

MAARTEN J.F.M. HOENEN

DIE INTELLEKTLEHRE DES JOHANNES BURIDAN - IHRE QUELLEN UND HISTORISCH-DOKTRINÄREN BEZÜGE*

1. Einleitung

Die Intellektlehre des Johannes Buridan ist bereits öfter untersucht worden, unter anderem von K. Michalski, A. Maier und O. Pluta.¹ Aus diesen Studien geht hervor, daß sich bei Buridan der Einfluß des Alexander von Aphrodisias nachweisen läßt. Es wurde jedoch noch nie der Frage nachgegangen, aus welchen Quellen er seine Kenntnisse über Alexander geschöpft hat. Auch wurde noch nie untersucht, welchen Traditionen des 13. und 14. Jahrhunderts er sich mit seinen Auffassungen über den Intellekt angeschlossen hat.

Es handelt sich hier um zwei wichtige Fragen. Die Auffassung des Alexander, daß der menschliche Intellekt materiell und vergänglich sei, wurde im 13. Jahrhundert öfter kritisiert, unter anderem von Albertus Magnus und Thomas von Aquin.² Im 14. Jahrhundert jedoch gewann sie an Einfluß, nicht nur bei Buridan, sondern auch bei Oresme.³ Will man die Hintergründe von diesem zunehmenden

* Diese Studie wurde ermöglicht durch finanzielle Unterstützung seitens der Königlichen Niederländischen Akademie der Wissenschaften (KNAW).

¹ K. Michalski, «Drei Studien zur Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert», in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg. von O. Pluta, (Bochumer Studien zur Philosophie 10), Amsterdam 1988, S. XLIX-LX; A. Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik IV), Roma 1955, S. 20-27; O. Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance* (Bochumer Studien zur Philosophie 7), Amsterdam 1986, S. 37-49.

² Albertus Magnus, *De anima* III, 2, 4, in *Opera omnia* VII/1, Monasterii Westfalorum 1968, S. 182-183; Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II, c. 62.

³ Siehe O. Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin*, S. 37-49.

Einfluß des Alexander erkennen, so ist die Frage nach den benutzten Quellen von erster Bedeutung.

Gleiches gilt für die andere Frage, nämlich die nach dem Bezug von Buridans Intellektlehre zu den Traditionen des 13. und 14. Jahrhunderts. Wie sich aus verschiedenen Quellen ergibt, wurde die Natur und Funktion des Intellekts, vor allem die des tätigen Intellekts, zu dieser Zeit lebhaft diskutiert: Im ersten *Quodlibet* des Jakob von Viterbo (entstanden 1293-1296) werden sechs verschiedene Positionen aufgezählt; in einem anonymen, von Vennebusch edierten *De anima*-Kommentar zwölf und in einer anonymen, von Grabmann herausgegebenen *Quaestio* aus der Handschrift Basel, *Universitätsbibliothek*, Cod. B III 22 (entstanden 1308-1322) sogar sechzehn.⁴ Eine Untersuchung der Intellektlehre Buridans wird uns Aufschluß darüber geben, welcher Richtung sie zugerechnet werden kann, und so beitragen zu einer historischen Rekonstruktion von Buridans Stellung innerhalb der philosophischen Strömungen seiner Zeit.

In Anbetracht dieser Überlegungen werden wir im ersten Teil unseres Beitrags die Quellen von Buridans Darlegung über Alexander aufdecken. Im zweiten, doktrinären Teil werden wir uns dann den historisch-philosophischen Hintergründen von zwei markanten Punkten seiner Intellektlehre zuwenden: zuerst seiner These, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gebe, einen göttlichen und einen menschlichen, und anschließend seiner Lehre der Natur und Funktion des menschlichen tätigen Intellekts.

2. Alexander von Aphrodisias

Fangen wir mit dem quellenkritischen Teil an. Der Materialismus des Alexander von Aphrodisias wird von Buridan wie folgt dargestellt: Die Seele ist die Form des Körpers. Sie ist aus der Materie hervorgebracht (*educta de potentia materiae*) und daher ausgedehnt (*extensa*) und vergänglich (*generabilis et corruptibilis*). Der gedankliche Hintergrund dieser Lehre ist nach Buridan der Umstand, daß der menschliche Intellekt individuell ist – Individualität schließt Materialität ein – und daß das menschliche Erkennen auf materielle Vorstellungen gründet, weshalb

⁴ Jakob von Viterbo, *Disputatio prima de quolibet*, hrsg. von E. Ypma, (Cassiciacum, Supplementband 1), Würzburg 1968, q. 12, S. 158-168; Ein anonymes *Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Quaestiones in tres libros De anima*, hrsg. von J. Vennebusch, Paderborn 1963, III, 67/67, a[2], S. 296-297; M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ nach einer Zusammenstellung im Cod. b III 22 der Universitätsbibliothek Basel* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 1936, Heft 4), München 1936, S. 85-102.

auch der Intellekt materiell sein muß. Buridan hält diese Lehre philosophisch für überzeugend.⁵

Eine fast identische Darstellung läßt sich bei Oresme finden: Der Intellekt ist eine individuelle, materielle Form, die sich in der Materie befindet und aus ihr von einer erzeugenden Instanz hervorgebracht worden ist (*forma materialis inhaerens materiae et educta de ipsius potentia a generante*). Sie ist vergänglich wie die Form eines Esels oder eines anderen Tieres. Oresme begründet diese Lehre jedoch anders als Buridan. Da der Mensch vergänglich ist, ist auch seine Form (*forma ipsius*) vergänglich. Weiter zeigt er sich, anders als Buridan, nicht ganz von der philosophischen Kraft dieser Auffassung überzeugt. Sie ist lediglich *bene probabilis*.⁶ Auffallend an diesen beiden Darstellungen ist die Übereinstimmung in der Formulierung, vor allem vor dem Hintergrund der doch unterschiedlichen Begründung und Bewertung. In beiden Fällen wird der Begriff «*educta de potentia materiae*» verwendet. Es handelt sich demnach, so darf angenommen werden, um eine feste Formel. Die Frage ist aber, woher stammt sie?

2.1. «*educta de potentia materiae*»

Daß Alexander nicht selbst benutzt wurde, läßt sich leicht feststellen. In *De intellectu*, dem einzigen Traktat des Alexander über die Seele, der im 14. Jahrhundert in einer lateinischen Übersetzung vorlag, wird der mögliche Intellekt (*intellectus in potentia*) eine Kraft (*virtus*) genannt, die aus der Mischung von Elementen hervorgeht, aus der die Körper aufgebaut sind (*profluens ex hac commixtione quae accidit corporibus*). Der Begriff «*educta de potentia materiae*», obwohl inhaltlich identisch mit «*profluens ex hac commixtione quae accidit corporibus*», wird nicht verwendet.⁷

⁵ Johannes Buridan, *Quaestiones in tres libros De anima*, ed. Georgius Lokert, Paris 1516, III, q. 3 und 4, f. 24rb-vb und 25rb, und J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his «Questions on Aristotle's De Anima» (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, Vol. I, Ann Arbor, Mich., 1989, III, q. 3 und 15, S. 22 und 171. Über die verschiedenen Buridanschen Kommentare zu *De anima*, siehe B. Michael, *Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, Bd. II, Diss. FU Berlin 1985, S. 677-735.

⁶ P. Marshall, *Nicholas Oresme's Questiones super libros Aristotelis De Anima. A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Vol. II, Ann Arbor, Mich., 1980, III, q. 4, S. 542-544.

⁷ Siehe die Edition von *De intellectu* in G. Théry, *Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise* (Bibliothèque Thomiste VII), Le Saulchoir Kain 1926, S. 74-82, hier 81. Die Schriften und lateinischen Übersetzungen des Alexander sind von F.E. Cranz verzeichnet im *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, hrsg. von P.O. Kristeller, Washington 1960 - 1972, Vol. I, S. 77-135 und Vol. II, S. 411-422. Eine Darstellung der Alexandrischen Intellektlehre nach den griechischen Schriften gibt R.W. Sharples,

2.1.1. Averroes

Dieser Begriff findet sich auch nicht bei Averroes. Wie bekannt, hatte Averroes in seinem *De anima*-Kommentar der Intellektlehre des Alexander einen ausführlichen Abschnitt gewidmet, der im 13. und 14. Jahrhundert vielfach als Quelle für Alexander benutzt wurde. In diesem Kommentar wird die Lehre des Alexander wie folgt dargestellt, wobei angemerkt werden muß, daß Averroes von «*intellectus materialis*» und nicht von «*intellectus in potentia*» spricht: Der materielle Intellekt ist eine Kraft, die der Mischung von Elementen entsprossen ist (*virtus generata ... ex mixtione elementorum*). Neben «*generata*» wird auch der Terminus «*facta*» verwendet: Er ist eine Kraft, die aus der Mischung von Elementen entstanden ist (*facta a complexione*).⁸

Die Begriffe «*facta*» und «*generata*» lassen sich bei verschiedenen Autoren des 13. Jahrhunderts wiederfinden, was auf den Einfluß des Averroes als Quelle für Alexander hinweist. Albertus Magnus zum Beispiel, der ebenfalls ausführlich auf Alexander eingeht, spricht in seinem *De anima*-Kommentar von «*facta a complexione elementorum*», und der Begriff «*generata*» wird verwendet in dem anonymen, von Vennebusch edierten *De anima*-Kommentar: «*dixit [Alexander] animam esse formam elementarem generatam ex elementorum commixtione*».⁹ Auch im 14. Jahrhundert wird Averroes benutzt und nicht der Traktat *De intellectu*, wie aus Johannes von Jandun hervorgeht, der bei seiner Darlegung der Lehrmeinung des Alexander bemerkt: «das ist, was wir aus Averroes über die Alexandrische Lehre vom möglichen Intellekt wissen (*haec sunt, quae a Commentatore habemus de opinione Alexandri de intellectu possibili*)».¹⁰

Daß Buridan und Oresme nicht von «*facta*» und «*generata*», sondern von «*educta*» sprechen, deutet also wohl darauf hin, daß sie eine andere Quelle benutzt haben und zwar eine, die die Auffassung des Alexander aus der Perspektive der Lehre von der *eductio formarum* verstand, wie sie etwa in den

«Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation,» *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd. 36/2, hrsg. von W. Haase, Berlin 1987, S. 1176-1243, hier 1204-1214. Eine englische Übersetzung von *De intellectu* liegt vor in *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Introduction, Translation, Commentary and Notes by F.M. Schroeder and R.B. Todd, (Mediaeval Sources in Translation 33), Toronto, Ont., 1990, S. 45-58.

⁸ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, hrsg. von F.S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953, III, c. 5, S. 393f. Siehe auch ebenda, index s.v. «Alexander Aphrodisiensis».

⁹ Albertus Magnus, *De anima* III, 2, 4, S. 182, Z. 77; *Quaestiones anonymae*, ed. Vennebusch, III, 61, S. 266.

¹⁰ Johannes von Jandun, *Quaestiones super tres libros de Anima*, Venetiis 1587 (Nachdruck Frankfurt am Main 1966), III, 5, Sp. 235.

Werken des Albertus Magnus, wo diese Lehre den *peripatetici* zugeschrieben wird, dargelegt wurde.

2.1.2. Albertus Magnus

Tatsächlich lassen sich im *De anima*-Kommentar des Albertus neben Begriffen wie «*perfectio facta a complexione elementorum*» und «*virtus causata ex elementis*» auch Formulierungen finden, die dem von Buridan und Oresme verwendeten Begriff «*educta*» klar entsprechen. So spricht Albertus bei seiner Kritik des Alexander von einer nicht-körperlichen Kraft (*virtus incorporea*), die aus den Elementen hervorgehe (*educatur ex elementis*), und von einer intellektuellen Seele (*intellectualis anima*), die aus dem Samen hervorgehe (*educatur de semine*).¹¹ Die gleiche Terminologie wird auch in *De natura et origine animae* verwendet, wo es heißt, daß nach Alexander der Intellekt eine harmonische Form (*forma harmonica*) ist, die im Wachstumsprozeß aus einer Mischung von Elementen hervorgeht (*ex complexione elementorum educitur per generationem*).¹²

Albertus benutzt den Begriff auch bei der Darlegung seiner eigenen Seelenlehre, zum Beispiel in dem bereits erwähnten Traktat *De natura et origine animae*, wo es heißt, daß die vegetative Seele im Gegensatz zur intellektuellen aus der Materie hervorgeht.¹³ Auch in seinem Physikkommentar wird der Terminus «*educere*» verwendet, etwa bei der Bestimmung des Verhältnisses von Ursache, Form und dem, worauf die Ursache einwirkt: «*educere*» bedeutet ak-tuieren, was potentiell in der Materie enthalten ist (*et si dicatur agens dare formam patienti, hoc non est aliter, nisi quia sua actio in passivo est educens de potentia ad actum id quod est in materia*).¹⁴

Der Begriff «*educere*» ist also kennzeichnend für Albertus. Wir können daher auch annehmen, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen der Verwendung dieses Begriffes in der Albertischen Darlegung des Alexander und der Verwendung des gleichen Begriffes im gleichen Zusammenhang bei anderen Denkern wie Buridan und Oresme.

Einige weitere Tatsachen können diesen Befund stärken. Daß Albertus im 14. Jahrhundert als Quelle für Alexander benutzt wurde, zeigt Johannes von

¹¹ Albertus Magnus, *De anima* III, 2, 4, S. 182, Z. 83-84 und 183, Z. 32.

¹² Albertus Magnus, *De natura et origine animae* II, 5, in *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum 1955, vol. XII, S. 24, Z. 82-83.

¹³ Albertus Magnus, *De natura* I, 4, S. 9, Z. 53.

¹⁴ Albertus Magnus, *Physica* IV, 2, 10, in *Opera omnia*, Monasterii Westfalorum 1987, vol. IV, S. 257, Z. 14.

Jandun, der in seinem *De anima*-Kommentar bei der Erörterung des Alexander klar zu erkennen gibt, daß er sich nicht nur auf Averroes, sondern auch auf Albertus stützt: «*ut possumus colligere ex recitatione Commentatoris et Alberti*». ¹⁵ Weiter ist bekannt, daß Buridan die Ausführungen des Albertus als Quelle für die Lehrmeinungen von anderen verwendet hat. ¹⁶ Daß Albertus bei den Philosophen der sogenannten Pariser Schule geschätzt wurde, geht auch aus der Bibliothek des Marsilius hervor, die mehrere Werke von Albertus einschließlich des Kommentars zu *De anima* enthielt. ¹⁷ Im *De anima*-Kommentar des Marsilius findet sich ein Verweis auf Albertus und zwar genau bei der Darlegung des Alexander. Marsilius, der wie Buridan und Oresme die Formel «*educta de potentia materiae*» verwendet und der den Standpunkt vertritt, daß die Lehre des Alexander der natürlichen Vernunft zufolge wahrscheinlicher ist als die des Averroes oder die des Glaubens, gibt anschließend zu erkennen, daß Albertus in diesem Punkt eine andere, von Alexander abweichende Auffassung hat. ¹⁸ Er muß also mit der Darlegung des Alexander, wie sie sich bei Albertus findet, vertraut gewesen sein. Das beweist abermals, daß man im 14. Jahrhundert die Lehrmeinung des Alexander über die Werke des Albertus kennenlernte.

Man kann diesen Tatsachen entgegenhalten, daß die Formulierung «*educta de potentia materiae*» auch von anderen Denkern in einen anderen Zusammenhang verwendet worden ist, etwa in den Schriften des Siger von Brabant, in der Zensur von 1277 und bei Jean de Ripa. ¹⁹ Es bleibt daher möglich, daß Buridan diese Formulierung nicht aus Albertus, sondern aus einer anderen Quelle hat. In Anbetracht des obigen ist es jedoch viel wahrscheinlicher, daß er hier Albertus

¹⁵ Johannes von Jandun, *Quaestiones super tres libros de Anima* III, 5, Sp. 234.

¹⁶ Siehe etwa das Zitat in G. Krieger, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 28), Münster in Westfalen 1986, S. 296 Anm. 192. Vgl. auch J.J. Walsh, «Buridan and Seneca,» *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), S. 23-40, hier S. 28: Albertus wird in Buridans Ethikkommentar 29 Mal erwähnt.

¹⁷ Siehe G. Töpke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*, Heidelberg 1893, Bd. I, S. 682 und 684, und jetzt auch *Die Rektorbücher der Universität Heidelberg*, Bd. I/2, hrsg. von J. Miethke, *Die Amtsbücher der Universität Heidelberg A*, Heidelberg 1990, S. 498 nn. (269), (271 = Albertus, *De anima*), S. 499 n. (281), S. 505 n. (335), S. 506 n. (344).

¹⁸ Siehe den Text in O. Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin*, S. 98-100, hier 99f.

¹⁹ Siehe Siger von Brabant, *De anima intellectiva*, hrsg. von B. Bazán (Philosophes Médiévaux 13), Louvain-Paris 1972, c. 8, S. 110, Z. 35; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes Médiévaux 22), Louvain-Paris 1977, S. 195 n. 120 (= CUP n. 105); Jean de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, hrsg. von A. Combes und P. Vignaux (Textes philosophiques du Moyen Age 12), Paris 1964, S. 187, Z. 15.

folgt, womit wir der Lösung der Frage nach den Quellen des Buridanschen *De anima*-Kommentar einen Schritt näher gekommen sind.

3. Der tätige Intellekt

Nach dieser quellenkritischen Erörterung möchten wir jetzt inhaltlich auf Buridan eingehen. Bei einer Betrachtung der Intellektlehre, besonders wie sie in der Edition von Lokert dargelegt ist, springen zwei Punkte ins Auge. Erstens: die Lehre, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gibt, einen göttlichen und einen menschlichen; und zweitens: die dem menschlichen tätigen Intellekt zuerkannte Natur und Funktion. Wie noch gezeigt werden soll, hat Buridan in diesen beiden Punkten eine andere Auffassung als die meisten anderen Philosophen seiner Zeit. Eine nähere Untersuchung wird sich daher lohnen.

3.1. «*Deus intellectus agens*»

Fangen wir mit dem ersten Punkt an, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gibt. Um erkennen zu können, so Buridan, braucht der Mensch eine intellektuelle, tätige Ursache, die edler (*nobilius*) ist als der mögliche Intellekt und gegenüber welcher sich der mögliche Intellekt passiv verhält. Diese Ursache ist Gott. Denn auf ihn treffen die Bestimmungen zu, die Aristoteles dem tätigen Intellekt zuschreibt: abgetrennt, unvermischt, tätig und edler als der mögliche Intellekt. Außerdem wirkt Gott als Erstursache bei jedweder Tätigkeit einer geschöpflichen Zweitursache, also auch bei dem Erkennen, mit. Denn alle Zweitursachen sind der göttlichen Tätigkeit, die vom göttlichen Intellekt geleitet wird, untergeordnet und von ihr abhängig. Gott ist folglich der tätige Intellekt im eigentlichen Sinn: *Deus maxime proprie dicitur intellectus agens*.²⁰

Der tätige Intellekt Gottes jedoch, so fährt Buridan fort, wirkt allgemein. Er hilft beim Erkennen mit, kann aber nicht bestimmen, was in welchem Zusammenhang erkannt wird. Dafür braucht der Mensch eine weitere tätige Ursache, die das Erkennen näher bestimmt. Das können nicht die Phantasmen (die sinnlichen Vorstellungen) sein, denn sie bestimmen das Erkennen nicht völlig. Gleiche Phantasmen lassen gegensätzliche Urteile zu, wie etwa «Der Mensch geht»/-«Der Mensch geht nicht». Als bestimmende tätige Ursache bleibt daher nur der

²⁰ Johannes Buridan, *Quaestiones in De anima* ed. Zupko, III, c. 10, S. 104-106, und ders., *Quaestiones* ed. Lokert, III, c. 7, f. 27ra.

menschliche Intellekt, der als Teil der Seele vom Willen, der ebenfalls ein Teil der Seele ist, bewegt werden kann, dieses oder jenes zu erkennen.²¹

Der metaphysische Hintergrund dieser Lehre ist die im späten Mittelalter nahezu allgemein vertretene These – Durandus ist wohl die bekannteste Ausnahme –, daß die Wirkung der ersten Ursache der Grund ist für und sich durchsetzt bis in die Wirkung der Zweitursachen, die These der grundsätzlichen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Die Textstelle, die in diesem Zusammenhang immer zitiert wird, auch von Buridan, ist der erste Satz des *Liber de causis*: Jede Erstursache hat mehr Einfluß auf das Hervorgebrachte als die Zweitursache.²² Deshalb auch wird Gott und nicht der menschliche Intellekt von Buridan als der tätige Intellekt im eigentlichen Sinn betrachtet. Denn ohne göttliche Wirkung ist menschliches Erkennen unmöglich.

Angewendet auf das menschliche Erkennen wird diese These nicht nur von Buridan, sondern auch von so unterschiedlichen Denkern wie Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham, jedoch ohne daß sie wie Buridan die Notwendigkeit zweier verschiedener tätiger Intellekte annehmen.²³ Weitere Beispiele lassen sich leicht finden. Hieraus geht hervor, daß die Anwendung dieser These auf das menschliche Erkennen, wie es bei Buridan geschieht, nicht typisch für eine bestimmte philosophische Richtung ist, sondern allgemein. Erst bei der Auslegung und Ausarbeitung dieser These treten die Differenzen auf, etwa bei der Frage, ob man einen oder zwei tätige Intellekte annehmen muß, und was die göttliche Tätigkeit bewirkt.

Diese Fragen wurden im 13. Jahrhundert aufgrund der Darlegungen über den Intellekt in *De anima*, aber auch danach, ausführlich erörtert. Hinsichtlich des ersten Problems, ob man einen oder zwei tätige Intellekte annehmen muß, lassen sich zumindest drei verschiedene Auffassungen unterscheiden.

3.1.2. «theologizantes»

Erstens: Der tätige Intellekt ist kein Teil der menschlichen Seele, sondern Gott. Diese Auffassung wurde unter anderem von Roger Bacon und Wessel Gansfort (†

²¹ Johannes Buridan, *Quaestiones in De anima* ed. Zupko III, 10, S. 106-108, und ders., *Quaestiones* ed. Lokert III, 7, f. 27rb. Das Beispiel «Der Mensch geht»/«Der Mensch geht nicht» ist unseres.

²² *Liber de causis* hrsg. von A. Pattin (uitgave van het *Tijdschrift voor Filosofie*, 1966), Prop. 1, n. 1, S. 46.

²³ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4; Wilhelm von Ockham, *Quaestiones variae*, in *Opera Theologica* VIII, q. 5, S. 163.

1489) vertreten.²⁴ Aus Bemerkungen zeitgenössischer Autoren geht hervor, daß diese Position als eine theologische verstanden wurde. So nennt Thomas von Aquin als Verteidiger «*quidam catholici doctores*», in der anfangs erwähnten Baseler Handschrift ist von «*theologizantes*» die Rede, und Johannes von Jandun spricht von «*quidam doctores huius temporis magis theologicis quam philosophicis intendentes*».²⁵ Das wichtigste Argument der Anhänger dieser Position war, daß die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts wie «immer tätig sein» und «alles machen können» nicht auf die menschliche Seele, sondern nur auf Gott zutreffen.²⁶

3.1.3. «*moderni*»

Zweitens gab es Denker, die die Auffassung, daß Gott der tätige Intellekt sei, heftig kritisierten. Ihnen zufolge ist der tätige Intellekt ein Teil der menschlichen Seele. Diese Richtung gewann in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stets mehr Einfluß, wie aus Bemerkungen von Roger Bacon im *Opus tertium* (1268) und von Jakob von Viterbo in seinem ersten *Quodlibet* hervorgeht, daß dies die Auffassung der meisten Moderni sei (*opinio, quam plures doctores moderni sequuntur*).²⁷ Der bedeutendste Verteidiger dieser Auffassung war Thomas von Aquin, der sie damit begründete, was er selbst als Tatsache betrachtete (*experimento cognoscimus*), daß nicht Gott, sondern der Mensch selbst das Erkannte durch Abstraktion in der Seele aktuiert.²⁸

3.1.4. «*via media*»

Drittens gab es eine Richtung, die wir an anderer Stelle als «*via media*» charakterisiert haben.²⁹ Den Den kern dieser Richtung zufolge gibt es zwei verschiedene

²⁴ Roger Bacon, *Opus tertium*, ed. J.S. Brewer, London 1859 (Neudruck New York 1965), Vol. I, c. 23, S. 74-79; M.J.F.M. Hoenen, «Albertistae, thomistae und nominales: Die philosophisch-historischen Hintergründe der Intellektlehre des Wessel Gansfort († 1489)», in *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, hrsg. von F. Akkerman u.a. (Brill's Studies in Intellectual History), im Druck.

²⁵ Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum*, hrsg. von P. Mandonnet, Paris 1929, II, d. 17, q. 2, a. 1, S. 423; M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung ...*, S. 85-86; Johannes von Jandun, *Quaestiones super tres libros De anima* III, 23, Sp. 338.

²⁶ Siehe etwa Roger Bacon, *Opus tertium* c. 23, S. 76 und M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung ...*, S. 85-86.

²⁷ Roger Bacon, *Opus tertium* c. 23, S. 74; Jakob von Viterbo, *Disputatio prima de quolibet*, q. 12, S. 162, Z. 172. Der im Text zitierte Satz ist von Jakob von Viterbo.

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 79, a. 4.

²⁹ M.J.F.M. Hoenen, «Albertistae, thomistae und nominales», wo wir ebenfalls diese drei Gruppen unterschieden haben.

tätige Intellekte, einen geschaffenen tätigen Intellekt, der ein Teil der menschlichen Seele ist, und einen ungeschaffenen tätigen Intellekt, nämlich Gott. Zu dieser Richtung gehören beispielsweise Johannes de Rupella, Johannes Peckham und Roger Marston († 1303).³⁰ Ihre Auffassung kommt der Buridans sehr nahe. Wir müssen deshalb der Frage nachgehen, inwieweit hier Parallelen vorliegen.

Nach Peckham, dessen Auffassung wir hier als Beispiel nehmen, kann der menschliche Intellekt ohne direkte Hilfe von Gott keine vollständige Erkenntnis haben. Das menschliche Erkennen ist insofern von ihm abhängig, als er *potentia efficiens* des Erkennens ist und es mit seiner ewigen Erkenntnis erleuchtet.³¹

Der menschliche tätige Intellekt kann Erkenntnisbilder erzeugen und über das Erkannte urteilen (ob es wahr oder falsch ist). Er kann aber als Zweitursache den Intellekt nicht selbst zum Erkennen bringen. Dazu braucht er die Mitwirkung des göttlichen tätigen Intellekts, der seiner Natur nach immer alles denkt und als *potentia efficiens* zusammen mit dem geschaffenen tätigen Intellekt das Erkennen in Gang setzt.³² Auf Gott, nicht auf den Menschen, treffen nach Peckham die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts zu wie unvermischt und unveränderlich zu sein und der Natur nach immer alles zu denken.³³

Auch bei dem Erkennen von unveränderlichen, notwendigen Sätzen (wie etwa «Das Ganze ist größer als seine Teile») ist nach Peckham der menschliche tätige Intellekt vom göttlichen abhängig. Die Glieder solcher Sätze wie auch die Sätze selbst werden erkannt aufgrund der Tätigkeit des menschlichen Intellekts, aber diese Erkenntnis ist individuell und veränderlich, da der menschliche Intellekt veränderlich und individuell ist. Der göttliche tätige Intellekt dagegen ist unveränderlich und ewig. Er kann diese Sätze erleuchten und in sie ein formelles Prinzip hineinbringen, das ewige, notwendige und allgemeine Erkenntnis ermöglicht. Ohne diese Erleuchtung ist ewig wahre Erkenntnis unmöglich.³⁴ Ähnliche Gedanken lassen sich auch bei den anderen Verteidigern der Auffassung finden, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gibt.

³⁰ Johannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, hrsg. von P. Michaud-Quantin (Textes philosophiques du Moyen Age 11), Paris 1964, II, 21, S. 91; Johannes Peckham, *Tractatus de anima*, hrsg. von H. Spettmann (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 19/5-6), Münster in Westfalen 1918, q. 6, S. 73; Roger Marston, *Quaestiones disputatae*, hrsg. von den Patres collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8), Ad Claras Aquas, Florentiae 1932, *De anima* q. 3, S. 259.

³¹ Johannes Peckham, *Tractatus de anima* q. 5, S. 67.

³² ebd., q. 5, S. 68, n. 5.

³³ vgl. ebd., q. 6, S. 73.

³⁴ ebd., q. 5, S. 70, n. 18.

Vergleichen wir die Auffassungen Peckhams und Buridans miteinander, so zeigt sich neben deutlichen Übereinstimmungen auch ein großer Unterschied. Beide nehmen die Existenz von zwei verschiedenen tätigen Intellekten an, betrachten Gott als ein fundamentales Prinzip unserer Erkenntnis und nennen ihn den tätigen Intellekt im eigentlichen Sinn aufgrund der Bestimmungen des Aristoteles. Das sind die wichtigsten Parallelen. Der Unterschied jedoch wird klar bei der Funktion, die Gott als tätiger Intellekt erfüllt. Bei Buridan unterstützt Gott als Erstsache das menschliche Erkennen, aber alles, was erkannt wird, kommt über die Sinnesorgane in den Intellekt. Das gilt auch für die evidente Erkenntnis der ersten Prinzipien. Sie beruht nicht auf göttlicher Illumination wie bei Peckham, sondern auf einer natürlichen Neigung (*naturalis inclinatio*) des Intellekts, um nach Wahrnehmung mehrerer identischer Sachverhalte die Existenz einer allgemeinen Regel anzunehmen.³⁵

Es bleibt daher die Frage, ob man hinsichtlich der Auffassung, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gibt, von einer inhaltlichen Übereinstimmung zwischen Buridan und den Anhängern der «*via media*» wie Peckham und Marston sprechen kann oder sogar annehmen darf, daß er von diesen Denkern beeinflusst worden ist.

Gleichwohl steht jedoch fest, daß er zu den Philosophen gehört, die die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts wie abgetrennt usw. beim Wort nehmen und diese nicht dem menschlichen Intellekt, sondern Gott zuschreiben.³⁶ Mit dieser Deutung steht er in der Tradition der «*via media*» und der «*theologizantes*» und weicht deutlich von den Denkern der zweiten Gruppe wie Thomas von Aquin ab, die diese Bestimmungen umgekehrt nicht Gott, sondern dem Menschen beimessen möchten. Daß vor allem Thomas von Aquin als Kritiker der «*via media*» einen Namen hatte, geht aus einer Randbemerkung in einer Roger Marston-Handschrift hervor, wo es bei der Zuerkennung dieser Bestimmungen an Gott heißt, daß bei Thomas eine andere, gegensätzliche Deutung des tätigen Intellekts zu finden sei.³⁷ Daß Buridan auch in einem anderen Punkt von einer Auffassung abweicht, die mit Thomas in Zusammenhang gebracht wurde, wird sich im weiteren Verlauf noch zeigen.

³⁵ vgl. Johannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis quaestiones argutissimae Joannis Buridani in ultima praelectione ab ipso recognitae et emissae, ac ad archetypum diligentius repositae*, Paris 1518 (Nachdruck mit Titel: *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*, Frankfurt am Main 1964), II, q. 2, f. 9va-b.

³⁶ Siehe den Text in Anm. 43.

³⁷ Roger Marston, *Quaestiones disputatae de anima* q. 3, S. 258, Anm. a.

3.2. Funktion des tätigen Intellekts

Kommen wir zum zweiten und letzten Punkt: die Natur und Funktion des menschlichen tätigen Intellekts. Nach Buridan ist der tätige Intellekt des Menschen eins mit der menschlichen Seele. Er fällt mit der Seele ganz zusammen. Gleiches gilt für den möglichen Intellekt. Der Unterschied zwischen beiden Intellekten ist nicht reell, wie etwa bei Thomas von Aquin und verschiedenen anderen, sondern rationell und bringt lediglich zwei verschiedene Zustände der menschlichen Seele zum Ausdruck. Wird die Seele an sich betrachtet (*simpliciter*), dann ist von einem möglichen Intellekt, der Erkenntnisbilder empfangen kann, die Rede. Wird sie betrachtet, insofern sie aktuiert und durch Erkenntnisbilder geprägt ist (*informatus*), so heißt sie tätiger Intellekt.³⁸ Der menschliche tätige Intellekt ist also keine notwendige Voraussetzung für die Aktuierung und Prägung des möglichen Intellekts. Intelligible Erkenntnisbilder können nach Buridan durch den *göttlichen* tätigen Intellekt aufgrund der Phantasmen in der Seele gebildet werden.³⁹ Erst *nach* der Aktuierung durch die aus den Sinnesorganen stammenden Erkenntnisbilder wird die Seele zu einem tätigen Intellekt und zwar dadurch, daß sie als Folge dieser Aktuierung ihre Natur als passives Prinzip verliert, aktiv erkennend wird und mit Hilfe der Erkenntnisbilder durch Hinzufügen und Weglassen neue, konkrete und allgemeine Erkenntnisbilder bilden kann. Das letzte, das sogenannte «*componere et dividere*», ist nach Buridan die typische und eigentümliche Tätigkeit des tätigen Intellekts.⁴⁰ Bemerken wir auch, daß bei ihm das Erkennen des Allgemeinen nicht als ein Vorgang dargestellt wird, wobei der tätige Intellekt dem möglichen Intellekt zur Erkenntnis dessen verhilft, was die Phantasmen an Allgemeinheit potentiell in sich tragen, sondern als das Erkennen von Begriffen (*conceptus*), die von mehreren oder vielen Individuen ausgesagt werden können.⁴¹

Der von Buridan gemachte Unterschied zwischen den Eigenschaften des möglichen und tätigen Intellekts findet seine Quelle im sechsten Kapitel vom III *De anima*, wo Aristoteles dem Erkennen von unteilbaren, einzelnen Dingen das Erkennen von dem, was zusammengesetzt ist, gegenüberstellt (430 a26-31).

³⁸ Johannes Buridan, *Quaestiones in De anima* ed. Lokert, III, c. 7, f. 27rb, und ders., *Quaestiones in De anima* ed. Zupko, III, ca. 10, S. 109.

³⁹ vgl. ebd., f. 27rb-va: ... potest dici quod fantasma cum intellectu possibili et universali agente quod est Deus bene // sufficeret ad formandum species intelligibiles in intellectu ...

⁴⁰ ebd. f. 27rb.

⁴¹ vgl. mit Quellenverweisen J. Zupko, «John Buridan on Abstraction and Universal Cognition», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)), hrsg. von S. Knuutila u.a., (Publications of the Luther-Agricola Society B 19), Helsinki 1990, Vol. II, S. 392-403.

Was die von Buridan verwendete Terminologie betrifft, läßt sich sagen, daß sie, wo es um den möglichen Intellekt geht, aus Averroes stammt, der in seinem Kommentar zum sechsten Kapitel das Aristotelische «*νοεῖν*», das Erkennen von unteilbaren Einzelnen, mit dem Begriff «*informari*» oder «*informatio*» wiedergibt. Gleiches macht Buridan, der bei dem Erkenntnisakt des möglichen Intellekts von einem «*intellectus informatus primis actibus intelligendi*» spricht.⁴²

Die Begriffe «*componere*» und «*dividere*», die Buridan für die Funktion des tätigen Intellekts verwendet, stimmen mit den von Aristoteles im sechsten Kapitel benutzten Termini «*συντιθέσθαι*» und «*διαίρειν*» überein. Andere Begriffe werden von Buridan nicht gebraucht. Die Bestimmungen, die Aristoteles im berühmten fünften Kapitel dem tätigen Intellekt zuschreibt (getrennt usw.), treffen nach Buridan für den göttlichen, nicht für den menschlichen tätigen Intellekt zu. Das gilt auch für das Erkennbarmachen von sinnlichen Erkenntnisbildern und das Aktuieren des möglichen Intellekts.⁴³

Vergleichen wir das mit dem, was seit dem Ende des 13. Jahrhunderts über die Funktion des tätigen Intellekts gesagt wird, so ergibt sich ein deutlicher Kontrast. Die meisten Philosophen betrachten den menschlichen tätigen Intellekt als ein Prinzip, das notwendig auf die Phantasmen einwirken muß, um sie intelligibel zu machen. Erst nach dieser Einwirkung können sie den möglichen Intellekt aktuieren. Im Mittelpunkt der Diskussion steht nicht die Frage, *ob* der tätige Intellekt dies tut, sondern *wie*. Das geht klar aus den Schriften des Hervaeus Natalis und Radulphus Brito hervor, wo die verschiedenen Positionen, wie der tätige Intellekt die Phantasmen intelligibel macht, ausführlich erörtert werden.⁴⁴ Buridan steht außerhalb dieser Tradition. Wenn man ihn einer bestimmten Rich-

⁴² Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, c. 21, S. 455; Johannes Buridan, *Quaestiones* ed. Lokert, III, c. 7, f. 27rb.

⁴³ vgl. Johannes Buridan, *Quaestiones in De anima* ed. Zupko, III, c. 10, S. 105-106: Et videtur ex dictis Aristotelis quod ipse velit illum intellectum [sc. agentem] divinum concludere, quia assignat ei conditiones quae nulli alteri proprie conveniunt quam intellectui divino dicens quod hic intellectus «*separabilis est, et impassibilis, et inmixtus, substantia actu ens,*» et «*honorabilius*» (scilicet intellectu nostro possibili); et quod «*est idem secundum actum scientia rei*» (scilicet quod ille intellectus est intellectus // et intellectivum [! = intellectum] et intellectio, sciens et scitum); demum quod «*ipse solus separatus est,*» et «*immortalis et perpetuus.*» Haec ergo non bene et proprie conveniunt nostro intellectui. Siehe auch Anm. 39 oben.

⁴⁴ Hervaeus Natalis, *In quatuor libros Sententiarum commentaria*, Parisiis 1647 (Nachdruck Farnborough 1966), II, d. 14, a. 1-2, f. 253-254; W. Fauser, *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 12), Münster in Westfalen 1974, III q. 16, S. 225-244, besonders S. 229, wo von einer allgemein vertretenen Abstraktionslehre die Rede ist: De ista quaestione sunt opiniones. Una est quae communiter ponitur, quod intellectus agens nihil agit positive super phantasmata sed solum agit removendo prohibens.

tung zuweisen will, so muß man nach Philosophen suchen, die den menschlichen tätigen Intellekt anders deuten und nicht als ein Prinzip betrachten, das dazu dient, den sinnlichen Erkenntnisbildern ihre Intelligibilität zu verleihen.

3.2.1. *Durandus de Sancto Porciano*

Einer dieser Philosophen ist Durandus de S. Porciano. In seinem Sentenzenkommentar kritisiert er die Auffassung des Thomas, daß die Seele des Menschen einen tätigen Intellekt benötigt, um die Phantasmen zu immaterialisieren.⁴⁵ Ihm zufolge kann auf keine Weise bewiesen werden, daß der tätige Intellekt auf die Phantasmen einwirkt und das Individuelle vom Allgemeinen trennt. Das Erkennen des Allgemeinen findet nicht durch den tätigen, sondern durch den möglichen Intellekt statt. Einen tätigen Intellekt, der zusammen mit den Phantasmen den möglichen Intellekt zum Erkennen bringt, braucht man deshalb, so Durandus, nicht anzunehmen.⁴⁶

Die Kritik des Durandus führte zu einer scharfen Reaktion von seiten der Thomisten, wie aus der bereits erwähnten Baseler Quaestio, aus dem Traktat *De articulis pertinentibus ad IV libros Sententiarum Durandi* des Hervaeus Natalis und aus zwei von Koch publizierten «Irrtumslisten» hervorgeht (entstanden 1314 und 1316-1317), in denen Durandus entgegengehalten wird, seine Position sei «*contra communem doctrinam et Philosophi 3. De anima et Thomae ubique, praecipue p. 1, q. 79, a. 3*».⁴⁷ Diese massive Reaktion, deren Ausgangspunkt und Norm Thomas' Lehre vom tätigen Intellekt als ein individuelles, materielle Erkenntnisbilder intelligibel machendes Abstraktionsprinzip war, macht klar, daß die Thomisten es zu ihrer Sache gemacht hatten, Thomas'» Theorie vom tätigen Intellekt entschlossen zu verteidigen und zur «*communis doctrina*» zu erklären. Das Bestreben, eine «*communis doctrina*» nach thomistischem Modell zu bilden, liegt auch dem Versuch des Hervaeus zugrunde, Durandus mit der Bemerkung «*istud solus ipse ponit*» zu isolieren.⁴⁸

⁴⁵ Durandus, *In Sententias commentariorum libri IV*, Venetiis 1571 (Nachdruck Ridgewood 1964), I, d. 3, q. 3, f. 27ra, n. 10 und 11. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 79, a. 3.

⁴⁶ Durandus, *In Sententias* I, d. 3, q. 3, f. 28ra, n. 26 und 27.

⁴⁷ M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung ...*, S. 93-94; ebenda S. 34. (Zitate aus *De articulis pertinentibus ad IV libros Sententiarum Durandi* des Hervaeus Natalis); J. Koch, *Kleine Schriften*, (Storia e letteratura 128), Roma 1973, Bd. II, S. 54, n. 2 und S. 73, n. 8. Das Zitat ist der zweiten Liste entnommen.

⁴⁸ Zitiert bei M. Grabmann, *Mittelalterliche Deutung ...*, S. 34.

3.2.2. Wilhelm von Ockham

Neben Durandus kritisierte auch Ockham in seinem Sentenzenkommentar die thomistische «*communis doctrina*», daß der tätige Intellekt auf die Phantasmen einwirkt, um sie erkennbar zu machen.⁴⁹ Ähnliche Kritik lieferte er auch in der später verfaßten fünften Quaestio der sogenannten *Quaestiones variae*. Hier will er darlegen, daß alle Argumenten für die Annahme eines tätigen Beitrags des menschlichen Intellekts am Erkennen widerlegt und so aufgefaßt werden können, daß sie das Gegenteil, nicht die Tätigkeit, sondern die Passivität des Intellektes beweisen.⁵⁰ Aufschlußreich für die feste Position, die sich die von ihm kritisierte Lehre des tätigen Intellekts im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts erworben hatte, ist der Umstand, daß Ockham nach seiner ausführlichen Kritik wider Erwarten nicht den Schluß zieht, die Notwendigkeit eines tätigen Intellekt zu verneinen, sondern im Gegenteil, seine Kritik zurücknimmt (*teneo oppositum*) aufgrund eines Arguments, das von einer ganz anderen Ordnung ist, nämlich einiger «*auctoritates Sanctorum et philosophorum*».⁵¹

Ockham gibt nicht an, welche «*auctoritates Sanctorum*» gemeint sind (demgegenüber beziehen sich die «*auctoritates philosophorum*» deutlich auf III *De anima*, c. 5). Auch die Editoren geben hier keinen Aufschluß. Die Theologen, die im 14. Jahrhundert als «*sancti*» schlechthin galten, sind Augustin und Anselm. Letzterer wird nirgends mit der Lehre vom tätigen Intellekt in Zusammenhang gebracht. Augustin dagegen wird von Scotus in einer Quaestio zitiert, die der von Ockham behandelten Frage nahe kommt und auch von ihm benutzt worden ist. In dieser Quaestio heißt es: «es gibt eine Auffassung, die die ganze Tätigkeit des Erkennens der Seele zufallen läßt und diese Auffassung wird Augustin zugeschrieben, der im zwölften Buch *Super Genesim* sagt usw. (*est una opinio, quae attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animae, – et imponitur Augustino, qui dicit XII Super Genesim ...*)».⁵² Scotus nennt dieses Argument in einer Reihe von Beweisen, die Ockham – in einer paraphrasierten Form – am Anfang seiner Quaestio anführt. Ockham spricht dort nicht von einer «*auctoritas Augustini*». Der Begriff «*auctoritas*» taucht aber später in der Kritik dieser Argumente auf, wo von einer «*auctoritas Augustini*» die Rede ist, die wie folgt formu-

⁴⁹ Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, in *Opera Theologica* V, q. 12-13, S. 308 und q. 20, S. 443.

⁵⁰ ders., *Quaestiones variae*, in *Opera Theologica* VIII, q. 5, (q. disp. 3), S. 155-191.

⁵¹ ebd. S. 191.

⁵² Scotus, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, ed. Vaticana III, I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 407, S. 247.

liert ist: «Das Tätige ist höher als das Bewirkte (*agens est praestantius patiente*)».⁵³

Diese «*auctoritas*» läßt sich bei Augustin und in der angeführten Quaestio bei Scotus, der Augustin fast wörtlich übernimmt, finden, jedoch nur in der abweichenden Form: «Höher ist das Ding, das etwas macht, als das Ding, aus dem etwas gemacht wird (*praestantior est illa res, quae facit, illa re, de qua facit*)».⁵⁴ Die Ockhamsche Fassung: «Das Tätige ist höher als das Bewirkte (*agens est praestantius patiente*)» geht teils auf diese Form zurück, wie die Verwendung des Augustinschen Ausdrucks «höher (*praestantius*)» verrät. Die beiden anderen Begriffe jedoch, «das Tätige (*agens*)» und «das Bewirkte (*patiens*)», die weder von Augustin noch von Scotus benutzt werden, entstammen einer anderen Quelle. Sie kommen aus der *Translatio vetus* von *De anima*, in der eine fast identische Aussage bei der Bestimmung von dem zu finden ist, was in der nacharistotelischen Tradition «*intellectus agens*» genannt wird (430 a18-19): «Edler ist das Tätige als das Bewirkte (*honorabilius est agens patiente*)».⁵⁵ Ockham hat also bei der Erwähnung dieser «*auctoritas*» seine Augustin/Scotus-Quelle mit Aristotelischen Termini eingefärbt. Wie deutlich Aristotelisch diese Färbung wirkte, zeigen die Handschriften, die neben «*auctoritas Augustini*» auch die Variante «*auctoritas Aristotelis*» aufweisen.⁵⁶

Aus dieser Ockhamschen Umbildung geht hervor, wie stark die Deutung eines «*Sanctus*» wie Augustin, wo es um die Intellektlehre geht, von der Lektüre des Aristoteles her bestimmt wurde. Abermals zeigt sich hier die feste Position der Aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt.

3.2.3. Johannes von Jandun

Ein dritter Philosoph, der wie Durandus und Ockham dem tätigen Intellekt die Funktion absprechen will, Erkenntnisbilder zu immaterialisieren, ist Johannes von Jandun. Nach ihm läßt sich nicht beweisen, daß der tätige Intellekt des Menschen in irgendeiner Weise auf die Phantasmen einwirkt. Der Auffassung, der tätige Intellekt verursache die Erkennbarkeit, hält er entgegen, daß die Phantasmen ihre

⁵³ Wilhelm von Ockham, *Quaestiones variae* q. 5, S. 162.

⁵⁴ vgl. Augustin, *De Genesi ad litteram* XII, c. 16, 33 (PL 34, Sp. 467); Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* n. 407, S. 247.

⁵⁵ Die *Translatio vetus* von *De anima* ist vorläufig ediert in R.A. Gauthier, *Anonymi magistri artium Lectura in librum De anima* (Specilegium Bonaventurianum 24), Grottaferratae-Romae 1985, hier S. 459.

⁵⁶ Wilhelm von Ockham, *Quaestiones variae* q. 5, S. 162, app. crit. 120.

Intelligibilität selbst unmittelbar bewirken, ohne Wirken des menschlichen tätigen Intellekts: «*nihil cogente ad hoc intellectu agente proprio homini*». ⁵⁷

Jandun verteidigt diese Auffassung, wie er sagt, übungshalber (*causa exercitationis*). Jedoch zeigen Bemerkungen wie «Nach Betrachtung aller Argumente muß ich gestehen (*confiteor*), nicht zu wissen, wie man den Schluß, der tätige Intellekt wirke auf die Phantasmen ein, zwingend darlegen kann,» daß es ihm mit seiner Kritik ernst ist. Der Grund dafür, daß er seinen Standpunkt entschärft, indem er ihn als Übung darstellt, ist wohl wie bei Ockham die starke Position der von ihm verneinten Abstraktionslehre. Jandun bezeichnet die These, der tätige Intellekt abstrahiere die intelligiblen Erkenntnisbilder aus den Phantasmen, zu Beginn seiner Erörterung als «*commune dictum*». ⁵⁸ Sie galt also als eine allgemein vertretene Auffassung und konnte daher wohl nur unter Vorbehalt kritisiert werden.

Die Buridansche Position gewinnt vor dem Hintergrund dieser dreifachen Kritik an historischem Profil. Wie oben angedeutet, hat die Lehre vom tätigen Intellekt als einem individuellen, den Phantasmen ihre Intelligibilität verleihenden Abstraktionsprinzip, die im 14. Jahrhundert «*communis doctrina*» genannt wurde, sich besonders durch den Einfluß des Thomas und der Thomisten durchsetzen können. Buridan gehört nicht zu den Anhängern dieser allgemein vertretenen Richtung. Seine Lehre gehört vielmehr der Linie der Kritiker an, wie Durandus, Ockham und Johannes von Jandun. Wir sehen also hier wieder, daß Buridan eine Auffassung vertritt, die anders ist als die durch die Wirkung des Thomas entstandene «*communis doctrina*».

4. Schluß

Wie am Anfang gesagt, haben wir versucht, auf zwei wichtige, aber von der Forschung bisher ungenügend beachtete Fragen einzugehen: aus welchen Quellen Buridan seine Kenntnisse über Alexander hat und was die Stellung von Buridans Intellektlehre innerhalb der Traditionen des 13. und 14. Jahrhunderts ist. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen.

Erstens hat sich gezeigt, daß Albertus Magnus als Quelle für Alexander benutzt wurde. Diese Feststellung ist für die weitere Forschung von nicht geringer Bedeutung. Sucht man die Quellen der Auffassungen, die in den Buri-

⁵⁷ Johannes von Jandun, *Quaestiones super tres libros de Anima* III, c. 24, Sp. 359 und 361, ad primam.

⁵⁸ ebd. Sp. 353.

danschen *De anima*-Kommentaren zitiert werden, so wird man bei Albertus nachschlagen müssen.

Weiter wurde folgendes festgestellt: Buridan stimmt in seiner Meinung, daß die Aristotelischen Bestimmungen des tätigen Intellekts im eigentlichen Sinne auf Gott und nicht auf den Menschen zutreffen, mit den «*theologizantes*» und Denkern des 13. Jahrhunderts wie Johannes de la Rochelle, Johannes Peckham und Roger Marston überein. Mit den drei letzten teilt er auch die Ansicht, daß es zwei verschiedene tätige Intellekte gibt, einen göttlichen und einen menschlichen, obwohl bei ihm die Illuminationslehre völlig fehlt. Weiter hat sich gezeigt, daß er in seiner Auffassung, daß der menschliche tätige Intellekt kein Prinzip ist, das notwendig auf die Phantasmen einwirkt, um sie intelligibel zu machen und dadurch den möglichen Intellekt zum Erkennen zu bringen, mit Durandus, Ockham und Johannes von Jandun übereinstimmt. In beiden Punkten steht er außerhalb dessen, was im 14. Jahrhundert als die allgemein vertretene Lehre galt und namentlich von den Thomisten verteidigt wurde.⁵⁹

⁵⁹ Kurz vor der Drucklegung erreichte mich das Buch von Benoît Patar, *Le traité de l'âme de Jean Buridan (Prima lectura). Édition, Étude critique et doctrinale* (Philosophes Médiévaux 29), Louvain-la-Neuve 1991. Aus technischen Gründen konnte jedoch nicht mehr auf die in diesem Buch gedruckte Ausgabe der Lokertschen Editionen verwiesen werden.