectu [**בפעל**] comparatione primi); 3. intellectus accommodatus ab alio, qui vocatur intellectus accommodatus per hoc, quod declarabitur nobis, quia intellectus in potentia non erit ad affectum nisi per intellectum, qui semper est in actu (sc. per intellectum agentem).

— Dass auch Averroes dieser Ansicht beipflichtet, darf als wahrscheinlich angenommen werden, denn die Stelle, auf welche man sich hierbei gewöhnlich beruft, (sie wurde in der Anmerkung 40. mitgetheilt) enthält blos die allgemeine Eintheilung der verschiedenen Intellekte, und es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass er in dem in uns entstandenen Intellekt dem Begriffe nach wenigstens die Zweitheilung beibehalten hat.

Der materielle Intellekt ist nach Alexander das Vermögen, die Form von der Materie abzulösen und somit von der sinnlichen Welt überhaupt wie insbesondere von dem Körper, den er bewohnt, durchaus abhängig. Nachdem er sich jedoch entwickelt hat, erlangt er die Fähigkeit, die sinnlichen Organe entbehren zu können und in unmittelbarer intellektueller Anschauung das An-sich-seiende zu erfassen. War er früher der Intellekt der Möglichkeit nach, so wird er jetzt der Intellekt in der Wirklichkeit; war er früher als hylicher Nūs blos eine allen Inhaltes bare Anlage, so ist er jetzt der erworbene, eigenen Inhalt besitzende Intellekt. Wir sehen, Alexander hat zwei angeblich verschiedene Begriffe geschaffen und in sein System verwebt, welche eigentlich identisch sind und sich vollkommen decken. Denn ist der Intellekt zu einem Inhalt gekommen, hört er auf ein blos dynamischer zu sein, so wird er ein wirklicher, selbstthätiger, und der Intellekt in actu ist eben dieser νοῦς ἐπίκτητος.

Der weitere Verlauf in der Entwicklung ist nun der, dass man die bei Alexander noch gleichwertigen Begriffe trennte und jedem von ihnen eine besondere Bedeutung beilegte. So unterschied man einen Intellekt in actu (שכל בפעל) und einen erworbenen Intellekt (שכל הנקנה)⁴⁷⁾. Der

näher erklärt werden soll. Man wird vielmehr sagen müssen: an die Stelle des νοῦς παθητικός setzte Alexander von Aphrodisias den etwas realeren νοῦς ὑλικός, welche Benennung in der arab. Philosophie in Folge des Einflusses, den Alexander auf dieselbe ausübte, beibehalten wurde. Der νοῦς ὑλικός hat für die arab. Scholastik ganz dieselbe Bedeutung, wie der ν. παθητικός für Aristoteles: er ist das Vermögen die Formen der Dinge in sich aufzunehmen.

⁴⁷⁾ Die Trennung dieser beiden Intellektarten finden wir schon bei Alfārābi. Wie aus Anmerkung 21.) ersichtlich, unterscheidet er einen שכל בבה (νοῦς ὑλικός) בפעל שכל (intellectus in actu), שכל זכאי (שכל הנקנה שכל intellectus emanans) und שכל הפועל (νοῦς ποιητικός). — Ebenso erwähnt Avicenna (lib. natur. VI. c. 5.) eine dreifache

Vernunft ist ursprünglich eine Anlage (הכנה), eine hylische Vernunft, welche erst durch die Erwerbung von Kenntnissen allmählig sich entwickelnd eine selbstständige Existenz erlangt⁴²). Diese Anlage ist demnach keinesfalls etwas Substanzielles, vielmehr — wie Maimonides geflissentlich hervorhebt — eine untrennbare Kraft im Körper⁴³). Als eine den übrigen Seelenvermögen gleichartige Kraft geht der hylische Intellekt ebenfalls mit dem Körper unter, nicht aber die reinen Vernunftkenntnisse, das Absolute und mit der absoluten Intelligenz Identische; letzteres ist schlechthin unsterblich⁴⁴). Der Träger dieser Anlage aber ist die Seele, als die Entelechie des Gesamtkörpers⁴⁵). — Dass diese Auffassung des materiellen Intellekts der Alexanders völlig entspricht, ist an sich klar und keiner weiteren Ausführung bedürftig⁴⁶). — —

⁴²) כי הנשמות הנשארות אחר המות אינה הנשמה ההוא באדם כשיתהוה שזאת ההוא בעת התהוותו היא כח ההכנה בלבד והדבר הנכבד אחר המות הוא הדבר המוגיע בפעל. More, I. c. 70.

⁴³) (More I. c. 72) כי זה הכח המדבר הוא כח בגוף ובלתי נפרד ממנו. — was im Gegensatz zu Ibn — Phalaquêra (a. a. O. S. 55) im wörtlichen Sinne zu nehmen ist.

⁴⁴) הלא תראה שהצורות המיניות כלם מתמידות עומדות (More III. c. 8). — Vgl. Anmerkung 42.) und Jesode Tora c. 4.

⁴⁵) וכל מה שהוא בכח אי אפשר לו מבלתי נושא סובל הכח ההוא באדם (More I. c. 68.) —

⁴⁶) Hier ist der Ort zur Berichtigung eines Irrthums, der sich seit Scheyer eingebürgert hat. Dieser gründliche Gelehrte, der in seinem Buche „Psychologisches System des Maimonides“ eine reiche Fülle von Belehrung bietet, hat in einem eigenthümlichen Irrthum befangen aus dem Umstande, dass er bei Maimonides einen dem aristotelischen *νοῦς παθητικός* entsprechenden Ausdruck nicht vorgefunden, folgern zu dürfen gemeint, dass dieser Begriff in dem Systeme des Aristoteles überhaupt fehle, und um dieser Ansicht Eingang zu verschaffen, sogar angenommen (S. 86. a. a. O.), auch bei Aristoteles müsse neben dem passiven Intellekt ein hylischer vorausgesetzt werden, und dieser letztere sei es allein, den Aristoteles der unbeschriebenen Schreibtafel gleichstellte, während doch offenbar durch diesen Vergleich der passive Intellekt als Anlage

gesetzten Anschauungen des Themistius unter der Hand der Araber immer mehr ihre eigene ursprüngliche Gestalt verliert und endlich eine solche annimmt, welche ihren Ursprung kaum mehr erkennen lässt, so führen wir nun in Maimonides einen Mann vor, der unbeeinflusst von der Zeitströmung, sicher geleitet von seinem Genius wieder zur ursprünglichen Interpretation Alexanders zurückkehrt. — Maimonides und Averroes waren Zeitgenossen, doch haben sie aufeinander nie Einfluss gewonnen, und es war ein völlig grundloser Einfall, (der übrigens bereits durch Munk im *Journal asiatique*, 1842. p. 31. seine endgültige Erledigung gefunden hat) Maimonides zum Schüler des Averroes zu machen. In der That, man kann kaum zwei grössere Gegensätze denken. Averroes fest an den Buchstaben gebunden, sieht alles Heil der Wissenschaft in Aristoteles und macht Avicenna wegen seiner freieren Bewegung einen scharfen Vorwurf; während Maimonides bei aller Verehrung des Stagiriten einsieht, dass die Lehre desselben keinesfalls unbedingte Wahrheit und die höchste Stufe des menschlichen Erkennens sein kann⁴¹). So ist denn auch das Verhältniss beider Männer zu Alexander ein verschiedenartiges: während Averroes es Letzterem nicht verzeihen kann, dass seine Interpretation nicht völlig textgetreu ist — denn es handelte sich für ihn ja nicht sowohl darum, das Problem selbst zu lösen, als vielmehr darum, den Sinn der darauf bezüglichen Worte des Aristoteles richtig zu deuten, — nähert Maimonides sich ihm in vielfacher Hinsicht, und der Ton, den er anschlägt, so oft er von Alexander spricht, lässt auf sein Verhältniss zu ihm sichere Rückschlüsse machen.

Was aber seine Auffassung des hylichen Intellekts betrifft, so stellt sich diese etwa so dar: Die menschliche

⁴¹) Vgl. Maimonides: *More*, II. c. 22 und Munk: *Mélanges*, page 317.

erworbenen oder emanirten (weil durch die Emanation aus dem thätigen Intellekt in uns entstandenen) Intellekt, der dann mit dem spekulativen Intellekt, als demjenigen, der das wahre Sein der Dinge erschaut, identificirt werden kann. Während der hylische Intellekt, als nicht mit dem menschlichen Körper vermischt und von demselben unabhängig, nicht entstanden und aus diesem Grunde unvergänglich ist, hat der spekulative Intellekt, der in uns erst entsteht, eine Doppelnatur: denn insofern er mit dem menschlichen Intellekt verbunden ist, d. h. die Formen an der Materie wahrnimmt, geht er mit dem Körper unter; insofern er aber die an-sich-seienden, reinen und ewigen Formen der Dinge erschaut und denkt, ist er ewig³⁹⁾.

Und so ist denn das averroistische System ein merkwürdiges Gemisch der verschiedenartigsten Prinzipien⁴⁰⁾, ein wunderbares Durcheinander der entgegengesetztesten Anschauungen, das in seiner mystischen Gesamtauffassung zugleich das Verkehrte in den Bestrebungen der arabischen Aristotelik überhaupt kennzeichnet.

Haben wir im Vorhergehenden gesehen, wie die ursprünglich so klare und einfache Theorie des Aphrodisiers in Folge der Verquickung mit den diametral entgegen-

³⁹⁾ »Existimandum est, in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia autem est intellectus adeptus (sive factus). Et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens: tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus«. — De anima III. 6. fol. 149 b.

⁴⁰⁾ Interessant ist, was in Beziehung hierauf Averroes selbst im Bewusstsein der mannigfachen Einwirkungen, die seine Vorläufer auf das Entstehen seiner Erkenntnisstheorie ausübten, eingesteht: »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 quoque modo convenimus cum Alexandro in natura intellectus, qui est in habitu, et alio modo differimus«. (Ibid. fol. 165 b).

und mannigfachen Vorstellungen von andern Gegenständen auszubilden. Zeigt sich in diesen Bestimmungen eine theilweise ablehnende Stellungnahme zu Alexander, so sehen wir hinwiederum in der nähern Bezeichnung des Wesens und der Natur des hylischen Intellekts eine offenbare Annäherung an denselben, nämlich insofern der hylische Intellekt in der menschlichen Seele ursprünglich als Anlage und Möglichkeit vorhanden gedacht werden muss³⁸⁾. Durch Einwirkung des thätigen Intellekts, den Averroes — ebenso wie Alexander — nicht in den Menschen selbst verlegt, wird dieses Vermögen, und zwar anfänglich vermittelt der Phantasmata, allmählig zur wirklichen, die reinen Formen erfassenden Denkhätigkeit entwickelt. Ist nun die hylische Denkanlage in ihrer Entwicklung soweit gediehen, dass sie die von der Materie abgelösten Formen jederzeit rein in sich aufzunehmen im Stande ist, dann wird sie zum

forma impediēt eum recipere aliquam formam alienam«. — De anima III. c. 4. fol. 138a.

³⁸⁾ »Illud igitur ex anima, quod dicitur intellectus materialis, nullam habeat naturam et essentiam, qua constituatur secundum quod est materialis, nisi naturam possibilitatis, quum denudetur ab omnibus materialibus intelligibilibus«. — De anima III. 5. fol. 138b. Wir sehen, Averroes folgt hierin ganz den Ansichten Alexanders. Dass er dies mit Bewusstsein nach vorhergegangener Prüfung that, gesteht er selbst ein אמנם אלכסנדר מאחרוני המשאים הוא רוצה שטבע זה החלק מן הנפש אינו דבר רק ההכנה הנמצאת בנפש . . . והאמת שהנראה מושרשי ארסטו הוא ההכנה לבדה. Man erkennt leicht, wie sehr diese Bestimmung der von Averroes angenommenen Substantialität und Immaterialität des hylischen Nûs widerspricht. Der hylische Nûs soll blosser Anlage sein, das blosser Vermögen zu denken, nichts weiter; er ist das Fehlen der Schrift auf der Tafel, der Mangel und das Nichtvorhandensein der Form allein. Nun ist aber der Intellekt zugleich eine Substanz, die in uns ewig und unsterblich ist. Und so müsste denn der Anlage Ewigkeit der Existenz zugesprochen werden, die doch dem Wesen nach nichts Anderes als die Negation jedes positiven intellektuellen Inhalts ist. Wir sehen, der Vorwurf, den Averroes (s. Haneberg a. a. O.) dem Avicenna macht, trifft mit vollem Rechte ihn selbst.

darüber macht, dass sie zur Hebung der bezeichneten Schwierigkeiten einen selbstständigen Weg eingeschlagen hätten. Nichtsdestoweniger steht seine Abhängigkeit von Beiden ganz fest³⁵⁾, und darüber, ob sein System den rein aristotelischen Charakter an sich trage, hat die Nachwelt anders geurtheilt als Averroes selbst.

In Uebereinstimmung mit Avicenna geht er ebenfalls von der Voraussetzung der Immaterialität des hylischen Intellekts aus, wodurch zugleich eine Abweichung von der Lehre des Aphrodisiers gegeben ist. Der hylische Nūs ist eine mit dem Körper nicht vermischte, zu ihm in keinerlei Beziehung stehende, separate Substanz, mithin kein Vermögen im Körper³⁶⁾; denn wäre der Intellekt ein Vermögen in körperlicher Form, dann würde er, ganz abgesehen von allen andern Unzuträglichkeiten, vermöge der ihm eigenthümlichen Form nur eine von den vorhandenen Formen begreifen können³⁷⁾ und somit unfähig sein die zahlreichen

³⁵⁾ Wenn auch stellenweise eine etwas bittere Polemik gegen Alexander und Avicenna in den Schriften des Averroes nicht zu leugnen ist, so ist dadurch — glauben wir — Renan noch nicht berechtigt zu sagen »Les opinions d'ibn Sina et d'Alexandre ne sont d'ordinaire alléguées que pour être combattues et quelquefois avec une évidente partialité«. — Dieses Urtheil konnte nur durch den averroistischen Kommentar zu »de anima« hervorgerufen worden sein, denn in anderen Schriften lässt er Alexander volle Gerechtigkeit widerfahren, wie dies aus Freudenthals Schrift »Die durch Averroes enthaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik« (Sitzungsberichte der Berl. Akad. St. 41. S. 1107 ff) bis zur Evidenz hervorgeht. Auf Avicenna ist er allerdings nirgends gut zu sprechen, doch kann uns dies unmöglich veranlassen, seine so offenbare und auch von ihm selbst eingestandene Abhängigkeit von Avicenna anzweifeln zu wollen.

³⁶⁾ וזה כי בעבוד שהוא מן הירוע בעצמו ג"כ מענין השכל שהוא משביל לכל הצורות יתחייב שלא יהיה הכח ההוא כח בגוף מתפשט בו ומתחלק בהתחלקו כדרך כחות החושים שהם מתפשטות בגופות ונחלקן מצד אחד בהחלקם III. Maarim p. 4 ed. Herz.

³⁷⁾ »Si enim fuerit mixtus, tunc erit aut corpus aut virtus in corpore et si fuerit alterum istorum habebit formam propriam, quae

zu suchen ist: so kann der menschlichen Seele und somit den in ihr sich bildenden Begriffen der Charakter der Ewigkeit nicht zuerkannt werden. — Wir haben es demnach bei Avicenna mit dem Versuche einer Vereinigung der Ansichten von Alexander und Themistius zu thun. Denn einerseits wird — entsprechend der Meinung des Themistius — die Substantialität des hylichen Intellekts aufs Entschiedenste betont, andererseits ist aber auch der Einfluss des Aphrodisiers schon darin leicht zu erkennen, dass Avicenna dem thätigen Intellekt als dem aussermenschlichen und über dem Denken der einzelnen Individuen stehenden selbstständige Aktualität zugesteht.

Den Höhepunkt der spezifisch-arabischen Philosophie stellt Averroes (Ibn Roschd) dar³³). Das Bestreben, die reine Lehre des Aristoteles in ihrem wahren Wesen und Sinne zu entwickeln, tritt bei keinem dieser Denker so deutlich zu Tage, als bei ihm. Ja, die grenzenlose Verehrung des griechischen Philosophen und seiner Lehre übt eine solch ausschliessliche Macht über ihn aus, dass er Alexander sowohl als Avicenna³⁴) schwere Vorwürfe

³³) Bei keinem der arabischen Denker fliessen uns die Quellen so reichhaltig zu, als bei Averroes. Ueber seine wahren Ansichten kann man nirgends in Zweifel sein, da er es liebte, dieselben bei jeder Gelegenheit, die sich ihm darbot, auseinanderzusetzen und zu wiederholten Malen klarzulegen. Was nun speciell seine Nûslehre anlangt, so haben wir in unserer Darstellung vorzüglich seinen Kommentar zu »de anima« des Aristoteles und das von Herz edirte מַאמָרִים ג', welches in Briefform die Darstellung der Lehre von der Konjunktion des menschlichen Intellekts mit dem göttlichen darbietet, benutzt, nicht als ob dies die einzigen Quellen wären (denn Steinschneider allein hat in seinem Alfarâbi S. 105 fünf verschiedene Bearbeitungen desselben Gegenstandes nachgewiesen), sondern weil sie uns am zugänglichsten waren. — Vorzügliche Darstellungen findet man über das averroistische System bei Munk »Mélanges« und Renan »L'Averroès et L'Averroïsme. Paris 1866. III. édit«.

³⁴) »Avicenna non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit et maxime in Metaphysica et hoc quia incoepit quasi a se«. — De anima. III. c. 30. fol. 171 a.

hingegen dienen nur dazu, den materiellen Intellekt zur Aufnahme jener Emanation vorzubereiten und dafür empfänglich zu machen³¹⁾.

Der innere Widerspruch zwischen diesen Bestimmungen liegt auf der Hand. Denn bei der Vorstellung einer derartigen Erhebung des menschlichen Denkvermögens zur alles bewirkenden Intelligenz kann man konsequenterweise nur zur Annahme Alexanders gelangen, das geistige Wesen des Menschen, obgleich Schauplatz des Erkennens und intellektuellen Begreifens, gehöre dem innersten Wesen nach dem Gebiete des Materiellen und Vergänglichen an; nichts destoweniger aber hat Avicenna die Geistigkeit und Substantialität des Denkvermögens auf's Nachdrücklichste hervorgehoben, woraus die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit als nächste und unmittelbare Folge sich ergeben musste³²⁾. Man sieht aber leicht ein: wenn die Denkkraft des Individuums von der Stufe der blossen Möglichkeit auf die der selbstständigen Thätigkeit sich erst dann erhebt, wenn ihr eine entsprechende Menge von Erkenntnissen und Gedanken zuströmt; wenn in der Welt-Intelligenz allein der Grund aller Wahrheit und Wesenheit

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 . . . Dieses . . . muss also von einer göttlichen Emanation herkommen, die mit der denkenden Seele in Verbindung steht.« (Die Psychologie des Avicenna. S. 416).

³¹⁾ »Sic anima rationalis, cum conjungitur formis aliquo modo conjunctionis, aptatur ad hoc, ut contingant in ea ex luce intelligentiae agentis ipsae formae nudaе ab omni permixtione.« (Lib. natur. c. 5). »Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem.« (Ibid.)

³²⁾ »Dass bei der Vereinigung zweier Substanzen der Untergang der einen den der anderen nicht bedingt, bedarf keines Beweises. Der Tod des Körpers bedingt also nicht den Tod der Seele.« (Die Psychologie des Avicenna. S. 415).

und mit ihr das Denken ist als rein geistige Substanz nach ihm mit dem Leibe nicht vermischt²⁷⁾, somit von demselben unabhängig und durchaus unvergänglich²⁸⁾; eine Ansicht, welche, indem sie einerseits der Anschauung des Aphrodisiers zuwiderläuft, andererseits zugleich von der aristotelischen Auffassung der Seele abweicht, nichtsdestoweniger zu demselben Zwecke aufgestellt wird, den auch Alexander, nur auf anderem Wege, erreichen will. Aber anstatt das Denken zu den übrigen Funktionen der Seele herabzudrücken, erhebt er diese vielmehr in die Höhe intellektueller Anschauung. Als nächste Konsequenz ergibt sich hieraus die Immaterialität desjenigen Nüs, welcher die Gedanken aufzunehmen bestimmt ist. Dieser aber ist zunächst nur in Möglichkeit erkennend²⁹⁾; was aber aus der Potentialität in die Aktualität übergeht, bedarf einer dies bewirkenden ausser ihm vorhandenen Ursache; es müssen demnach dem hylischen Intellekt von einer rein geistigen, von dem Wesen des Menschen verschiedenen Substanz, d. i. der thätigen Intelligenz, die intelligibeln Formen zuströmen und mitgetheilt werden, soll sich dieser weiter entwickeln und des reinen Denkens theilhaftig werden³⁰⁾; die sinnlichen Wahrnehmungen

²⁷⁾ »Id, de quo nulla est dubitatio, hoc est, quod in homine est aliqua substantia, quae apprehendit intelligibilia recipiendo. Dicemus ergo, quod substantia . . . non est corpus neque habens esse propter corpus ullo modo eo quod est virtus in eo aut forma eius.« (Lib. Natur. VI. p. 5 c. 2).

²⁸⁾ Ibid. c. 4.

²⁹⁾ »Anima humana prius est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu.« (Ibid. c. 5).

³⁰⁾ »Die geistige Substanz finden wir bei den Kindern frei von jeder intelligibeln Vorstellung. Hierauf finden wir in ihr die Axiome ohne Studium und Nachdenken. Sie müssen also entweder durch sinnliche Wahrnehmung erworben sein, oder durch göttliche Emanation, die zur geistigen Substanz gelangt. Diese primitive intelligible Form kann nicht durch Erfahrung entstanden sein, da die Erfahrung kein apodiktisches Urtheil gewährt, denn sie hindert nicht die Existenz von Dingen, die mit dem erfassten Urtheil in Widerspruch stehen.

(intellectus materialis)²⁶⁾ genannt wird, welche Bezeichnung in der arabischen Litteratur von nun an die herrschende und allgemeingültige wird.

Dies sind nun aber keineswegs die einzigen Berührungspunkte Avicenna's mit Alexander, denn wenn auch im übrigen seine Auffassung des hylischen Nūs sowohl, als des Verhältnisses desselben zum selbstthätigen Intellekt sich zu einer ihm eigenthümlichen und von den neuplatonischen Einflüssen abzuleitenden Gesamtanschauung der Genesis des menschlichen Erkennens gestaltet, die in den Einzelphasen vom System des Aphrodisiers ganz unabhängig ist, so wird uns doch bei genauer Erwägung klar, dass Alexander hier den Ausgangspunkt bildet, von welchem aus die weitere Entwicklung und Gestaltung der aristotelischen Nūs-Lehre im Mittelalter zu verstehen ist.

Aristoteles hat, wie bereits gezeigt worden, das reine, von der sinnlichen Anschauung unabhängige Denken von den übrigen Seelenvermögen abgelöst und getrennt, diese aber selbst mit der Seele in einen umso engeren Zusammenhang gebracht. Den hiedurch entstandenen Dualismus suchte Alexander dadurch zu beseitigen, dass er das Denken den übrigen Vermögen gleichgestellt hat. Eine andere Lösung des Problems unternimmt Avicenna. Die Seele

²⁶⁾ Wenn in den lateinischen Uebersetzungen der Schriften Avicenna's »intellectus« allein steht, so ist es keinesfalls, wie Brentano (a. a. O. S. 8 Note 20) annehmen will, als Ausdruck für $\nu\omicron\delta\varsigma$ $\delta\lambda\alpha\lambda\omicron\varsigma$ schlechthin aufzufassen, vielmehr ist darunter lediglich der theoretische Intellekt zu verstehen, wie denn auch bei Maimonides שכל (intellectus) diejenige Verstandesthätigkeit bezeichnet, welche sich auf Dinge bezieht, die sich stets auf gleiche Weise verhalten והנמצאות שאינן משתנות כפי מה שהם עליו, und von welchen allein eine apodiktische Erkenntniss, eine Wissenschaft möglich ist והם אשר הם אשר הם (VIII. Peraquim, c. 1.) Wird demnach »intellectus« im Sinne des hylischen Intellekts gebraucht, so geschieht dies blos darum, weil derselbe eigentlich nichts anderes, als der theoretische Intellekt ist, als dessen Anlage und Möglichkeit gedacht.

müsse, — während er in einer andern Schrift²³⁾ zuzugeben scheint, dass der materielle Intellekt, eben weil er als selbstständige Substanz nicht mit dem Körper untergehe, den separaten Intellekt wahrnehmen, folglich auch ewig werden könne²⁴⁾.

Eine bei weitem grössere Klarheit und Festigkeit in den Grundanschauungen bemerken wir bei Avicenna (Ibn Sina)²⁵⁾, zugleich aber auch eine entschiednere Anlehnung an Alexander von Aphrodisias. In Uebereinstimmung mit Letzterem wird nur der dynamische Intellekt, der Intellekt, der die Fähigkeit besitzt, Alles zu werden, in den Menschen selbst, der thätige aber ausser denselben verlegt.

Alfärâbi hat für den ersteren Intellekt noch die aristotelische Bezeichnung (*νοῦς δυνάμει*) beibehalten (s. Anm. 21); Avicenna ist wohl der erste, der auch nach dieser Seite hin den Einfluss des Aphrodisiers klarer durchscheinen lässt, insofern nämlich das dem Menschen inwohnende Erkenntnisvermögen, die Möglichkeit der Denkformen *νοῦς ὁλικός*

²³⁾ Vgl. Rosenstein a. a. O. S. 30.

²⁴⁾ Eine andere Erklärung dieses Widerspruches versucht Averroes in den von Herz edirten Briefen (*מאמריו* 1 S. 7 des hebr. u. 27 des deutschen Textes), welcher sich auch Munk (a. a. O. p. 349) anschliessen scheint.

²⁵⁾ Für die Nüslehre des Avicenna ist als Quelle in erster Linie »die Psychologie des Ibn-Sina« anzusehen (mit einer deutschen Uebersetzung herausgegeben von S. Landauer in der Zeitschrift der D. M. G. Band XXIX, S. 335—418), wovon sich noch eine seltene lateinische Uebersetzung (von Andreas Alpagus, Venet. 1546) erhalten hat. Dieselben Materien behandelt ferner das VI. Buch der grossen Encyclopädie (betitelt »*liber naturalium*«), worüber Haneberg »zur Erkenntnisstheorie von Ibn-Sina u. Albertus Magnus« (Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften I. Klasse, XI. Band, I. Abtheilung) S. 4 ff. und Steinschneider »Hebr. Bibliographie« X. Band, S. 16 ff. zu vergleichen sind. — Wir bemerken noch, dass die im Kusari (ed. Cassel, S. 385—400) enthaltenen Auseinandersetzungen der Seelenlehre aus der Psychologie des Avicenna fast wörtlich übernommen sind. (Vgl. Landauer, a. a. O., Einleitung).

Eine ganz eigenthümliche Unsicherheit in der Auffassung des hylischen Intellekts zeigt sich bei Alfārābi. Nach dem Berichte Ibn-Phalāquēra's — der sich auch sonst bestätigt²¹⁾ — schwankte er zwischen der Annahme Alexanders, dass der hylische Intellekt als eine Anlage den übrigen Vermögen der Seele gleich zu achten sei, und der des Themistius, welcher ihn für etwas mehr Substanzielles ansieht, mit der Fähigkeit begabt, die Form von der Materie abzulösen. Aus dieser Unsicherheit allein kann man den bekannten Widerspruch in der Lehre Alfārābi's und die darin liegende Inkonsequenz begreifen, dass er einerseits in seinem Kommentar zur nikomachischen Ethik den menschlichen Verstand für sterblich hält²²⁾ — da der hylische Nūs als in der Zeit entstanden auch in der Zeit vergehen

לא לאחד מהם דעת קיימת בה מה שכתב בספר אחד חזר ממנו וכתב דעת אחרת בספר אחר.

והשכל שהוא בכח הוא נפש מה או חלק מכחות הנפש או דבר מה²¹⁾ עצמי מוכן שיפשיט להיות הנמצאים כלם מלבד חמריהם (ותשימום כלם מלבד לו נכון שיפשיט להיות הנמצאים כלם מלבד חמריהם) ותשימום כלם צורה לו (a. a. O. S. 110).

Als Quelle dieser Stelle ist wohl das von Rosenstein in hebr. Uebersetzung edirte Werkchen des Alfārābi, betitelt *ספר השכל* anzusehen. Wir führen sie auch in ihrer dortigen Fassung an, weil diese uns zugleich den Beweis an die Hand gibt, dass unter *נפש* auch der hylische Nūs zu verstehen sei. Sie steht p. 2 und lautet: ואמנם השכל שזכרהו (ארכמו) בספר הנפש הוא שמוהו על ארבע פנים: שכל בכח ושכל בפעל ושכל נאצל והשכל הפועל. והשכל שהוא בכח הוא נפש אחת או חלק נפש או כח מכחות הנפש או דבר עצמו (עצמי) מוכן או נכון שיפשיט מהותית הדברים הנמצאים כלם וצורתם וזלתי חמריהם וישמום כלם (צורה לה (לו) (l.)).

²²⁾ Angeführt bei Averroes am Ende einer von ihm verfassten Abhandlung »über den hylischen Intellekt und seine Verbindung mit dem thätigen Intellekt«. (S. Munk: *Mélanges* p. 348, Steinschneider a. a. O. S. 94) וזהו אשר הניע אבונצר בפירושו לספר ניקומאכיא (S. 94) אל שיניח בשוהו אין לאדם שלמות אלא השלמות אשר יהיה בחכמות העיוניות, ואמר שהמאמר בשוהאדם ישוב עצם נבדל הם הבלי הטפלות כי ההוה הנפסד לא ישוב נצחי. Hiermit ist noch zu vergleichen das von Herz (Berlin 1869) herausgegebene *ג' מאמרים* von Averroes. (S. 9 des hebr. und 46 des deutschen Textes).

generabitur aliquid ex universo mixti ita quod sit aptum, ut sit instrumentum istius intellectus, qui est in hoc mixto, cum sic existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia, et est virtus facta a mixtione, quae cecidit in corporibus praeparata ad recipiendum intellectum qui est in actu¹⁹⁾. Der hylische Intellekt hätte demnach mit den übrigen Vermögen dieselbe Seele zum Substrat, was unmöglich zugegeben werden konnte. Denn die Anlage ist bestimmt, das Intelligible zu erfassen; was aber dasselbe erfasst, muss auch selber Intellekt sein, kann also nicht etwas zum Substrat haben, was andern Funktionen ebenfalls zu Grunde liegt. So neigte man sich dem theils zur Ansicht des Themistius, die Anlage sei eine vom Körper trennbare, zu den übrigen Fähigkeiten der Seele in keinerlei Beziehung stehende, mithin unveränderliche Substanz, theils stellte man, beide Anschauungen bekämpfend und eine Vermittelung derselben anstrebend, höchst subtile Untersuchungen über das Wesen des νοῦς ἑλικός an, war aber nicht im Stande in dieser Materie völlige Klarheit zu erlangen, ja liess sich sogar zu mannigfachen Widersprüchen verleiten²⁰⁾.

¹⁹⁾ Diese Worte, die hier nach einem Citate Ibn Roschd's (de anima III com. 5. pag. 142b) gegeben werden, konnten wir zwar in »de intellectu« — der ursprünglichen Quelle, — so wie es uns in der lateinischen Uebersetzung vorliegt, nicht ausfindig machen, doch nehmen wir keinen Anstand sie als echt zu betrachten; denn abgesehen von der Uebereinstimmung mit den sonstigen beglaubigten Ansichten Alexanders, finden wir dieselben überall als die seinigen angeführt, unter anderem bei dem sehr gründlichen und zuverlässigen Ibn-Phalaguëra: (a. a. O. S. 110) »Alexander der Kommentator sagt, dass er, (d. i. der hylische Intellekt) entstanden sei aus der Mischung, und er ist der Ansicht, dass dieser sowohl wie die übrigen Kräfte der Seele Anlagen seien, entstanden wie der Körper, der zusammengesetzt ist aus Vermengung und Vermischung.« והוא רואה בו (בשכל החמורי) ובשאר כחות הנפש שהם הכנות מחודשות כגוף המורכב מהערוב והמויגה.

²⁰⁾ Vgl. Ibn-Phalaguëra a. a. O. S. 111. ואומר בכלל כי

auch mit Leichtigkeit abgeleitet werden kann, so kann doch nicht geleugnet werden, dass der hylische Intellekt mit dem leidenden (*παθητικός*) des Aristoteles durchaus nicht vollkommen identisch ist. Es ist auch nicht recht klar, wie diese Anlage mit der Seele in Verbindung treten könne. Die Seele ist von ihr qualitativ verschieden und es kann folglich nur von einer in gewisser Beziehung mystischen Vereinigung beider die Rede sein, welcher alle Realität abzugehen scheint. Und wenn schliesslich Alexander den thätigen Geist mit der Gottheit identificirt, so ist dieser Schritt wohl geeignet manchen Widersprüchen vorzubeugen, lässt aber nichtsdestoweniger noch so manche Frage unerledigt. — Dies sind Momente, welche die Araber wohl veranlassen konnten, über ihn hinauszugehen und eine dem Texte mehr entsprechende Erklärung anzustreben.

Am wenigsten aber mochten sie seine Auffassung vom hylischen Intellekt gelten lassen. Alexander ist, indem er denselben in einen näheren Zusammenhang mit den übrigen Seelenvermögen bringt, durchaus nicht in Uebereinstimmung mit Aristoteles und nicht in seinem Sinne vorgegangen. Als mit dem menschlichen Organismus unvermischt (*ἀμυγής*) ist der passive Intellekt — so argumentirte man — offenbar eine Anlage, welche eine von den übrigen Vermögen verschiedene Substanz als Substrat haben müsste, während die Deutung des aristotelischen Bildes von der Schreibtafel, wie der Aphrodisier sie gibt, diese Auffassung sicherlich nicht zulässt. Denn die Anlage entspricht ja nach ihm nicht der Tafel, sondern lediglich dem Fehlen der für diese bestimmten Schrift, welcher die Seele zum Substrat dienen soll (s. Anmerk. 10.), oder wie Alexander in seiner Schrift „de intellectu“ sich noch genauer ausspricht: „Quum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum aliqua mixtione,

ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέλγη πρὸς τὴν ἑλγὴν πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. (Arist. De anima III. 5, p. 91 ed. Terendel).

der hylische Intellekt überlebt mit seinem errungenen Inhalt allerdings nicht seinen sich auflösenden Körper, aber nur insofern er ein hylischer geblieben ist; sein ewiger, immaterieller Inhalt bleibt unvergänglich und unsterblich.

III.

So war der Mann und die Lehre beschaffen, in deren Beleuchtung die aristotelische Weisheit sich den Arabern erschloss. Es hiesse die durch den Zweck dieser Erörterungen gegebenen Grenzen weit überschreiten, wollten wir den Einfluss des Aphrodisiers in seinem vollen Umfange klarlegen. Nur die Hauptmomente sollen hier berücksichtigt, nur in den Hauptzügen die Bedeutsamkeit dieses Mannes für das Verständniss der arabischen Philosophie gewürdigt werden. Es fehlt bisher an einer pragmatischen Geschichte dieser Litteratur, man hat nur Einzeldarstellungen; aber eben die Entwicklung des Einzelnen aus einander, der organische Zusammenhang und die Wechselwirkung der einzelnen Erscheinungen auf einander liegt noch keinesfalls klar vor. Einer spätern Zeit bleibt es vorbehalten, durch fortgesetzte Forschungen über diese so überaus wichtige Periode helleres Licht zu verbreiten. Aber auch schon jetzt kann man leicht erkennen, dass Alexander von Aphrodisias es ist, der uns den Schlüssel zu den mannigfachen Gestaltungen und Bildungen dieser Zeit an die Hand gibt; in ihm müssen wir das Bindeglied zwischen der griechischen und arabischen Weltanschauung suchen.

Die von Alexander versuchte Erklärung der aristotelischen Nüslehre entspricht — trotz aller Vorzüge, die sie auszeichnen — schwerlich dem Sinne ihres Urhebers, denn wenn die Bezeichnung *νοῦς ὀλικός* aus „de anima“¹⁸⁾

¹⁸⁾ Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὅλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ἰσχυρῶς πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἰτίον καὶ



gegebene Nûslehre des Alexander von Aphrodisias. Die sie empfehlenden Vorzüge sind von selbst einleuchtend, und auch schon zum Theil klargelegt worden. Vor allem aber ist sie geeignet, den aristotelischen Dualismus zu beseitigen. Nicht mehr haben wir da den Gegensatz eines thätigen und leidenden Intellekts, welcher letztere vom ersteren durchaus verschieden der Möglichkeit nach Alles, der Wirklichkeit nach aber Nichts ist, innerhalb des Denkens selbst, sondern das thätige Denken ist das Göttliche und Ausserweltliche, die reine Intelligenz, welche zur Ursache der Thätigkeit des Intellekts im Menschen wird. Durch den Einfluss des göttlichen Geistes auf den menschlichen tritt derselbe aus seinem inhaltsleeren Wesen zur vollen Bedeutsamkeit hervor, durch Uebung und beständige Selbstthätigkeit erzogen schreitet er immerfort weiter auf der Stufenleiter der Erkenntniss bis zum Wissen des Absoluten vor. Jeder Zwiespalt ist somit gehoben und an dessen Stelle tritt eine einheitlich und klar durchgeführte Anschauung. Und die durch die Setzung des *νοῦς ποιητικός* als Gottheit nothwendig gewordene Leugnung der individuellen Unsterblichkeit ist keinesfalls eine völlig trostlose zu nennen. Denn

wiederholt, was in »de anima« in mehr innerlich vermittelter und systematisch gegliederter Form abgehandelt wird.

Als eine sehr ausgiebige Quelle für die Lehren und Anschauungen des Aphrodisiers ist schliesslich die gesammte arabische Litteratur selbst zu betrachten, und in erster Linie kommen hier die Schriften des Averroes in Betracht, der ganze Stellen aus Alexanders Commentaren und selbstständigen Werken aushebt und die Ansicht desselben mit der grössten Genauigkeit und Sorgfalt ausführt, so dass sich in diesen Citaten allein schon die ganze philosophische Eigenthümlichkeit Alexanders abspiegelt. Doch auch diese glaubten wir nicht heranziehen zu müssen, da wir uns in der Lage befinden, sie entbehren zu können. Wir schöpfen aus ihnen höchstens den Beleg für die allerdings interessante Thatsache, dass Averroes mit viel Fleiss und Liebe zur Wissenschaft kritischen Sinn und feines Gefühl verband, und darum in seinen Citaten jederzeit zuverlässig ist.

nun unser Intellekt den thätigen denkt, d. h. insofern er das Seiende selbst, die ewigen Prinzipien desselben, die rein intelligible Form erfasst, wird er mit demselben identisch und durchaus unvergänglich; nicht so der hylische Intellekt, welcher als eine der Kräfte der Seele mit ihr zugleich vergeht¹⁴⁾. Diese den thätigen Intellekt verwirklichende, von der Materie völlig geschiedene und unvergängliche Denkkraft in uns soll Aristoteles¹⁵⁾ — nach Meinung Alexanders — den erworbenen Intellekt genannt haben, der uns von aussen kömmt¹⁶⁾.

Dies ist in kurzen Umrissen die nach den Quellen¹⁷⁾

כן בלתי מקבל ההפסד, הנה הוא צורה נמצאת בפעל נקיה מהכח וההיולי (pag. 13 *ibid.*)

¹⁴⁾ הנה השכל אם כן אשר היה ישכיל זה הוא אשר לא יפסד, לא השכל¹⁴⁾ הנושא ההיולאני, כי השכל ההיולאני יפסד בהפסד הנפש אשר הוא כח מכותחיה וכשנפסד השכל הזה יפסד בהפסדו קנינו וכחו ושלמותו, ואולם השכל אשר היה ישכיל המושכל ההוא הנה לפי שהוא ישוב הוא ואותו דבר אחד. . . הנה הוא ישוב כשהשכילו כמו תאר המושכל ההוא, וזה הוא השכל אשר נקנתו ויתחדש שכל בנו ונשכילו על שהוא בעצמו שכל (pag. 14 *ibid.*)

¹⁵⁾ *Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι.* (Aristot. De gener. anim. II. 3. pag. 736 ed. Becker).

¹⁶⁾ אמנם הוא השכל הזה אשר הוא בנו נפרד ובלתי מקבל ההפסד אשר¹⁶⁾ יקראו ארסטו השכל הנקנה המתחדש בנו מחוץ (Maamar besechel p. 14).

¹⁷⁾ Als die eigentliche und Hauptquelle für die Klarstellung der Nüslehre Alexanders hat uns die in seinem Hauptwerke (de anima) enthaltene Darstellung der Intellekt-Lehre, von welcher bereits in der Anmerkung 8. die Rede war, gedient. Doch verfasste Alexander auch eine besondere Abhandlung über den Intellekt, welche sich in lateinischer (abgedruckt in »Septisegmentatum opus [secretum secretorum, ed. Alex. Achillinus, Bologna 1501. 1516. Lyon 1528]«) und hebräischer (cod. Colbert. 300. fol. — vgl. Steinschneider a. a. O. S. 93) Uebersetzung erhalten hat; und wenn wir diese ganz unberücksichtigt liessen und uns ausschliesslich an die von uns herauszugebende Schrift hielten, so geschah dies, abgesehen davon, dass der bruchstückartige Charakter und etwas lückenhafte Zustand, in welchem das »de intellectu« uns vorliegt, die Benutzung desselben sehr erschwert, hauptsächlich auch darum, weil es keine neuen Gesichtspunkte aufweist und nur dasjenige

nimmt derselbe an Kraft und Vollkommenheit immer zu, wird' vielseitig und endlich stark genug, ohne Hülfe der Sinne seines Amtes zu walten und das Seiende zu erfassen. Im Gegensatz zum rein potentiellen wird er dann der Intellekt in Wirklichkeit (*νοῦς ἐπίκτητος ο. καθ' ἑξῆς*, **שכל בפעל**), der Verstand als wirksame Thätigkeit, der die Intelligibilia erfasst, ohne jedoch nach Art der Sinne afficirt zu werden¹¹). Die Begriffe, mit welchen der Intellekt vermittelt der in ihm ursprünglich vorhandenen Anlage sich allmählig bereichert, bilden seine Aneignung, sein erworbenes Eigenthum, welches der selbstständigen, von der Sinnlichkeit gereinigten Vernunftthätigkeit vorarbeitet.

Neben den beiden bereits erwähnten Intellekten ist Alexander genöthigt noch einen dritten, den thätigen Intellekt (*νοῦς ποιητικός*, **שכל הפועל**), anzunehmen. Der hylische Intellekt, als blosse Möglichkeit der zu verwirklichenden Denkhätigkeit bedarf der ihn aus der Potentialität in die Aktualität übersetzenden, bewegenden Kraft, welche ausserhalb seiner ihre Existenz haben muss. Sie ist die Ursache der Aneignung desselben, durch sie wird er das, in Bezug worauf er ursprünglich nur Möglichkeit gewesen ist. Der thätige Intellekt ist reine Intelligenz, von aller Sinnlichkeit frei und geschieden, unvermischt mit der Materie¹²), und aus diesem Grunde unvergänglich, ewig fortdauernd¹³). Insofern

וכשהרבה וקבל פנים ונסתעף והשתמש עד יתחזק על שיעשה מעשהו¹¹) מוולת שישען על הענינים החושיים נקרא אז שכל. וזה שהוא כשהיה קנינו בתמידות הפעולות, קנין יוכל יתחזק בו והוא נפרד בעצמו על שיפעל פעולתו, הנה אז ישוב (ibid. p. 8). בגבול השכל אשר יאמר על דרך הקנין

ולמה שהיו כל הדברים, אשר היותם ועמידתם בטבע ממה שלו היותו מה¹²) והנה במ דבר מה הוא היותו בסוג ההוא הלקוח ואותו הוא הדבר אשר כל מה שבאותו הסוג בכוח, ודבר מה פועל ואותו הוא מה שבו יתחדשו בחיולו אותם הדברים אשר מדרך החיולי לקבלם. . . הנה כבר אנו רואים שהוא מחויב בהכרח שיהיו בשכל שני המינים האלו, וכשהיה בכאן שכל מה היותלני הנה כבר יחויב שימוצא גם כן שכל פועל יהיה הוא סבת הקנין לשכל החיולאני, ויחויב שיהיה זה (p. 12 ibid). הוא הצורה המושכלת על ההאמתה והקדומת, כשהיה כך ריק מהחיולי

למה שהיה בלתי מקבל הרשם ובלתי מתערב בדבר מהחיולי היה גם¹³)

durch das Denken Realität im Denken erlangen. Diese von der Hyle abgelösten reinen Formen sind es, welche den Besitz des Intellekts ausmachen, sie allein werden Gegenstand des intellektuellen Vorstellens, nichts Sinnliches als solches wird vom Intellekt erfasst und erkannt, nur der vom Sinnlichen völlig gereinigte Begriff, nur das stofflose Wesen der Dinge kann und wird in den Bereich des Erkennens gezogen.

Da so jede Erkenntniß von aussen d. i. durch äussere Einwirkung entstehen muss, so folgt, dass der Intellekt diese Kenntnisse vom Beginn seines Werdens an nicht haben kann, vielmehr ist er ursprünglich aller Formen und Begriffe ledig und hat nur die Anlage, das Vermögen, das Allgemeine von den Einzeldingen abzulösen, Kenntnisse zu erwerben, und sich so zum Intellekt in actu heranzubilden. Dieser Intellekt dem Vermögen nach ist der hylische Intellekt (*νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικὸς*, השכל ההיולאני), derjenige, durch welchen alles potentiell gesetzt wird; er ist „eine gewisse Fähigkeit zur Aufnahme von Formen, ähnlich einer durchlöcherten Tafel; doch ähnelt er eher dem Fehlen der Schrift auf der Tafel, als der Tafel selbst. Denn die Tafel selbst, auf welche geschrieben wird, ist gleich einem der daseienden Dinge; eher also ist die Seele . . . geeignet mit der Tafel verglichen zu werden; der Umstand aber, dass die Schrift auf der Tafel noch fehlt, ist dasjenige, was dem Intellekt ähnelt, d. h. der Intellekt ist bei Vergleichung mit der Tafel nichts als die Anlage die darauf kommende Schrift aufzunehmen“¹⁰).

Der hylische Intellekt ist demnach die Fähigkeit, das Allgemeine zu erfassen, und einmal in Thätigkeit gesetzt,

¹⁰ הגנה השכל ההיולאני אם כן אמנם הוא הכנה מה לקבול הצורות דומה לוח נקוב בו, אבל הוא בתאר הפקר הלוח הכתיבה יותר דומה לא בלוח עצמו, וזה שפני הלוח אשר יכתב בו עצמו הוא על תאר דבר מהדברים הנמצאים. וזה בשהנפש . . . הם יותר ראויים בשהיו במדרגת פני הלוח, ואולם ענין הלוח בהפקד הכתיבה הגנה הוא אשר ידמה השכל, והענין הזה אין ציור לשכל ממנו דבר וולת ההכנה לנפילת הכתיבה בו. (ibid. p. 7).

Wesen stellt. So gefasst verliert das Denken seine Ausschliesslichkeit und überhaupt das ganze System jenen unvermittelt gebliebenen dualistischen Charakter, welcher der aristotelischen Nüslehre anhaftet.

Das Denken ist in zwiefacher Richtung thätig: es ist das Prinzip des Erkennens sowohl als das des Handelns, und so unterscheidet denn auch Alexander eine auf das Erkennen (*νοῦς θεωρητικός*, שכל עיוני) und eine auf das Handeln (*ν. πρακτικός*, שי מעשי) gerichtete Denkkraft⁸⁾, wendet jedoch seine Aufmerksamkeit fast ausschliesslich der theoretischen Denkkraft zu, denn die praktische als unsere Rathgeberin in Bezug auf Thun und Lassen ist nach ihm lediglich Sache der Meinung; der wissenschaftlichen Behandlung hingegen kann blos die spekulative Denkkraft unterworfen werden als diejenige, welche das Ewige und in einer und derselben Weise Fortdauernde erkennt⁹⁾.

Dem seine Sinnesthätigkeit ausübenden Menschen werden die Objekte der Aussenwelt vorgeführt, von welchen Eindrücke zurückbleiben und aufbewahrt werden. Durch die stete Ausübung der Sinnesfunktion an den sinnlichen Dingen entstehen aus diesen Einzeldingen mittelst Prüfen und Untersuchen des Intellekts die Allgemeinbegriffe, welche demgemäss vom Intellekt abgelöst jeder Existenz entbehren und nur durch das Abstrahiren der Formen von der Materie

⁸⁾ ולכן הנה כוונת הנפש הדבריים גם כן קצתם מחשביים וקצתם מרעיים . . . אלא שאחד משניהם מחשבי מעשי והוא אשר יהיה התחלת המעשה . . . והאחר מרעיי עיוני. (Maamar besechel, pag. 3). [NB. Die zur Beleuchtung der Nüslehre Alexanders von Aphrodisias angeführten Belegstellen sind der hebr. Uebersetzung seines „de anima,“ aus welcher wir den die Nüslehre betreffenden Theil unter dem Titel: „Maamar besechel — Abhandlung vom Intellekt“ aus handschriftlichen Quellen gleichzeitig herausgeben, entnommen. Die Seitenzahlen beziehen sich demnach auf den von uns edirten Text].

⁹⁾ והשכל המעשי הוא יועץ . . . ואולם השכל העיוני הנה למה שהיה מה⁹⁾ שידעוהו דברים נצחיים קיימים על תאר אחד מתמיד הנה דרכו החכמה לא התנהגה והעצה. (ibid. pag. 5).

II.

In seinem Bestreben zwischen den Erscheinungen des Seins und des Denkens einen natürlichen Zusammenhang herzustellen, sieht sich Alexander genöthigt von seinem Meister in höchst wesentlichen Punkten abzuweichen, ist jedoch stets bemüht, seine eigenen Ansichten als nothwendige Folgen des aristotelischen Systems darzustellen. Hat Aristoteles die Einzelercheinungen alle in eine unendliche Verkettung, in einen innern Zusammenhang zu bringen versucht, in welchem nichts vereinzelt für sich steht, sondern jedwedes Ding mit der Gesamtheit organisch zusammenhängt, so dass von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet das höher Stehende stets das Niedere als seine Entelechie in sich schliesst: so ist Alexander bestrebt diesen Grundgedanken noch konsequenter durchzuführen, indem er das Postulat des innern Zusammenhanges und der Wechselwirkung auch auf das Denken ausdehnt, das nun nicht mehr, vom Seienden abgelöst, zu ihm in keinerlei Beziehung steht und starr in sich verharret, sondern den übrigen Seelenvermögen gleichartig und sich ihnen anreihend als dasjenige erscheint, was dem Menschen besonders zukommt und ihn auszeichnend über alle andere

Einfluss Alexanders aufzubringen, als ein Citat aus El-Kifti, wobei er den Fehler begeht, Schriften von Aristoteles dem Alexander beizulegen (s. Steinschneider a. a. O. S. 74, Note 4) und nicht bemerkt, dass in jener Stelle ausdrücklich von Kommentaren Alexanders die Rede ist. Die Beweiskraft der von ihm angeführten Stelle wird jedoch völlig entkräftet durch den gleich darauf folgenden Ausruf El-Kifti's: „Sieh, welchen Werth man damals auf wissenschaftliche Hilfsmittel legte, und wie man darum wetteiferte! Heutzutage würde man nicht das Zehntel des Zehntels bieten!“ — Es wird offenbar einfach die grössere litterarische Opferfreudigkeit früherer Zeiten der gegenwärtigen gegenübergestellt; warum und inwieweit eine besondere Bevorzugung Alexanders an dieser Stelle beabsichtigt sein soll, ist nicht abzusehen.

ging dahin, eine wörtlich getreue Wiedergabe des Originals zu ermöglichen. Welche Härten und Undeutlichkeiten im Ausdruck bei solchem Verfahren entstehen mussten, ist leicht einzusehen. Und zeichnen sich überhaupt die für die aristotelische Nüslehre massgebenden Stellen durch grösste Knappheit und Kürze aus, so musste diese unter der Hand solcher Uebersetzer sich geradezu zur völligen Unverständlichkeit steigern, welche einer vielfachen Auslegung fähig war. Was konnte unter solchen Umständen ihnen wohl erwünschter sein, als ein Erklärer, der mit vorzüglicher Schärfe der Distinktion grosse Genauigkeit und Praecision verband, der stets nach Klarheit und Anschaulichkeit ringend unermüdlich war im Erklären, dessen scharfem Blicke nichts von Belang entging, der sogar in seinen selbstständigen Schriften sich in einer Breite der Darstellung gefiel, welche keine Mühe scheuend das bereits Klargelegte einer wiederholten Erklärung unterzog, und der so den Arabern zur Ueberwindung von Schwierigkeiten willkommene Hülfe bot? So war denn Alexander mehr als irgend Einer geeignet richtunggebend auf die Araber einzuwirken und für sie das zu werden, was er wurde: Der Kommentator und Exeget κατ' ἐξοχήν. Der Einfluss dieses Mannes war so bedeutend und die Autorität, die er genoss, so unantastbar, dass Averroes, der selbst ihn so berücksichtigt wie keinen Anderen, sagen konnte: „Nemo est sciens et perfectus apud eos, nisi qui est Alexandreus. Et causa in hoc est famositas istius viri, et quia credimus et vere scimus, quod fuit unus de bonis expositoribus.“ (De anima, pag. 169 A. ed. Ven. 1550) 7).

sind textkritische Bemerkungen beigefügt, aus denen hervorzugehen scheint, dass er ein griechisches Original vor sich gehabt hat. Schon der Umstand, dass er Einiges in's Syrische übertragen (vgl. Wenrich l. c. p. 126, 129), beweist dies zur Genüge.

7) Wenrich (l. c. p. 274) vermag keinen andern Beleg für den

den Schulen allmählig eine grosse Autorität erlangten. Denn entsprach schon die mehr empirische Methode des Aristoteles viel eher den Neigungen der Araber, als der platonische Idealismus, für welchen sie kein richtiges Verständniss hatten, so konnten sie dem freilich nicht immer von Erfolg begleiteten Bestreben Alexanders, in stets nüchtern und klar bleibenden Erörterungen den Rest von Mysticismus, der den Lehren seines Meisters noch anhaftete, hinwegzudeuten, allen Supernaturalismus zu entfernen, die Erscheinungen im Weltganzen wie innerhalb des menschlichen Geisteslebens auf natürliche Ursachen zurückzuführen, ihre volle Anerkennung und Werthschätzung nicht versagen. In seinen Lehren über das Verhältniss Gottes zur Welt sowie über den *νοῦς* weht ein streng rationalistischer Zug, alles Mystische und Unklare wird sorgsam vermieden, und eine Weltanschauung, frei von jeder Dunkelheit und Verschwommenheit, zur Geltung gebracht: Grund genug für die Araber, ihm ganz besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hierzu kommt noch ein Umstand, den wir nicht übergehen dürfen. Die Araber haben die Werke des Aristoteles nicht im Original gelesen, zum guten Theil waren sie sogar auf syrische Uebersetzungen angewiesen, nach welchen erst die arabischen angefertigt werden konnten, wenn es auch nicht an Männern fehlte, welche des Arabischen und Griechischen gleich kundig eine ziemlich genaue und entsprechende Uebertragung bewerkstelligen konnten⁶⁾. Das Bestreben aller Uebersetzer aber

Alkendi's zu „de arte rhetorica“ von Alexander spricht. (Vergl. Steinschneider a. a. O. S. 59).

⁶⁾ So Honein ben Isaac (vgl. Casiri „Bibliotheca Arab. Escur.“ tom. I. p. 240; Schmölders „Documenta philos. Arab.“ p. 13; Wenrich l. c. p. 40). Dass sein Sohn Isaac b. Honein ebenfalls griechisch verstanden, kann als wahrscheinlich angenommen werden. Nach dem Zeugniss Abulfarag's (angeführt bei Schmölders l. c. p. 13) „inserviit interpretationi, eique operam navans solide optimeque praestitit.“ Der nach seiner arabischen Uebersetzung gearbeiteten hebr. Translation des „de anima“ von Alexander von Aphrodisias

werden, auf welcher weiter gebaut werden konnte; sie bedurften des ersten Anstosses, der ihrem Geiste die Richtung zu geben geeignet war. Diese ward ihnen in den griechischen Erklärern des Aristoteles, welche dieselben Schwierigkeiten empfindend grössere Klarheit in die Dunkelheiten des aristotelischen Systems zu bringen versucht hatten³⁾. Fast zu gleicher Zeit als die Schriften des Aristoteles selbst sind auch diese den Arabern bekannt geworden, und bald wurden besonders die Commentare des Alexander Aphrodisiensis und des Themistius ihnen genauer bekannt. Aus diesen schöpften sie die Anregung zur Weiterentfaltung der aristotelischen Grundgedanken; diese sind gleichsam zum Ausgangspunkte der arab. Philosophie geworden.

Einen sehr bedeutsamen Einfluss übte unstreitig Alexander von Aphrodisias aus, dessen Werke frühzeitig in's Arabische übersetzt⁴⁾ und zum Theil kommentirt⁵⁾ in

³⁾ Bereits unmittelbare Schüler gingen in der Auslegung des Aristoteles und in der Auffassung des *νοῦς ποιητικός* auseinander. Einen kurzgefassten Ueberblick findet man bei Brentano (a. a. O. S. 5 ff.)

⁴⁾ Ueber die arab. Uebersetzungen Alexanders kann Wenrich (De autorum Graecorum versionibus et commentariis etc. p. 273 ss.) und Steinschneider (Alfârâbi S. 24, 59) zu Rathe gezogen werden; nur muss man, wenn bei der Benutzung Wenrichs ohnedies die grösste Vorsicht erforderlich ist, dieselbe hierin verdoppeln, da er, wie dies Steinschneider nachgewiesen, in seinen Artikel Alexander aus El-Kifti vieles aufgenommen hat, was offenbar nicht dahin gehört.

⁵⁾ So wurde erklärt von Alfârâbi: „De anima“ (vgl. Wenrich l. c. pag. 279. Steinschneider a. a. O. S. 117); von Averroes: „de intellectu,“ dieses wieder superkommentirt von Mose Narboni und Josef b. Schemtob (vgl. Steinschneider a. a. O. S. 93. Renan „Averrhoës et l'Averroïsme“ pag. 70; was Wenrich, der nicht einmal von einer lat. Uebersetzung des „de intellectu“ etwas weiss, entgangen ist.) Von einem besondern Kommentar des Josef ben Schemtob über dasselbe Werk weiss Steinschneider zu berichten (a. a. O. S. 108), der aber vermuthlich mit obenerwähntem Superkommentar identisch sein wird. Hingegen ist es dem bereits angedeuteten (s. die vorige Anmerk.) Missverständniss zuzuschreiben, wenn Wenrich (l. c. p. 279) von einem Kommentar Alfârâbi's und

Was aber ist dieser thätige Intellekt, der vom Körper getrennt und verschieden ewige, unwandelbare Aktualität ist? Ist er das Göttliche im Menschen oder ist er ausserweltlich? Ist er der absolute göttliche oder allgemeine Geist, der sich jeder Seele mittheilt? Wie kann er jedoch in diesem Falle auf jeden Einzelnen übertragen, wie als Theil der Seele gedacht und betrachtet werden? Wie verhält sich ferner der leidende Intellekt zum thätigen? Dieser allein ist ewig, unvergänglich, vom Körper getrennt, zu ihm in keinerlei Beziehung stehend, und dennoch soll jener, der keine dieser Eigenschaften besitzt, der Möglichkeit nach all' das sein, was der *νοῦς ποιητικός* in Wirklichkeit ist!

Dies sind Fragen, die sich jedem unbefangenen Leser des III. Buches „de anima“ von selbst aufdrängen²⁾. Von welcher Bedeutung aber mussten sie für eine Zeit sein, welche in Aristoteles die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes, in seinem System den Gipfelpunkt aller Wahrheit und Erkenntniss erblickte? Musste da nicht die höchste Energie des Geistes und alles wissenschaftliche Streben culminiren in dem Versuche einer endgültigen, allseitig befriedigenden Vereinigung dieser gegensätzlichen Bestimmungen? Und so blieb denn die Lösung dieser Aufgabe eines der höchsten Ziele der gesammten arabischen Philosophie des Mittelalters.

Die Araber waren in der Philosophie durchaus nicht selbstschöpferisch. Es musste ihnen die Grundlage gegeben

²⁾ Wie verschiedene Wege neuere Erklärer zur Lösung der bezeichneten Schwierigkeiten eingeschlagen haben, ersieht man aus der Zusammenstellung Brentano's (*Psychologie des Aristoteles*, S. 29 ff.) Durch ebendieselben Schwierigkeiten veranlasst, betrachtet Hegel dieses Buch als verstümmelt, während Weisse es gar nicht für die Arbeit des Aristoteles hält. Unter solchen Umständen möchten wir fast mit Vossius ausrufen: „*Sie graece nescius, feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturus, si linguam scisset graecam*“ (*De philos. sectis*, c. XVIII, pag. 90) — beschränken diesen Satz jedoch nicht auf Averroes, sondern dehnen ihn auf die gesammte arabische Litteratur aus.



doch ihren Urhebern und Vertretern als getreuer Ausdruck der Lehre ihres Meisters.

Der ungelöst gebliebene Dualismus zwischen Gott und Welt einerseits, zwischen dem thätigen und receptiven Intellekt andererseits, der Zwiespalt, der gerade in höchst wesentlichen Punkten bestehen blieb, die Schwierigkeiten, die auch neuern Erklärern zu überwinden nicht leicht geworden, mussten zu sehr verschiedenartigen Erklärungen Veranlassung geben, Erklärungen, die wir mit dem wahren Sinne des reinen Aristotelismus zwar nicht im Einvernehmen finden, die aber dessen ungeachtet unser volles Interesse beanspruchen dürfen. Besonders ist es aber die Lehre vom Intellekt, welche die Araber unbefriedigt liess, und sie immer mehr und mehr anspornte, dieselbe vertiefend und erweiternd in einer ihnen volle Befriedigung gewährenden Weise umzugestalten.

Nach Aristoteles ist das reine Denken von den Funktionen des menschlichen Organismus durchaus unabhängig, es ist nicht etwa, wie die übrigen Theile und Vermögen der Seele, die Entelechie des Körpers, sondern steht zu demselben in keinerlei Beziehung, insofern es nämlich auf die Phantasmata nicht zurückgeht, nicht auf sinnlichen Wahrnehmungen beruht, sondern in reiner, abstrakter Thätigkeit das Ewige und an sich Seiende erfasst. Andererseits musste jedoch eine gewisse Abhängigkeit des Intellekts von der Sinnenwelt eingeräumt werden, und so haben wir neben dem reinen, thätigen Intellekt auch einen dem Vermögen nach seienden, der abhängig von der sinnlichen Wahrnehmung und der Phantasmata bedürftig, der Möglichkeit nach alle Ideen ist und durch eigene Thätigkeit verwirklicht wird.

ein anderes System bei ihnen Wurzel fasste. Nur dadurch ist es erklärlich, dass eine vom Aristotelismus sich gänzlich fern haltende Philosophie, wie die des Ibn Gebirol, um deren Klarstellung sich Munk unsterbliche Verdienste erworben hat, ohne allen Einfluss geblieben ist.

Die Nûslehre Alexanders von Aphrodisias und ihr Einfluss auf die arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters.

I.

Eine der denkwürdigsten und interessantesten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes ist die mittelalterliche arabisch-jüdische Philosophie. Getragen von der Sehnsucht ihrem wissensdurstigen Geiste die Geheimnisse des Alls zu erschliessen, sahen die Araber ehrfurchtsvoll zum stagiritischen Weisen empor, der auf jede ihrer Fragen eine Antwort hatte und in seiner universal-encyclopädischen Behandlung sämtliche Wissenszweige in ein System brachte. Der Einfluss, den Aristoteles auf das gesammte Mittelalter ausübte, steht in der Geschichte der Menschheit beispiellos da. Als das Höchste und allein Erstrebenswerthe galt es, ihn und seine Lehre voll und ganz zu erfassen; in diesem Bestreben vereinten sich Gläubige und Skeptiker, Philosophen und Theologen¹⁾. Und wenn wir in den Systemen der arabischen Philosophen den wirklichen Aristoteles nicht wiedererkennen, so erschienen sie

¹⁾ Wie hoch Aristoteles von den Arabern geschätzt wurde, mag folgender Ausspruch des Averroes beweisen: „Credo, quod iste homo (sc. Arist.) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis (de anima, lib. III. fol. 169).“ Wir sind natürlich weit entfernt davon, behaupten zu wollen, dass diese grenzenlose Verehrung den Arabern jedwedes selbstständige Urtheil raubte; man vergleiche nur, was Ibn-Phalaguëra im Namen Avicenna's anführt: *הקשת אדע מומנו ענינים וענינים לא אדע, אבל הגוונים לא אדע ענינים על האמת ולא אדע* (More-hamore, p. 109, ed. Pressburg) — aber zweifellos ist die Ausschliesslichkeit des aristotelischen Einflusses, welche es nicht zulies, dass irgend



1128909

Die Abhandlung

Alexanders von Aphrodisias

über den Intellekt.

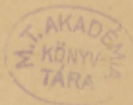
Aus handschriftlichen Quellen zum ersten Male herausgegeben

und durch die Abhandlung:

„Die Nüslehre Alexanders von Aphrodisias und ihr Einfluss
auf die arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters“

eingeleitet von

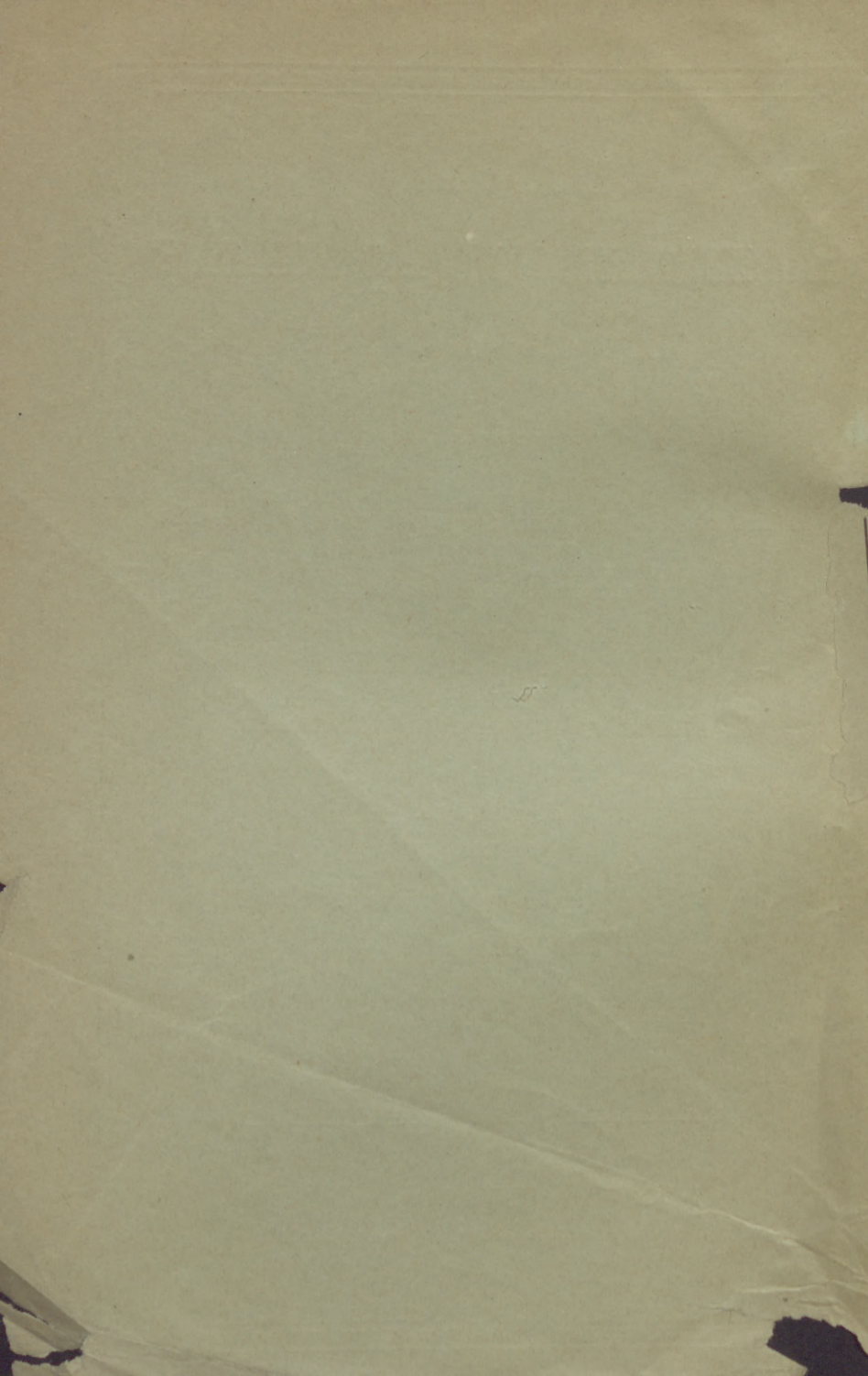
Dr. Aron Günsz.



BERLIN.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

1886.



B
399.

4399

Die Abhandlung
Alexanders von Aphrodisias
über den Intellekt.

Aus handschriftlichen Quellen zum ersten Male herausgegeben

und durch die Abhandlung:

„Die Nüslehre Alexanders von Aphrodisias und ihr Einfluss
auf die arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters“

eingeleitet von

Dr. Aron Günsz.

BERLIN.

Druck von H. Itzkowski, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

1886.