

Dr. Ludw. Hannes
Handsch. d. 27. Okt. 1893. *Dr. L. Hannes*

DES

642

† AVERROËS ABHANDLUNG:

„ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DER CONJUNKTION“

ODER

„ÜBER DEN MATERIELLEN INTELLEKT“.

NACH HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MALE HERAUSGEGEBEN,

ÜBERSETZT, ERLÄUTERT,

MIT

EINLEITUNG UND PARALLELSTELLEN VERSEHEN

VON

DR. PHIL. LUDWIG HANNES.

HEFT I.

—

APPROBIERT

VON DER

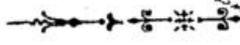
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER KÖNIGL. PREUSSISCHEN

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG.

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER ZUNZ-STIFTUNG.



HALLE A. S.

BUCHDRUCKEREI von C. A. KEMMERER & CO.

1892.

20692

D 5/148

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

I 1297

49/605x1

V 647

DEN MANEN

MEINER IN GOTT RUHENDEN, HEISSGELIEBTEN
MUTTER

FRAU CÄCILIE HANNES,
GEB. BRESLAUER

(GEST. IN DRESDEN, DEN 10. MÄRZ 1888)

UND

DEN MANEN

MEINES HEIMGEGANGENEN, TEUREN GROSS-
VATERS

HERRN CASRIEL BRESLAUER,

(GEST. IN BRESLAU, DEN 18. NOVEMBER 1891)

IN TREUEM GEDENKEN UND UNVERGÄNGLICHER
LIEBE

GEWIDMET.

DER VERFASSER.



20694

Einleitung.

Nach Aristoteles ist die Seele für den Körper das formgebende Princip, die erste Entelechie des Körpers;¹⁾ sie umfasst eine Anzahl von seelischen Kräften oder ausgebildeten Fähigkeiten, die zu jeder Zeit in Aktion treten können. Alle organischen Wesen besitzen eine, wenn auch nicht gleichmässig entwickelte Seele. Während der Pflanzenseele nur das Ernährungsvermögen zukommt, besitzen die Tiere ausserdem noch das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, das Begehrungsvermögen sowie die Fähigkeit der örtlichen Bewegung²⁾. Der Mensch unterscheidet sich von den Pflanzen und Tieren durch den „νοῦς“, die Denkkraft, die Vernunft, die allein ihm eigen ist und ihm eine geachtete Stellung innerhalb des Naturganzen verleiht³⁾. Dieser „νοῦς“ zerfällt wieder in einen „νοῦς ποιητικός“, einen „thätigen“, „aktiven“, und einen „νοῦς παθητικός“, einen „leidenden“, „passiven“ Intellekt. Der aktive Intellekt, der entweder als „νοῦς θεωρητικός“, „intellectus speculativus“, als „spekulativer Intellekt“, d. h. rein wissenschaftliche Denkhätigkeit nach der absoluten Wahrheit strebt, oder als „νοῦς πρακτικός“, als beratschlagender Intellekt, das Erstrebens-

¹⁾ Vgl. de anima: II, 1; 412, a, 19. „ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.“ — ibid. II, 1; 412, b, 4 — ibid. II, 4; 415, b, 8.

²⁾ Vgl. de anima: II, 3; 414, a, 32. „ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θεωρητικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν“ etc.“

³⁾ Vgl. Averroës, de anima III. comm. 1. Venedig 1550 S. 159b . . „cum per hanc virtutem [scil. rationem] differat homo ab aliis animalibus, ut dictum est in multis locis.“ —

werte und das zu Meidende bestimmt¹⁾, ist von den übrigen Seelenvermögen trennbar. Diese sind an den Körper gebunden, gehen mit ihm zu Grunde, jener ist ewig und unvergänglich, kommt von aussen als etwas Übersinnliches in den Körper und existierte schon, ehe er in denselben hineinkam²⁾. Um aber in der menschlichen Seele seine Denkkraft bethätigen zu können, bedarf er einerseits der Einbildungskraft³⁾, ohne welche er die reinen, abstrakten Formen und Begriffe nicht denken kann, andererseits einer intellektuellen Anlage, die imstande ist, die reinen Begriffe zu recipieren. Diese Anlage, welche gleichsam eine unbeschriebene Tafel ist, nennt Aristoteles den leidenden Intellekt. Er verhält sich zu den begrifflichen Formen wie die Tafel zu jen auf ihr gezeichneten Figuren⁴⁾; insofern also der Intellekt begriffliche Formen bildet, ist er aktiv, insofern er dieselben recipiert, ist er passiv. Die Frage, ob man im Sinne der aristotelischen Lehren eine Einheit der Seele annehmen dürfe⁵⁾, ist schwer zu beantworten und hat auch entgegengesetzte Beantwortungen gefunden. Auch über das Verhältnis des *νοῦς ποιητικὸς* zur Gottheit, d. h. zur höchsten, vollendetsten Form, hat uns Aristoteles im Unklaren gelassen; die Frage, ob der von den übrigen Seelenvermögen trennbare aktive Intellekt noch bei Lebzeiten des Menschen die höchste Form begreifen könne, hat Aristoteles zwar aufgeworfen, aber nirgends beantwortet⁶⁾.

1) Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. VII. Aufl. I, S. 220.

2) de gen. anim. II, 3. „λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.“ — Zeller, Phil. d. Griechen, II, 2³; 569, 1.

3) de an. III, 7; 431, a, 16. „διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.“ — ibid. III, 8; 432, a, 8. — Averroës, de an. Ven. 1550 S. 161b. Mant. trsl.: „et ideo anima nihil intellegit sine ipsa imaginativa vi.“

4) de an. III, 4; 429, b, 30. „... ὅτι δυνάμει πῶς ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς ἄλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ. δεῖ δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.“

5) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2, III. Aufl. S. 592 ff.

6) Vgl. S. 20, Anm. 1. Übersetzung S. 21, 11.

Dies gab den späteren Peripatetikern und arabischen Philosophen und Commentatoren des Mittelalters Anlass zu weitgehenden in ihren Resultaten von einander ziemlich abweichenden Untersuchungen über dieses Problem¹⁾, mit dessen Lösung zugleich die Beantwortung der Frage verknüpft war, ob der Mensch während seines Lebens die „הצלחה“, die „Glückseligkeit“, d. h. die Erkenntnis der „separaten Formen“ — im philosophischen Hebräisch: הצורות הנבדלות oder הנפרדות, arabisch: الصور المفارقة — erlangen könne²⁾. Von grossem Einflusse auf die gesamte mittelalterliche Philosophie war hierin der Commentator Alexander von Aphrodisias³⁾, um 200 n. Chr. — Indem er den *νοῦς ποιητικὸς* des Aristoteles nach ausserhalb der menschlichen Seele verlegte, ja, ihn für ein und dasselbe mit der Gottheit erklärte⁴⁾, verschob er die ganze Frage und beeinflusste zugleich die späteren Commentatoren. Der aktive Intellekt, d. h. die Gottheit, wirkt als höchstes formgebendes Princip auf den im Menschen existierenden „*νοῦς ὑλικός*“, den „materiellen Intellekt“, der mit dem *νοῦς παθητικὸς* des Aristoteles identifiziert wird. Der hylische Intellekt — hebräisch: שכל החמרי oder שכל ההיולארי, שכל החמרי — „intellectus in potentia“, ist eine blosse Anlage, die nur dem Vermögen nach existiert und mehr dem Unbeschriebenen an der Tafel als der Tafel selbst gleicht⁵⁾. Infolge eines gewissen Mischungs-

¹⁾ Vgl. Brentano, „die Psychologie des Aristoteles“, Mainz 1867, S. 4.

²⁾ Vgl. Übersetzung, S. 30.

³⁾ Vgl. hierüber die Abhandlung von Günsz, „die Nüslehre Alexanders v. Aphrod. etc.“ — Brentano, a. a. O. S. 8.

⁴⁾ Überweg, a. a. O. I, 242. — Zeller, Philosophie der Griechen II, 2; III. Aufl. S. 572; III, 1; 712, 4.

⁵⁾ Alexander v. Aphr., de anima, ed. Bruns 1887 84, 24: „ἐπιτηδειότης τις ἄρα μόνον ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν εἰκῶς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν“ — Averroës, de anima, Ven. 1550, 162b. Mant. transl. „... dixit [scil. Alexander] in suo libello de anima, quod intellectus materialis simulatur magis illi aptitudini quae inest tabulae rasae, quam simulatur ipsi tabulae aptae ac promptae. — ibid. Ven. 1572. 149i.

verhältnisses der menschlichen Körperelemente besitzt der *νοῦς ὑλικὸς* die Fähigkeit, unter der Einwirkung des *νοῦς ποιητικὸς* — hebr. *שכל הפועל* — die intelligiblen Formen — hebr. *הצורה המושכלות* — zu recipieren und so zum „erworbenen Intellekt“ oder „Intellekt in actu“ — *νοῦς καθ' ἑξιν*, *השכל הנקנה* — zu werden¹⁾; die menschliche Seele erklärt Alexander nach allen ihren Teilen für vergänglich; die durch die eigentümliche Mischung der Körperelemente entstandene Anlage des materiellen Intellekts geht beim Verfall des Körpers ebenfalls zu Grunde²⁾.

Im Gegensatz zu Alexander von Aphrodisias erklärte Themistius den materiellen Intellekt für etwas völlig Immaterielles, legte ihm ewige Existenz bei und identificierte ihn substantiell mit dem aktiven Intellekt³⁾.

Die Syrer vermittelten den Zusammenhang zwischen Alexander und den arabischen Philosophen des Mittelalters⁴⁾, bei denen das Problem ebenfalls, und zwar im engsten Anschlusse an Aristoteles und die Auslegungen der Peripatetiker auf das Lebhafteste erörtert wurde. Nicht minder beschäftigten sich auch die jüdischen Religionsphilosophen,

¹⁾ de an. 85, 10. „καὶ τοιοῦτος μὲν ὁ ὑλικὸς νοῦς, ὁ δὲ ὡς ἕξιν λεγόμενος εἶδος ἐστὶ [καὶ δυνάμεις] καὶ τελειότης τούτου, ἥτις ἕξιν ἐν αὐτῷ γίνεται ἕκ τε τῆς τοῦ καθόλου περιλήψεως καὶ ἐκ τοῦ τὰ εἶδη χωρίζειν ἀπὸ τῆς ὕλης [δύνασθαι], . . .“ — Averb. a. a. O. Venedig 1550; 162a Mant. trsl. „Inquit [scil. Alexander] insuper in eo tractatu, quem edidit, de intellectu iuxta sententiam Aristotelis, quod intellectus materialis est quaedam virtus orta ex ipsa temperatura, in his verbis: „Ex hoc itaque corpore, cum fuerit aliqua mixtione immixtum, oriatur quidem ex universa illa temperatura, vel constitutione aliquid, quod erit promptum aptumque, ut sit instrumentum huius intellectus, qui in huiusmodi mixto existit, quemadmodum reperitur in quolibet corpore, et huiusmodi instrumentum est quoque corpus, et tunc dicitur esse intellectus in potentia; et est quaedam potentia orta ex ipsa compositione, facta in illis corporibus, quae sunt parata, ac prompta recipere intellectum illum, qui actu existit.“

²⁾ de anima, 90, 13 „... καὶ ὁ νοῦς ἄρα ὁ τοῦτο νοήσας ἀφθαρτός ἐστιν, οὐχ ὁ ὑποκείμενός τε καὶ ὑλικός (ἐκεῖνος μὲν γὰρ σὺν τῇ ψυχῇ, ἥς ἐστὶ δύναμις φθειρομένη φθίρεται . . .)“.

³⁾ Überweg, a. a. O. II, 202 unten.

⁴⁾ Renan, de philos. peripat. apud Syros S. 73. —

Schriberklärer und Kabbalisten mit dem Intellekt, der in ihren Systemen das Hauptinteresse in Anspruch nimmt¹⁾. Eine grosse Rolle spielen die Untersuchungen über den materiellen und aktiven Intellekt sowie über deren Conjunction in der Philosophie des Arabers Averroës, der im Gegensatze zu Avicenna, welcher, wie er glaubte, die Lehren des Aristoteles nicht in ihrer vollen Eigentümlichkeit wiedergegeben, sich vorgenommen hatte, dies in um so vollkommenerer Weise zu thun²⁾. Averroës hat sich etwa fünfmal mit diesem Problem beschäftigt³⁾. Seine Lehre bildet eine Vereinigung der Erklärungen des Alexander von Aphrodisias⁴⁾ und Themistius⁵⁾; nach seiner Meinung ist der materielle Intellekt eine blosse Anlage; dies hat er mit Alexander gemein. Diese Anlage aber ist nicht, wie dieser lehrte, ein Produkt des eigentümlichen Mischungsverhältnisses der Körperelemente, sondern vollständig immateriell und darum ewig⁶⁾; letzteres verbindet ihn mit Themistius, abgesehen davon, dass Averroës den materiellen Intellekt als בלתי נשלם בצורה מהצורה⁷⁾, als völlige, schlechthin formlose und

1) Vgl. Herz, drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen, von Averroës, (Vater und Sohn) Berlin 1869, Vorwort, S. VIII. Anm. 4.

2) Vgl. Brentano, a. a. O. S. 14. — Günsz, a. a. O. S. 23.

3) Vgl. Steinschneider in Frankel-Grätz' Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1883, S. 460. — Steinschneider, Alfarabi, S. 105 — Günsz, a. a. O. S. 23 Anm. 33.

4) Averroës bekämpft ihn in seinen Commentaren zu: de an. Ven. 1550; II, c. 11.129a; III, c. 14, 168b; III, c. 5, 162a ff. III, c. 19, 170a; III, c. 20, 170b. — Metaph. Ven. 1572; XII, c. 17, 302k.

5) Averroës bekämpft ihn: de an. III, c. 5. — Vgl. hierzu Munk, dictionnaire des sciences philosophiques, Art. Ibn Roschd. t. III. p. 166 u. 167. — Munk, guide des égarés I, 306 Anmerkung, unten.

6) de anima, III, S. 161a. Venedig 1550. Mant. trsl. oben. — de animae beatitudine Ven. 1572; 149i. „Et quando ponunt, quod haec substantia intellectus materialis sit solum ens in potentia, sicut materia prima, non possunt dicere, quod generetur et corrumpatur, quia, quod in potentia est, non generatur neque corrumpitur, sicut declaratum est in esse materiae primae.“ — ibid. 150e u. a. St.

7) Vgl. hebr. Text, Seite 1. Übersetzung S. 21.

immaterielle Anlage, nicht, wie jener, mit der Form des aktiven Intellekts substantiell identifiziert. Der aktive Intellekt ist nicht, wie Alexander lehrte, die Gottheit selbst, sondern die Emanation aus der untersten Sphärenintelligenz, d. h. der Mondsphäre; von der transcendenten Gottheit führt eine Stufenreihe immer unvollkommener werdender Formen zum aktiven Intellekt und von diesem zu den materiellen Formen herab, eine neuplatonische Anschauung¹⁾, durch welche sich das System des Averroës von dem des Aphrodisiers wesentlich unterscheidet²⁾. In der Vereinigung des menschlichen Intellekts mit dem aktiven, in der begrifflichen Erkenntnis der separaten Formen liegt die erstrebenswerte, wahre Glückseligkeit³⁾. Durch Studium und Bekämpfung der Begierden kann sie der Mensch im Leben schon erreichen; die Conjunktion — *התדבקות* oder *הדבקות* — tritt ein, wenn der zum *השכל הנקנה* d. h. zum „erworbenen Intellekt“ gewordene „materielle Intellekt“ — *השכל ההיולארי* — alle unvollkommenen, durch die Einbildungskraft noch getrüben Formen verloren hat. Die Vereinigung mit dem aktiven Intellekt bedeutet zugleich die Vernichtung des Intellekts in actu.

Ausser in seinen Commentaren zu den Schriften des Aristoteles und kleineren Abhandlungen⁴⁾ erörterte Averroës das Problem des Intellekts in einer grösseren, selbständigen Abhandlung, welche sich betitelt:

¹⁾ Vgl. Ritter, christl. Philosophie 1858. I, 553. — Zeller, Philosophie der Griechen etc. III. Aufl. S. 433f., 502, 504, 650.

²⁾ Vgl. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, IV. Aufl. I, 1. S. 80. 88. 104. — Tennemann, Geschichte der Philosophie, Band VIII, S. 424.

³⁾ *de animae beatitudine*, Ven. 1572. 150f. „Nam omnes philosophos concordari vides ultimam animae hominis beatitudinem esse in apprehendendo abstractos intellectus.“

⁴⁾ Von diesen berücksichtigten wir die von Hercz herausgegebenen, bereits oben erwähnten: „Drei Abhandlungen etc.“, ferner das Schriftchen: „*De animae beatitudine*“, von Steinschneider — Alfarabi S. 96. — für eine Compilation aus mehreren, zum Teil gleichen

ניאמר בשכל ההיולאני oder: מאמר אפשרות הדבקות = „Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction“ oder: „Abhandlung über den materiellen Intellekt.“ Trotz der grossen Wichtigkeit, welche dieser einzigen, grösseren, selbständigen Abhandlung des Averroës¹⁾ über dieses Thema beizumessen ist, blieb dieselbe bisher unediert; wir haben es darum auf die besondere Anregung des Herrn Dr. M. Steinschneider unternommen, vorläufig einen Teil des Werkes zu veröffentlichen. Von den acht Beweisen, die für die Möglichkeit der Conjunction erbracht werden, haben wir zunächst die beiden ersten nebst voraufgehender Einleitung bearbeitet; die übrigen werden wir indessen so bald als irgend möglich nachfolgen lassen.

Die ursprünglich arabisch geschriebene Abhandlung existiert, soweit bekannt, nur noch in der hebräischen Übersetzung eines Anonymus²⁾. Ausserdem giebt es noch eine lateinische Paraphrase zu derselben, welche Renan ursprünglich für eine Übersetzung gehalten hat³⁾. Munk⁴⁾ und Steinschneider⁵⁾ sehen unsere Abhandlung als das Hauptwerk des Averroës über den Intellekt an, während Delitzsch¹⁾ sie als ein vom Commentator Moses Narboni gemachtes Excerpt

Schriften gehalten; den nur noch in hebräischer Übersetzung handschriftlich vorhandenen Commentar des Averroës zu der Abhandlung Alexanders: „Über den Intellekt“, deren lateinische Übersetzung unter den 7 Schriftchen des „septisegmentatum opus“ zum ersten Male von Alexander Achillinus, Bologna 1501 herausgegeben wurde, — vgl. Steinschneider a. a. O. S. 93; Günsz, a. a. O. S. 13 Anm. 17 — haben wir nicht berücksichtigt, da derselbe nur Wiederholungen seiner in anderen Werken ausgesprochenen Ansichten enthält.

- 1) Vgl. Munk, mélanges de phil. juive et arabe, p. 437f u. 448ff.
- 2) Die Annahme, Narboni selbst habe die Abhandlung ins Hebräische übertragen, ist unbegründet, da zu seiner Zeit — in der Mitte des 14. Jahrhunderts — die Werke des Averr. längst übersetzt waren. Vgl. Renan, Averroës et l'Averroïsme, III. Aufl. S. 153. — Steinschneider, Katalog der Leydener hebr. Handschr. S. 19 Anm. 3.
- 3) Munk, a. a. O. p. 448, 2. — Renan, a. a. O. II. Aufl. S. 50.
- 4) Munk, a. a. O. S. 437.
- 5) Katal. der Leyd. Hdschr. S. 18.

aus einem Teile der ursprünglichen Abhandlung betrachtet. Vielleicht kam Delitzsch deshalb auf diesen Gedanken, weil der blosse Text ohne den Commentar nicht existiert. Wir unsererseits sind überzeugt, dass wir es mit der vollständigen Abhandlung des Philosophen zu thun haben. Denn einerseits giebt Narboni zu Beginn eines jeden Absatzes, an den er seine Erläuterungen knüpft, durch Voranstellung der Worte: אמר אבן רשד zu erkennen, dass der Zusammenhang des Commentars nunmehr unterbrochen werde und die Worte des Averroës folgen, welche Worte er auch in der sich an sie anschliessenden Erklärung satzweise wiederholt, um sie dann speciell dem Verständnisse zugänglich zu machen²⁾, andererseits liegt ein überzeugender Beweis in der stilistischen Darstellung des Verfassers. Dieselbe ist eine geradezu sklavische Übersetzung des arabischen Originals, die ohne Rücksicht auf die Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache arabische Konstruktionen einfach ins Hebräische überträgt und darum öfters ungemein hart und unverständlich wird³⁾. Zweifellos hätte Narboni sich eines besseren hebräischen Stiles befeissigt, wenn er ein blosses Excerpt aus der Abhandlung gegeben und zugleich commentiert hätte, wie er auch in seiner Erläuterung zwar der allgemeinen philosophischen Ausdrucksweise sich bedient, ohne jedoch das hebräische Sprachgefühl in so auffälliger Weise, wie es der unbekannte Übersetzer thut, zu verletzen. Seine, wenn auch nicht bündige, so doch im Verhältnis zu dem überaus breiten und an Wiederholungen reichen Stile des Averroës — wie er sich in der Übertragung kundgiebt — kurze und präzise Ausdrucksweise im Commentar ist ein weiterer Beweis dafür, dass der Text nicht als Excerpt aus der Feder Narboni's geflossen sein könne. Auch der Ansicht Delitzsch', als läge

¹⁾ Katalog der Leipziger Stadtbibliothek. S. 308 No. 43a.

²⁾ Wir liessen die Worte: אמר אבן רשד in unserem Texte weg, da sie jedenfalls nicht von Averroës selbst herrühren und setzten sie nur an den Anfang der ganzen Abhandlung.

³⁾ Vgl. S. 20 Anm. 1.

uns nur ein Teil der Abhandlung vor; können wir nicht beipflichten, da dieselbe unstreitig den Eindruck eines Ganzen macht. Sie beginnt mit der Darstellung der Natur des materiellen Intellekts, knüpft daran die Untersuchung über die Möglichkeit der Conjunktion mit dem aktiven Intellekt und sucht für diese Möglichkeit im ganzen acht Beweise zu erbringen, sodass die Frage schliesslich in bejahendem Sinne gelöst wird. Zuletzt erfolgt noch ein Hinweis darauf, dass der Mensch durch Studium und Befreiung von seinen Begierden die wahre Glückseligkeit schon im Leben erreichen könne¹⁾. Es ist uns unmöglich abzusehen, was in den etwa nicht mehr vorhandenen Teilen der Schrift noch zur vorliegenden Erörterung Gehöriges hätte gesagt werden können.

Die Abhandlung über den Intellekt, welche nach dem Zeugnisse Joseph's ben Schem-Tôb²⁾ Averroës am Ende seines Lebens verfasste, ist im Mittelalter ziemlich unbekannt geblieben³⁾. Sie wurde zuerst von Moses Narboni mit einem

¹⁾ Vgl. Munk, a. a. O. S. 454.

²⁾ Berliner Ms. Seite 71: והנה הקרה אלהי ישראל לפני ספר קטן חכמות גדול האיות והמעלה לאבן רשד החכם בשכל ההיולאני המכונה באגרת אפשרות הדבקות... הכפר. „Da führte mir der Gott Israels ein Buch zu, klein an Umfang, gross an Inhalt und Bedeutung von Ibn Roschd, dem Gelehrten, über den materiellen Intellekt, betitelt: Abhandlung [eig. „Brief“] über die Möglichkeit der Conjunktion“... Dieses Buch ist sehr subtil, ... denn er verfasste es am Ende seiner Tage“. — Die Ausdrücke: „Quantität“ und איכות [ar. كَيْفِيَّةٌ] -Qualität sind im philosophischen Hebräisch häufig. — Vgl. zu obigem noch Steinschneider, in Frankel-Grätz' Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1883, S. 468.

³⁾ Saul Cohn Aschkenasi richtete 25 philosophische Fragen an Isaak Abrabanel, in denen Joseph ben Schem-Tôb als Commentator des Werkes erwähnt wird. Vgl. Geiger, מלא הפנים, Berlin 1840; hebräischer Teil, S. 50. Anmerkung. Die Bibliographen, bemerkt Geiger, erwähnen diesen Commentar Joseph's nicht. Abrabanel antwortet: פירוש אפשרות הדבקות sei ihm nicht zugänglich. —

Commentare versehen¹⁾, welcher 1344 in Perpignan beendet wurde, später von Joseph ben Schem-Tôb²⁾, allerdings mit einer bestimmten Tendenz, von Neuem erklärt. Über den Zweck und die Form des Joseph'schen Commentars hat Steinschneider in einem eingehenden Artikel³⁾, in dem er zugleich eine genaue Beschreibung der Berliner und einer Pariser Handschrift giebt, so eingehend berichtet, dass für unsere Zwecke eine kurze Charakteristik desselben genügt. Joseph ben Schem-Tôb hat zwei Commentare zur Abhandlung geschrieben⁴⁾. Der kürzere, den er später verfasste, besteht in einer Paraphrase der Averroïstischen Schrift, der längere in einer ausführlichen, umständlichen und breiten, wörtlichen und sachlichen Erklärung, die aber von grosser Sachkenntnis und tiefem Verständnis der philosophischen Untersuchung zeugt. Meistens knüpft sich an die Erläuterung eine Widerlegung der Doktrin des Averroës, die nach seiner Ansicht überall da falsch ist, wo sie mit der geoffenbarten Lehre nicht übereinstimmt⁵⁾. Im übrigen schliesst sich seine Erklärung mit geringen Ausnahmen sachlich der des Narboni so enge an, dass die beiden Commentare nicht selten gleichen Wortlaut haben⁶⁾. Narboni beschränkt sich ausschliesslich auf die sachliche Erläuterung, wobei er nur hie und da Parallelen aus Maimonides citiert⁷⁾, dessen System er mit den

Narboni citiert die Abhandlung, Moreh hammoreh, I, 74. fol. 20, in kürzerer Form fol. 17. — Auch Ibn Abi Oscibia nennt die Abhandlung; vgl. Cat. des man. hébr. etc. Paris, 1866 No. 918^o fol. 151. und unsere Erläuterung, Seite 38, etc. — Andere Stellen, in denen eine Erwähnung des Werkes stattfindet, citiert Steinschneider in seinem neuen im Erscheinen begriffenen Werke über die mittelalterlichen jüdischen Übersetzer S. 191.

¹⁾ Auszüge aus diesem Commentare hat Steinschneider im „Letterbode“, VIII. Jahrgang veröffentlicht.

²⁾ Vgl. über ihn Steinschneider's Artikel in Ersch und Gruber, s. h. v.

³⁾ Frankel-Grätz, Monatsschrift, 1883, S. 459.

⁴⁾ Vgl. Steinschneider, a. a. O. S. 460.

⁵⁾ ibidem, S. 468.

⁶⁾ Vgl. Anmerkung 27; S. 52, 13.

⁷⁾ Vgl. Anmerkung 15. S. 45, 27.

Lehren des Averroës in Übereinstimmung zu bringen sich bestrebt¹⁾).

Äusserlich behandeln beide Commentare immer gewisse Absätze, die in den mit Joseph's Commentar versehenen Handschriften kleiner sind, als in den Mss. mit der Erklärung Narboni's. Unser Bestreben bei der Herausgabe, einen möglichst korrekten Text herzustellen, wurde durch das überaus freundliche Entgegenkommen der Verwaltung der Königlichen Bibliothek zu Berlin wesentlich gefördert. Durch ihre gütige Vermittlung ist es uns möglich gewesen, ausser der Berliner Handschrift noch sieben andere unserem Zwecke dienstbar zu machen.

Unsere Textkritik stützt sich auf die Benutzung folgender Handschriften.

I. Berlin, hebräische Handschrift, No. 681, quart, dieselbe ist im gedruckten Catalog der Berliner hebräischen Handschriften noch nicht aufgeführt, indessen, wie bereits erwähnt, in Frankel-Grätz' Monatsschrift von Steinschneider genau beschrieben. Der Text dieser Handschrift ist vom Commentare des Joseph ben Schem-Töb begleitet. In demselben Artikel giebt Steinschneider noch eine Beschreibung der Handschrift:

II. Paris, No. 885² (fol. 25). Letztere giebt den Text des Averroës nicht vollständig, sondern citiert immer nur die Anfangs- und Endworte des von Joseph ben Schem-Töb commentierten Absatzes. Wir bezeichnen der Kürze wegen die Berliner Handschrift mit B, die Pariser No. 885² mit P₁. Der Beschreibung Steinschneider's haben wir nichts hinzuzufügen; indessen ist noch ein kleiner Irrtum seinerseits zu berichtigen. Er giebt nämlich an²⁾, dass in B. S. 309³⁾ und P₁. S. 101^a der Text lückenhaft sei. In der That ist in P₁, S. 101^a ein Raum von einigen Zeilen frei gelassen, um anzudeuten, dass der Text durch eine Lücke unterbrochen

¹⁾ Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, Band VII. 2. Aufl. S. 352.

²⁾ Frankel-Grätz, Monatsschr. etc. 1883. S. 461, Anm. 4.

³⁾ Anstatt de. Zahlen 308 und 309 muss man 309 und 310 lesen.

werde. Die angebliche Lücke befindet sich in P₁. zwischen den Worten: *הצורה* und *יהברך וישחבה לעד שמו אמן*; in B folgen die Worte ohne sichtliche Kennzeichnung der Lücke dicht auf einander¹⁾; die Worte *שמו אמן* fehlen jedoch hier. In Wirklichkeit liegt jedoch keine Lücke vor; die Unterbrechung des Zusammenhanges beruht vielmehr auf einem Versehen der Abschreiber. Mit den in B fehlenden Worten *שמו אמן* schliesst augenscheinlich die Erklärung des dazugehörigen Absatzes, da noch die letzten Textworte desselben angeführt und erläutert werden. Die Worte nach der angeblichen Lücke von *הצורה ההיא* etc, an gehören zur Erklärung des folgenden Absatzes, dessen Textsätze citiert werden. Die Worte: *הצורה ההיא* schliessen sich also an die Worte: *שתהובר אל הצורה* (B. S. 310; P¹ S. 102^b) unmittelbar an²⁾. Da in den mittelalterlichen Handschriften beim Beginn einer neuen Buchseite das letzte Wort der vorhergehenden wiederholt wird, so ist ersichtlich, dass *הצורה* Anfangs- resp. Endwort einer Seite war, dass beim Abschreiben ein Blatt übersprungen und dann mechanisch nachgetragen worden ist. Der Umstand, dass die Berliner und Pariser Handschrift den gleichen Irrtum aufweisen, lässt darauf schliessen, dass beide Copieen nach einer ursprünglich gemeinsamen Vorlage gemacht worden sind.

Die übrigen von uns benutzten Handschriften enthalten Text mit Commentar von Narboni.

III. Leyden, Katalog Steinschneider 6,3 bezeichnet mit L.

IV. Paris, 918^o, bezeichnet mit P.

V. Paris, 957¹, bezeichnet mit P₂.

¹⁾ Daraus geht hervor, dass der Copist der Pariser Handschrift einiges Verständnis für den Inhalt des Textes hatte, wenn er auch den Irrtum nicht bemerkt zu haben scheint, während der Abschreiber der Berliner Hdschr. ohne jedes Verständnis blieb, woraus sich die Fehlerhaftigkeit des letzteren Ms. zum Teil mit erklärt.

²⁾ Im Berliner Ms. haben wir den Irrtum durch Randbemerkungen richtig stellen lassen.

VI. München, Katalog Steinschneider, No. 110, bezeichnet mit M.

VII. München, No. 108, unvollständig, bezeichnet mit M₁.

VIII. Leipzig, Katalog der Stadtbibliothek von Fleischer und Delitzsch, 1838, unter No. 43^a S. 308, bezeichnet mit L₁.

Andere Handschriften, die uns bis jetzt nicht zugänglich waren, befinden sich noch in:

IX. Paris, 947^b. (fol. 230), enthaltend ausschliesslich den Commentar Narboni's zur Averroëstischen Abhandlung.

X. Parma, Katalog de Rossi, No. 415, enthaltend Abhandlung mit Commentar Narboni's.

XI. Oxford, Katalog Neubauer, 1886, No. 1337² fol. 130; enthaltend Text mit Narboni's Commentar.

XII. Oxford, No. 2152³ fol. 8, gleichen Inhalts.

XIII. Oxford, 1353¹ enthält den auch in der Berliner Handschrift zum Teil vorhandenen kleineren Commentar Joseph's ben Schem-Tôb zur Abhandlung.

XIV. Oxford, 1353⁴, enthaltend den grossen Commentar Joseph's ben Schem-Tôb.

Unter den von uns benutzten Handschriften halten wir cod. Leyden und Paris No. 918⁹ für am korrektesten. Ersteren haben wir unserem Texte zu Grunde gelegt; dies hielt uns jedoch nicht ab, abweichende Lesarten aus den anderen Handschriften, soweit sie uns richtiger zu sein scheinen, ohne weiteres in den Text aufzunehmen. Für in der Leydener Handschrift fehlende Stellen bot uns die Pariser No. 918⁹ oft eine willkommene Ergänzung. Die anderen Manuscripte sind weniger brauchbar. Das Berliner ist sehr fehlerhaft und weist an einigen Stellen namhafte Lücken auf. Namentlich ist die letzte Parthie sehr nachlässig geschrieben. Das Stück L 120^a Ende fehlt in der Berliner Handschrift gänzlich. Besser ist cod. Paris No. 885², bietet jedoch wegen seiner Unvollständigkeit und des Mangels an einem vollständigen Text keine genügende Ausbeute. Auch die Leipziger Handschrift ist ihrer Fehlerhaftigkeit wegen wenig brauchbar. Die Fehler sind vielfach von fremder Hand cor-

rigiert, ohne jedoch immer mit den richtigen Lesarten anderer Handschriften in genaue Übereinstimmung gebracht zu sein. Was die beiden Münchener Handschriften betrifft, so fanden wir in der einen, No. 108, einen korrekt geschriebenen Text vor, und wir hätten denselben vielleicht dem unsrigen zu Grunde gelegt, wenn die Handschrift vollständig wäre. Sie bricht indessen schon bei den Worten *ההדר בקרה*, Text Seite 10 Zeile 1 ab. Die andere Münchener Handschrift No 110 ist inkorrekt. Als fast völlig unbrauchbar erwies sich die Handschrift Paris No. 957¹. Obwohl auf ziemlich guten Pergament geschrieben, ist ihr äusserer Zustand nichts weniger als befriedigend. Zahlreiche Wasserflecken sowie eine grosse Anzahl verwischter oder abgekratzter Stellen deuten darauf hin, dass das Manuscript lange Zeit an einem nassen Orte, wenn nicht im Wasser, gelegen haben müsse. In vielen Fällen ist zudem noch der innere Flächenraum entweder durch das Wasser oder durch jemand, der die unbrauchbar gewordenen Stellen entfernen wollte, zerstört resp. ausgerissen. Besser ist der zweite Teil des Bandes von fol. 24^b — 42^b erhalten, in welchem sich die Abhandlung des Averroës *במצב הגלגל* enthält.

Im übrigen bemerkten wir, dass die Lesarten der codd. Berlin, Leyden, Paris No. 885² meistens übereinstimmen, während andererseits die codd. Leipzig, München, Paris No. 918⁹ gemeinschaftliche Varianten aufweisen. Wir schliessen daraus, dass die beiden Gruppen ursprünglich je eine gemeinschaftliche Vorlage gehabt haben.

Von den in den Commentaren des Moses Narboni und Joseph ben Schem-Tôb citierten Textstellen haben wir keinen Gebrauch gemacht, unterliessen jedoch nicht, die uns besser erscheinenden Lesarten der Commentare wenigstens in den Variantenangaben als solche hervorzuheben.

In der Übersetzung suchten wir uns so eng als möglich dem hebräischen Texte anzuschliessen, erlaubten uns jedoch an den Stellen, wo der Geist der deutschen Sprache es erforderte, kleine Freiheiten. X

Übersetzung.

[104^b] Es sagt der hervorragende¹⁾ Richter²⁾ Abu elwalid ben Roschd: der Zweck dieser Abhandlung ist, dass wir untersuchen, ob es dem in uns vorhandenen sogenannten materiellen Intellekt möglich sei, die separaten Formen³⁾ am Ende⁴⁾ zu begreifen, oder ob ihm dies nicht möglich sei;

¹⁾ מיוחד hat hier die Bedeutung von excellens, singularis = ausgezeichnet, hervorragend; arabisch: أَحَد الْأَحْدِيثِ; vgl. Steinschneider, cat. cod. hebr. bibl. acad. Lugd.-Bat. 1858. S. 19.

²⁾ קאזי ist die Übertragung des arabischen Wortes قاضي = Richter; etymologisch entsprechend dem hebräischen: קצין, vgl. Gesenius, Handwörterbuch, XI. Aufl. S. 754, — Averroës bekleidete die Stelle eines Unterrichters wie vor ihm sein Vater und Grossvater. Vgl. Renan, Averroës et l'Averroïsme, Paris 1866. S. 10. 18. 19 — Munk, mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859. S. 419.

³⁾ צורה ist der philosophische Terminus für Form, εἶδος, ar. = صُورَةٌ.

⁴⁾ Unter בכורה versteht Averroës hier die Zeit, wo der materielle Intellekt seine Entwicklung innerhalb der menschlichen Seele bereits durchlaufen und durch Erwerbung der intelligiblen Formen zum שכל הנקנה geworden ist. „Am Ende“ dieser Entwicklung ist die Conjunction mit dem aktiven Intellekt erst denkbar, wenn sie überhaupt möglich ist. — Vgl. Übersetzung, S. 29, 14; S. 29, 36. — Dieses Wort בכורה lassen Munk — a. a. O. p. 437. — und Renan, — a. a. O. S. 66 — in der Bezeichnung der Abhandlung weg, obwohl es von Wichtigkeit ist und im hebräischen wie in dem von Ibn Abi Oseibia citierten arabischen Titel — vgl. S. 20 Anm. 1. — sich vorfindet. Vgl. Steinschneider in seinem demnächst erscheinenden Werke über die mittelalterlichen jüdischen Übersetzer S. 192.

und das ist die Forschung, welche uns Aristoteles¹⁾ in seiner Untersuchung im Buche über die Seele versprochen hat²⁾.

¹⁾ Der arabische Anfang lautet: كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذى فينا وهو المسمى بالهيبولاني ان يعقل الصور المفارقة باخره او لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان ارسطو وعدنا . Vgl. den Pariser „Catalogue des mss. hébr. etc.“ 918^o. S. 161. — Man sieht, dass der Übersetzer das Arabische sklavisch nachahmte; vgl. Einl. S. 12. — Die Stelle, welche Averroës im Sinne hat, befindet sich Arist. de anima, III, 7; 431, b, 17; vergl. Hercz, „drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen, von Averroës (Vater und Sohn)“ Berlin, 1869. Text S. 6; Übers. S. 23 und die Anmerkung hierzu, wo noch andere Parallelstellen citiert werden; vgl. ferner: Munk, „mélanges etc.“ S. 448; Wüstenfeld, „Geschichte der arabischen Ärzte“, Göttingen 1840, S. 107, No. 21 — Vgl. ferner die Introduction Joseph's ben Schem-Tôb zu seinem Commentar. (B. 69) וארכטו החכם יעד זה בספר הנפש החקירה אם אפשר (L. 69) לשכל האנושי שישיג מושכל ולא נמצא אליו מאמר בזה — Vgl. ebenso Narboni's Introduction zu seinem Commentar: (L. 104^b) וארכטו יעדו לנו ולא מצאנוהו — Man bemerkt leicht, dass Averroës das Problem anders formuliert, als Aristoteles. Dieser wirft die Frage auf, wie es möglich sei, dass der [thätige] Intellekt die separaten Dinge begreife, ohne selbst separat zu sein. Averroës fragt dagegen: Ist es möglich, dass der materielle Intellekt die separaten Formen, zu denen auch der active Intellekt gehört, begreife? Eine andere Formulierung des Problems ist Averroës nicht möglich, da er mit Alexander von Aphrodisias den activen Intellekt sich ausserhalb der menschlichen Seele denkt, wenn er ihn auch nicht, wie dieser, mit der Gottheit identifiziert, sondern aus der untersten separaten Intelligenz, dem intelligiblen Beweger der Mondsphäre emanirt sein lässt. Hierin bekundet sich hauptsächlich der Einfluss Alexanders auf Averroës; vgl. Einleitung S. 9. — Günsz, a. a. O. S. 6 ff.

²⁾ Aristoteles, de anima, III, 4; 429, a, 18: „ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὡς περ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ . . .“ „ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) οὐθ' ἐν ἐστὶν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν“. — Vgl. Hercz, a. a. O. hebr. Text, S. 4: ואומר שחכם החלה מה שפחה כל דבריו כשירצה

Wir sagen nun, dass es sich bereits im Buche über die Seele aus dem Wesen des materiellen Intellekts ergeben hat, dass er eine vollkommene Anlage ist, die durch keinerlei Form vollendet ist. Denn wäre er durch eine Form vollendet, so würde ihn diese Form entweder hindern¹⁾, die [anderen] Formen der Dinge zu recipieren²⁾, oder sie würde

לעיון בטבע זה השכל אשר יקראוהו החמרי הוא שהניח והציע מן הדברים הידועים בעצמם שערך המושכלות אל השכל המשיג אותם הוא ערך המורגשות אל ההרגש והתאמת לו מזה כי השכל המשיג המושכלות הוא כח מקבל לא כח פועל ענין ההרגש שהוא כח מקבל למורגש. — Da der materielle Intellekt die Fähigkeit besitzt, vor der Hand alle Formen zu recipieren, so muss er schlechthin formlos sein, d. h. eine blosse Anlage, die von dem, was sie recipiert oder recipieren könnte, völlig frei ist. Vgl. Averroës, de anima, Venedig 1550 S 160^a „Secunda autem [scil. propositio] est, quod omne recipiens aliquid necesse est, ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie“; — ibid, II, comm. 67. Ven. 1550, S. 140^a : „et omne recipiens aliquid non recipit ipsum nisi in modo, secundum quem caret illo“. — ib comm. 71. „recipiens colorem debet carere colorem. — ib. II, comm. 83; III, de coelo 67. Ven. 1574, 226^m. „ . . . quod prima materia non est receptibilis formarum, nisi inquantum caret forma omnino“. — de an. Ven. 1550, comm. 4. S. 160^a . „et . . . sequitur, quod ista substantia, quae dicitur intellectus materialis, nullam habeat in sui natura de formis materialibus istis. Et quia formae materiales sunt aut corpus aut formae in corpore, manifestum est, quod ista substantia, quae dicitur intellectus materialis, non est corpus neque forma in corpore . . .“ — Averroës, de an. beatitudine, Ven. 1572; 149^{e, h, i} .

¹⁾ עירק in der Bedeutung: „niederbeugen“ kommt in der Bibel nur Amos 2,13 vor; an unserer Stelle entspricht es sowohl dem Stamme wie der Bedeutung nach dem arabischen عاق = hindern, impedire; wir übersetzen es später auch mit: „bedrängen“, „beeinträchtigen.“

²⁾ Vgl. Averroës, de anima, Ven. 1550, comm. 4. S. 160^a . „Si fuerit habebit formam propriam, quae forma impedit eum recipere aliquam formam alienam“. — ibidem, Ven. 1574. S. 137^b „Si enim habuerit formam propriam rerum, tunc illa forma impedit eum [scil. int. mat.] a recipiendo formas diversas extraneas, quia sunt aliae ab ea“. — In gleichem Sinne spricht sich Alexander von Aphrodisias aus; vgl. de intellectu, Ven. 1555, II, 44^a : „Identidem

die Formen verändern, wenn er dieselben recipiert¹⁾. Demnach ist es angemessen, dass wir zuerst nachdenken über das Wesen dieser Anlage, welche nicht vermischt ist sondern eine vollkommene, von Formen freie Anlage ist, [und zwar zuerst darüber,] ob dieselbe entstanden oder nicht entstanden ist²⁾. Aus dem Wesen der mit Formen vermischten Anlage

intellectus, qui nondum intelligit, intelligere tamen potest, materialis vocatur, qui quidem actu nihil ex entibus existit, sed omnia fieri potest, quandoquidem omnium entium intellectus esse potest, id enim, quod omnia apprehendere debet, nullum ex ipsis proprium natura actu esse oportet. Apparens enim et oblata propria forma illius in externarum rerum apprehensionibus earum intellectionibus esset impedimento“. — Vgl. Joseph ben Schem-Tôb zur Stelle (B, 34): ירצה שזה השכלי אינו מוטבע ואינו שקוע בצורה מן הצורות והחמירות „Er [Averroës] meint, dass dieses intellektuelle [Vermögen] mit keiner der materiellen Formen vermischt und vermengt sei“. — Desgl. Narboni z. St. ירצה שזה השכל ההיולאני אשר כבר יקרא השכל אשר בכח היא הכנה גמורה כי הוא הכנה לבד בלתי מוטבע ומעורבת ובלתי שקועה ומתפשטת בחמר „Er meint, dass dieser materielle Intellekt, der auch Intellekt in potentia heisst, eine völlige Anlage ist, d. h. nur Anlage, nicht „getaucht“ oder „vermengt“, nicht „versenkt“ oder „verbreitet“ in der Materie, und nicht verbunden mit einer materiellen Form. — Vgl. noch: Averroës, de animae beatitudine, Venedig 1572, 148^b.

¹⁾ Vgl. Renan, Averroës etc. III. Aufl. S. 134.

²⁾ Diese Frage ist sehr wichtig; die separaten Formen unterscheiden sich von den materiellen, den Formen der Einbildungskraft und den intelligiblen darin, dass jene ewig sind, diese vergänglich. Es fragt sich nun: Kann der materielle Intellekt, der doch zunächst die intelligiblen [vergänglichen] Formen begreift, auch die separaten, [ewigen] Formen begreifen? Kann er sich mit ihnen conjungieren? Liegt demnach die Conjunktion des materiellen Intellekts mit dem separaten, aktiven Intellekt im Bereiche der Möglichkeit? Der erste Schritt zur Lösung dieser Frage ist naturgemäss eine genaue Untersuchung des Wesens dieser Anlage¹⁾

¹⁾ Vgl. Averroës, de animae beatitudine, Von. 1572, 148^g „Scias, quod certitudinis huius rei [scilicet coniunctionis int.] cognitio existit in duabus radicibus. Una est speculatio in esse intellectus materialis; et hoc est fundamentum huius quaestionis“.

erhellt nun, dass sie entstanden ist; ich meine die Anlagen, die in den Trägern entstehen, damit die Formen auf sie fallen¹⁾; indessen worauf die Untersuchung geht, [das ist] die Anlage, welche nicht mit Formen vermischt ist. Aber diese Anlage wird entweder stets in Abhängigkeit von der Existenz irgend eines Trägers existieren, dann wird, da dieser Träger entstanden ist, notwendiger Weise [auch] sie [die Anlage,] entstanden sein²⁾, oder sie wird nicht mit

und ihres Verhältnisses zu Form und Materie sowie die Erörterung des Problems, ob die Anlage ewig oder entstanden ist; denn nach dem Grundsatz der mittelalterlichen Philosophie: *ההווה לא ישוב נצח* „Entstandenes kann nicht ewig werden“ — vgl. hierzu Gersonides, *מלהמרה השם* S. 42 f. u. a. St.; Joel, Lewi ben Gerson S. 37; Delitzsch, *עץ היים* cap. 106 S. 190; Steinschneider, *Alfarabi* S. 99, 108. Angeführte Stellen citiert auch Hercz a. a. O. deutsche Uebersetzung, S. 27. Anm. 40 zur Textstelle S. 6 *איך יהנה* — nach obigem Grundsatz wäre die Conjunktion des materiellen Intellekts mit dem aktiven nur möglich, wenn auch ersterer ewig ist. Vgl. noch Averroës, *de an. beat.* Ven. 1572. 150^e : „et iste intellectus materialis, si est substantia aeterna, . . . non est impossibile ei intelligere rem aeternam“.

- ¹⁾ Solche Anlagen sind z. B. die verschiedenen Seelenvermögen, wie die Sinnlichkeit und Einbildungskraft; sie entstehen am Träger, ihrem gemeinsamen Substrate, dem *רוח החיני* oder *רוח הטבעי*, dem „Lebensgeist“ oder der „natürlichen Wärme, und entwickeln sich aus einander. Die Form der einen enthält bereits die Disposition zur Aufnahme der Form der folgenden. Sie sind darum sämtlich mit seelischen Formen vermischt, welche ihre Dispositionen enthalten. Darum sind sie entstanden und vergänglich.
- ²⁾ Die Unabhängigkeit der Anlage von entstandenen Formen ist indessen noch kein Beweis für ihre Ewigkeit; letztere ist in Abrede zu stellen, wenn die intellektuelle Anlage von der Existenz der Materie, d. h. eines materiellen Substrates oder Trägers abhängig ist. Dies nimmt Alexander von Aphrodisias an, indem er behauptet, dass die intellektuelle Anlage auf einer eigentümlichen Vermischung der Körperelemente beruhe. Vgl. Einleitung S. 7 u. 8. — Nach Alexander existiert also die Anlage „in Abhängigkeit von einem entstandenen Träger“; er ist demnach consequenterweise gezwungen, ihre Ewigkeit zu bestreiten. Wir werden sehen — im Heft II. — dass ihm Averroës darin widerspricht und seine Argumentation auf den Unterschied stützt, den er zwischen: „in einem Körper existieren“ und „mit einem Körper existieren“ macht.

jenem Träger vermischt sein, ich meine, dass ihr „Materielles“ und das „Materielle“, welches die Form des Trägers annimmt, nicht ein und dasselbe ist, da dies das Wesen der Mischung ist. Ueberlegen wir also, ob hier [bei dieser Anlage] ein Träger in dieser Eigenschaft¹⁾ existiert, oder nicht²⁾.

[105^b] Wir sagen nun, dass es sich schon aus dem Wesen der verschiedenen Seelenvermögen ergeben hat, dass es deren einige giebt [und zwar] an einem Träger von vielen Vermögen³⁾. Denn die ernährende Seele beispiels-

¹⁾ יהוה bedeutet im philosophischen Sprachgebrauch nicht: „Gestalt“, sondern „Eigenschaft“, und zwar meistens: „zufällige Eigenschaft“.

²⁾ Hierzu bemerkt Narboni: הרצה היותה היולי אחד ולכן יהיה: „Er [Averroës] meint, dass die Materie [beider] ein und dieselbe ist; demnach wäre das, was mit dem Träger vermischt ist, [auch] mit [irgend] einer [entstandenen] Form vermischt“; d. h. das Substrat der intellektuellen Anlage darf nicht identisch sein mit dem Substrate der seelischen Formen; andernfalls wäre es nicht nur der Existenz nach von einem Träger abhängig, sondern auch mittelbar mit den entstandenen seelischen Formen vermischt, könnte sonach nicht ewig sein.

³⁾ Averroës untersucht nun das Verhältnis der verschiedenen, an einem Substrate existierenden Seelenvermögen zu einander. Im Buche de anima, I, 5; 411, b, 5 bemerkt Aristoteles, dass, wenn man die Seele aus verschiedenen Teilen sich zusammengesetzt denke, notwendig etwas existieren müsse, welches die Teile zusammenhält, sie gewissermassen trägt, und woraus sich die Einheit oder wenigstens die dauernde Vereinigung der Seelenvermögen ergibt. „Λέγουσι δὴ τινες μεριστήν αὐτήν, [scil. τὴν ψυχὴν] καὶ ἄλλο μὲν νοεῖν ἄλλο δὲ ἐπιθυμεῖν. τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστήν πέφυκεν;“ Averroës schliesst aus diesen Worten des Aristoteles, der, wie er in seinem Commentare bemerkt, damit die Ansicht des Plato bekämpft, die Einheit der Seele im Sinne der aristotelischen Philosophie. — Vgl. Averr., de anima, Ven. 1550, S. 125^b „Innuit Platonem, qui opinatur, quod anima essentialiter dividitur in corpore secundum divisiones membrorum, quibus agit suas actiones diversas et quod non communicantur in aliquo membro . . .“ — Ibid. 125^b „Manifestum est per se, quod anima, quae est in singulis individuis nobis est unica“. — Ibid. „sed cum posuerimus eam [scil. animam] unicam secundum subiectum tantum . . .“ — Ibid. 126^a „Necesse est, ut anima sit in toto animali una in

weise ist die Trägerin der sinnlich wahrnehmenden Seele,

subiecto et plures secundum virtutes“. — de an. Ven. 1574, 3^b.
7. „Aristoteles enim opinatur, eas [scil. virtutes animae] esse unam subiecto et plures secundum virtutes. .“ — Vgl. Gerson¹ben Salomo, ידוע הוא כי ב74, S. 74, Traktat 12, Rödelheim 1801, שער השמים, האדם היא נפש אחת ויש לה פעולות רבות חלוקות. — Auch Maimonides vertritt die Ansicht, dass die Seele einheitlich sei. Vgl. Scheyer, „das psychologische System des Maimonides“, S. 9. — zu unserer Stelle sowie zu den folgenden Worten bemerkt Joseph ben Schein-Töb: B. 97: רצה ששכחות הנפש עם שהם מהחלפים במהות ובענין שענין כח הזקן הוא זולת ענין כח המדמה אבל אינם מהחלפים בנושא ובמקום כמו שהם מהחלפים בענין אבל הם עם כל התחלפותם אחדים בנושא ר"ל שהם נמצאים בנושא אחד שקצתם ינשא את קצתם וקצת שלמות לקצת שהנפש הזנה ינשא המרגשת והמרגשת למדמה ולכן הן כלן אחדות בנושא וזהו הרוח ההיוני אשר בלב אשר הוא הנושא לנפש האחת שכללותם הוא הנפש הנמצאת בזה הנושא אשר היא אחת בו ואם היא רבת הכחות בענין בתפוח אשר היא אחת בנושא „Er [Averroës] meint, dass, die Seelenvermögen obwohl dieselben ihrer Quiddität¹⁾ nach und dem Wesen nach verschieden sind, denn das Wesen der ernährenden Seele ist anders als das Wesen der Vorstellungskraft, — sie dennoch hinsichtlich des Substrates und des Ortes nicht verschieden sind, wie sie ihrem Wesen nach verschieden sind; bei aller ihrer Verschiedenheit sind sie einheitlich hinsichtlich des Trägers, d. h. sie existieren an einem Substrate, die einen tragen die anderen, die einen bilden die Vollendung der anderen; die ernährende Seele trägt die sinnlich wahrnehmende, die sinnlich wahrnehmende die Einbildungskraft, und insofern sind sie alle eins hinsichtlich des [ihres] Substrats, und das ist der Lebensgeist, der sich im Herzen befindet²⁾, welcher die eine Seele trägt, deren Gesamtheit die Seele ist, die an diesem Träger, durch den sie einheitlich ist, existiert; und wenn sie viele Vermögen besitzt, so gleicht sie einem Apfel, der ein Substrat hat,

¹⁾ מהות = „Quiddität“, ein im philosophischen Hebräisch häufig vorkommender Ausdruck, aus dem Pronomen מהה gebildet, entsprechend dem arabischen مَا هِيَ vgl. Caspari-Müller, arab. Gramm.

V. Aufl. § 269; — Herz, a. a. O. S. 21, Anm. 31.

²⁾ Vgl. Zeller, Philosophie der Gr. etc. III, 2; III. Aufl. S. 483, 4 u. 517.

und die sinnlich wahrnehmende [Seele] die Trägerin der

doch viele Vermögen, nämlich diejenigen des Geruches, des Geschmacks und der Farbe“. — Obiges Citat gebe gleichzeitig eine Probe von der ungemein breiten und umständlichen Schreibweise des Commentators. — Narboni zur Stelle, L. 106^a: ריצה שכהות זנפש המתהלפים הם אחדים בנושא והוא החום הטבעי אשר בלב רבים בכחות ר"ל בהלקים ובצורות. — Ferner citiert Narboni hier 2 Stellen aus Maimonides. Die erste ist aus dessen Commentare zu den „Sprüchen der Väter“ [פירוש למדות הנבחרות] entlehnt, das zweite Citat aus dem Traktate: „Acht Abschnitte“ von Maimonides. Das zweite Citat folgt indessen ohne Quellenangabe unmittelbar auf das erste, sodass es scheinen könnte, als sei dasselbe ebenfalls aus dem Commentare des Maimonides entlehnt. Von den beiden Citaten Narboni's, die der letztere nach den hebräischen Uebersetzungen anführt, geben wir das erste hebräisch und arabisch [nach einer Berliner Handschrift] wieder, das zweite nur arabisch. — Maimonides, Commentar zu den Sprüchen der Väter, Abschnitt 2, Mischnah 13. [פירוש המשניות להרמב"ם מסכת אבות פרק ב' משנה יג] וידוע אצל הפילוסופים והרופאים שהנפש המתעוררת היא בלב והלב [הדרה: In den gedruckten Texten folgt] [ו]כליה ואליו תיוחס ואע"פ שהכחות כלם מפוזרים מן הלב והוא התחלתם לפי הדעת הזאתי אבל הכח המתעורר לא יחפשט ממנו לאבר אחר כדרך שמתפשט הכח הזקן ר"ל החלק הצומח [אשר ספרנוהו בפרק הראשון¹] מן הלב אל הכבד: Wir citieren hier das arabische Original nach der [mit hebräischen Lettern geschriebenen] Berliner Handschrift: ms. or. Qu. 569, pag. 80^b; [vgl. Steinschneider, Verzeichnis der hebräischen Handschriften, No. 96, S. 67.] وكذلك معلوم عند

الفلاسفة والأطباء أن النفس النزوعية في القلب والقلب
التها وله تنسب وان كانت القوى كلها منبعثة من القلب
وهو المبدى لها على مذهب الحق لكن القوة النزوعية
لا تنبعث منه لعضو اخر على نحو ما انبعثت القوة الغاذية
اعني البخر الغاذى الذى وصفناه في الفصل الاول من
القلب إلى الكبد „Ebenso ist es den Philosophen und Aerzten

bekannt, dass die begehrende Seele im Herzen ihren Sitz hat und das Herz ihr Organ ist, zu welchem sie in Beziehung steht. Freilich gehen nach der richtigen Ansicht alle Kräfte vom Herzen

¹) Diese Worte stehen in dem gedruckten Texte.

Einbildungskraft¹⁾. Da ihrer aber einige an einem Träger sind, so müssen die Formen einander notwendig bedrängen [und zwar] entsprechend dem Grade der Anlagemischung der recipierenden mit der sie treffenden Form²⁾. Wären nun sämtliche am Träger existierenden Anlagen der Seelen-

aus, wo sie ihren Ursprung haben; allein das Begehrungsvermögen strömt nicht von diesem in ein anderes Organ über, wie z. B. das Ernährungsvermögen, ich meine: der ernährende Teil, der, wie wir im ersten Kapitel beschrieben haben, vom Herzen in die Leber überströmt..¹⁾ — Hierauf lässt Narboni ohne weitere Quellenangabe unmittelbar folgende Stelle folgen: [Maimonides „acht Abschnitte“, Abschnitt 1 Anfang; wir citieren nach dem von Wolff, Leipzig 1863, edierten, arabischen Text, Seite 2].

اعلم أن نفس الإنسان نفس واحدة ولها أفاعيل كثيرة
مختلفة قد تسمى بعض تلك الأفاعيل أنفس فيظن
بذلك أن للإنسان أنفس كثيرة كما يظن الأطباء حتى
يصدر رأيهم أن النفس ثلث طبيعية وحيوانية
ونفسانية وقد تسمى قوى وأجزاء حتى يقال أجزاء
النفس وهذه التسمية كثير ما يستعملها الفلاسفة وليس
يريدون بقولهم أجزاء أنها تتجزى تجزى الأجسام
وانما هم يعددون أفعالها المختلفة التي هي عند جملة
النفس كالأجزاء عند الكل المؤلف تلك الأجزاء

¹⁾ Hierzu bemerkt Joseph ben Schem-Töb: Obwohl Formen einander eigentlich nicht tragen können, weil eine Form unmöglich in potentia als Trägerin existieren kann, so ist doch die erste Materie befähigt, alle Formen, und zwar durch Vermittlung anderer, zu recipieren; so trägt die „körperliche Wärme“ das Ernährungsvermögen und durch dessen Vermittlung die Sinnlichkeit etc.

²⁾ Die Stärke, mit welcher die verschiedenen an einem Träger existierenden Formen einander „bedrängen“, d. h. sich in ihren Wirkungen beeinträchtigen, entspricht dem Grade, in dem die einer

¹⁾ Im Wortlaute richten wir uns nach der Übersetzung des Herrn Dr. Baneth in Krotoschin, der augenblicklich mit der Herausgabe der betr. arabischen Handschrift beschäftigt ist und uns seine Übersetzung zu obiger Stelle freundlichst übersandte.

vermögen in vollkommener Mischung mit einander vermischt, so wäre es nicht möglich, dass etwas existiert, das eins wäre in Bezug auf den Träger, zweierlei in Bezug auf die Form, sowie es unmöglich ist, dass ein und dasselbe Ding existiert, welches zugleich warm und kalt wäre. Wäre ferner das Verhältnis zwischen den Anlagen der Seelenvermögen gleich dem Verhältnis zwischen der Anlage des intellektuellen Vermögens zu ihrem Träger, d. h. unvermischt mit einander, so wäre es möglich, dass alle Seelenvermögen an einem Träger im Zustande ihrer letzten Vollendung¹⁾ existierten, ohne dass sie einander veränderten. Da indessen, wenn die sinnlich wahrnehmende Form auf das Ernährungsvermögen trifft, eine in irgend welcher Weise verändernde

jeden Form potentiell vorangehende Anlage mit dem Träger vermischt war, d. h. dem Grade, in welchem das Hylische des Trägers die Anlage enthielt.

- ¹⁾ Der Ausdruck: בשלמות האחרון geht auf die volle Energie, d. h. die letzte Form der Vollendung. — Aristoteles unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Vollendung oder Energie: Die erste ist diejenige, in welcher die betreffende seelische Anlage dermassen entwickelt ist, dass sie jeden Augenblick die ihr entsprechenden Formen, die sie einmal recipiert hat, reproducieren kann; die zweite ist diejenige, in der das Seelenvermögen die Formen eben in Wirklichkeit besitzt. So befindet sich z. B. der menschliche Geist, der sich durch Studium und Erfahrung bereits ein tiefes Wissen angeeignet hat, augenblicklich aber das Wissen nicht reproduciert, im Zustande der ersten Vollendung oder Energie; der Geist aber, welcher eben an das erworbene Wissen denkt und dasselbe verwertet, im Zustande der letzten Energie. — Vgl. Aristoteles, de an. II, 1; 412, a, 9. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν; hierzu Averroës, de an. II, 1. Ven. 1550, S. 126^b „ . . . forma invenitur duobus modis. Quorum unus est, secundum quod est in actu, tamen non provenit ab ea actio, quae innata est provenire ab ea; sicut a sciente, qui non utitur sua scientia. Secundus est, secundum quod provenit ab ea illa actio; sicut est de sciente, quando scit. Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema“. — Wenn nun, meint Averroës, die Seelenvermögen vollkommen unabhängig von einander wären, so könnten alle zu gleicher Zeit sich in voller Energie befinden, d. h. man müsste zu gleicher Zeit mit unverminderter Intensität sinnlich wahrnehmen, begehren, fühlen, denken etc. können, was thatsächlich unmöglich ist.

Einwirkung auf das Ernährungsvermögen erfolgt¹⁾, so ergibt sich notwendig, dass die für die Reception der wahrgenommenen Inhalte bestimmte Anlage nicht frei ist von einer Vermischung mit der ernährenden Seele, dass sie aber auch nicht in gleicher Weise mit ihr vermischt ist, wie die natürlichen Formen unter einander; und aus diesem Grunde²⁾, infolge der eine Veränderung notwendig bewirkenden Mischung bedrängen die seelischen Formen einander in irgend welcher Weise. Darum ist es unmöglich, dass man zu gleicher Zeit etwas vorstellt und sinnlich wahrnimmt. Wenn nämlich der Sinn sich in Thätigkeit befindet, so ist schwerlich von ihm anzunehmen, dass er sich [zugleich] in [seiner] Vollendung

¹⁾ Vorliegende Stelle, die ihrem Sinne nach dunkel ist, können wir uns nur durch eine Vergleichung mit Aristoteles erklären, und zwar mit de anima, II, 4; 415, b, 21, worin wir eine Parallele zu finden glauben. Dasselbst sagt Aristoteles: „ἀλλὰ μὴν καὶ ὅθεν πρῶτον ἢ κατὰ τόπον κίνησις, ψυχῆ· Οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὕτη. ἔστι δὲ καὶ ἀλλοίωσις καὶ αὐξήσις κατὰ ψυχὴν. ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ, αἰσθάνεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ μετέχει ψυχῆς. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ αὐξήσεώς τε καὶ φθίσεως ἔχει. οὐθὲν γὰρ φθίνει οὐδ' αὐξεται φυσικῶς μὴ τρεφόμενον, τρέφεται δ' οὐθὲν ὃ μὴ κοινωνεῖ ζωῆς“. — Vgl. Averroës, de anima, Ven. 1550, 134^b „ . . . id est, et alteratio attributa sensibus, sicut quidam reputant, si concesserimus, eam esse motum, erit per animam“. Die die Sinnesempfindung erzeugenden Eindrücke der wahrnehmbaren Dinge verursachen eine Bewegung der Seele und somit auch eine Bewegung resp. Veränderung des Ernährungsvermögens, die durch den Körper vermittelt wird. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen etc., S. 533 f.

²⁾ סבתו, ein im philosophischen Hebräisch häufig vorkommender Ausdruck, entspricht dem Namen wie der Bedeutung nach dem arabischen سبب = Ursache, Grund; dieselbe Bedeutung hat עלתו [Text 11, 10] = علة = Ursache; Vgl. Herz, a. a. O. Uebersetzung S. 2, Anm. 4.

¹⁾ Die Veränderung der Seele ist aber durch das Hinzukommen der sinnlichen Wahrnehmung zum Ernährungsvermögen auch eine qualitative, insofern die Tierseele von der Pflanzenseele sich durch die sinnliche Wahrnehmung und das Begehungsvermögen etc. qualitativ unterscheidet.

[die] durch die Einbildungskraft [herbeigeführt ist,] befindet¹⁾; und sie [die Einbildungskraft,] wird dem Vermögen näher sein als der Aktualität; darum verrichtet die Einbildungskraft ihre Funktionen in der Zeit gut, wenn die Sinne ruhen²⁾. Dies aber ist die Ursache der Wunder der Hellscherei und der Wunder der Prophetie³⁾, die meistens wie ein Traum sind; und deswegen pflegten sie die ersten [Philosophen] die göttliche Krankheit⁴⁾ zu nennen; aus eben diesem Grunde nun benötigte der Sinn eines besonderen Trägers, nämlich des Gehirns und der Nerven⁵⁾, und die Einbildungs-

¹⁾ Von den beiden Lesarten: *יִקְבַּל בּוֹ שִׁיהִיָּה שְׁלֵם מִן הַדְּמִיוֹן* und *יִקְשֶׁה בּוֹ שִׁיהִיָּה שְׁלֵם בְּדִמְיוֹן* haben wir die letztere bevorzugt; nach der ersteren müsste übersetzt werden: „so müsste von ihm angenommen werden, dass er frei sei von der Einbildungskraft“; allein trotz der mannigfachsten und sonderbarsten Wortbildungen, welche sich die mittelalterlichen Uebersetzer erlaubten, dürfte, wenn auch *יִקְבַּל* in der Bedeutung: „annehmen, für wahrscheinlich halten“ vorkommt, doch *שְׁלֵם* in der Bedeutung „frei“ — wofür gewöhnlich *נָקִי* gebraucht wird — sich kaum häufiger nachweisen lassen. Anders übersetzt geben die Worte indessen keinen hier passenden Sinn; das Wort *יִקְשֶׁה* übersetzen wir mit „schwerlich annehmen“; *קָשָׁה* = „hart sein“, ist in dieser übertragenen Bedeutung im späteren Hebräisch nicht selten.

²⁾ Vgl. Maimonides, „Führer der Irrenden“, ed. Munk, II, 36; S. 78^a. Uebersetzung S. 282. „Tu connais aussi les actions de cette faculté imaginative, consistant à garder le souvenir des choses sensibles, à les combiner, et, ce qui est (particulièrement) dans sa nature, à retracer (les images); son activité la plus grande et la plus noble n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais et aussi celle de la prophétie“.

³⁾ Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft für die Prophetie vgl. Maimonides II, 36 ed. Munk 282. ferner 287—289. — Vgl. ebenso das Schriftchen von Scheyer, *מעלות הכוונה*, „Stufen der Prophetie“.

⁴⁾ Vgl. hierzu Steinschneider im „Letterbode“, VIII. Jahrgang S. 61, Anm. 1. — Averroës, comment. in comm. libri de divinatione.

⁵⁾ *עֵצֶב* ist ein nur im philosophischen Hebräisch vorkommendes Wort und entspricht dem arabischen *عَصَب* oder *عَصَبَة* = Nerv.

kraft [benötigte] eines besonderen Trägers, ebenso die Gedanken und die Erinnerung, obwohl sie ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach an einem Träger hafteten, nämlich am Herzen; ich meine, [dass diese besonderen Träger deshalb nötig sind,] damit ihre [der einzelnen Seelenvermögen] Funktionen an dem ihnen am Körper spezifisch zukommenden Träger in voller Energie zur Erscheinung kommen, ohne dass sie eine Beeinträchtigung von Seiten der sie tragenden Form erfahren. So ist dir denn bereits klar geworden aus diesem, [was wir schon bemerkt haben], dass die seelischen Formen einander vollenden; und ebenso hat sich ergeben, dass sie begreifende [Formen] sind; denn die vollendeten unter ihnen begreifen die, durch welche sie vollendet wurden; und zwar begreift die Einbildungskraft, da sie vollendet wurde durch die Wahrnehmung der existierenden [Dinge] mittelst des Gemeinsinnes¹⁾, dieselben [die Dinge] mit Notwendigkeit, ebenso wie die Sinne die Sensiblen begreifen, insofern sie durch dieselben vollendet wurden; und ebenso scheint es, dass der Intellekt in actu durch die vorgestellten Inhalte vollendet wird, da dieselben ihn tragen; wenn er sie aber begreift, so versetzt er sie [damit] schon in eine vollendetere Existenz, sodass sie intellektuelle Formen werden, wie sich im Buche über die Seele ergibt²⁾. Ist es nun nicht un-

— Aristoteles ist mit den Nerven noch nicht bekannt¹⁾; nach ihm ist das Fleisch das Organ der Tastempfindung sowie des Geschmacks, — Vgl. Averroës, de anima, Ven 1550, comm. 116, S. 150^b. „Jam enim apparuit post Aristotelem in tempore eius, scilicet Alexandri, quod in animalibus sunt quaedam corpora, quae dicuntur nervi, et habent introitum in sensum et motum. Quod igitur apparuit Aristotelis ratione, manifestum est post sensu. Et nihil est hoc, quod dicunt posteriores Peripatetici, scilicet quod nervi non habent introitum in sensum tactus“. — Vgl. Averroës, colliget, II, 18^f, Ven. 1572.

¹⁾ Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, 2; III. Aufl. S. 544f.

²⁾ Aus der Vergleichung der Pflanzen- Tier- und Menschenseele mit einander ergibt sich, wie wir gesehen haben, ein gewisses Wachstum sowie eine gewisse Veränderung an der Seele, doch so, dass

¹⁾ Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, 2, III. Aufl. S. 515 u. 537.

möglich, dass die niederen Formen sich durch die an [gradueller] Existenz vollendeteren Formen vollenden, in derselben Weise, wie sich die Materie durch die Form vollendet, so vollendet sich die vollkommeneren Form durch die geringere dadurch, dass sie dieselbe aus der Unvollkommenheit zur Vollendung erhebt, das heisst, zu [dem Zustande] einer Form, die zum Begreifen befähigter ist, als sie [selbst]; z. B. der Sinn vollendet sich durch die Einbildungskraft, [seiner graduellen Existenz nach], ebenso, wie sich der Träger durch seine Form vollendet, und die Einbildungskraft vollendet

die niedere Form die Voraussetzung für die Existenz der höheren ist. Daraus folgt, dass die seelischen Formen einander vollenden; die Pflanzenseele, d. h. das Wachstums- und Ernährungsvermögen besitzen alle Lebewesen, auch wenn sie nicht mit höheren Seelenvermögen begabt sind; dagegen kann die Sinnlichkeit nicht ohne die Ernährung, die Einbildungskraft nicht ohne die Ernährung und Sinnlichkeit, der Intellekt endlich nicht ohne die Ernährung, Sinnlichkeit und Einbildungskraft bestehen. Die niedere Form ist also die Voraussetzung für die Existenz der nächst höheren; sie vollendet die letztere ihrer positiven Existenz nach. Umgekehrt vollendet die höhere Form die niedere insofern, als sie dieselbe durch das Zustandekommen ihrer Thätigkeit nun ihrerseits wieder zu einer höheren Stufe der Existenz erhebt, d. h. dem Grade des Auffassens und Begreifens nach vervollkommnet. — Die niedere Form vollendet also die höhere in deren positiver, die höhere wiederum die niedere in deren gradueller Existenz. — Vgl. Aristoteles, de anima, I, 5; 411, b, 27. „ἔοικε δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ἀρχὴ ψυχῆς εἶναι· μόνης γὰρ ταύτης κοινῶν εἶ καὶ ζῶα καὶ φυτὰ· καὶ αὕτη μὲν χωρίζεται τῆς αἰσθητικῆς ἀρχῆς, αἰσθησῶν δ' οὐδ' ἐν ἀνευ ταύτης ἔχει.“ Vgl. Aristoteles, de anima, III, 3; 427 b, 14. — Averroës, de anima, Ven. 1550. I, S. 126^a „. . . . et principium, quod est nutrimenti et augmenti et generationis separatur a principio sensibili in plantis; sed principium sensibile non separabitur ab illo, cum omne animal nutritur et augetur“. — Vgl. ibid 132^b, 133^a, 157^a u. a. St. — Wir citieren hierzu noch ein Stück aus den Commentaren des Narboni und Joseph ben Schem-Töb, die hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, zum Teil gleichen Wortlaut haben:

sich durch die sinnliche¹⁾ Form [ihrer positiven Existenz nach] dadurch, dass sie dieselbe von der Stufe des Sinnes zu einer Stufe erhebt, die geachteter als sie ist, nämlich zur Einbildungskraft; darin aber scheint die Verknüpfung der intelligiblen Formen mit den Formen der Einbildungskraft zu bestehen; denn die Formen der Einbildungskraft tragen die intelligiblen [Formen] als die vollendeteren, sowie der Sinn sich durch die Formen der Einbildungskraft vollendet, und das intellektuelle Vermögen seinerseits vollendet sich durch dieselben, indem es sie aus der Welt der Einbildung in die Welt des Intellekts versetzt~~X~~ [seiner positiven Existenz nach]. Nachdem sich dir nun ergaben, dass die Formen der Einbildungskraft die intelligiblen [Formen] tragen, so ist das Vermögen zur Reception der intelligiblen [Formen], nämlich der sogenannte materielle Intellekt, mit ihnen notwendig der Existenz nach, aber nicht der Mischung nach verknüpft. Ist aber dieses Vermögen mit den Formen dieser beiden Arten [den intelligiblen und den Formen der Einbildungs-

Narboni, L. 106^a .

Joseph, B. 110.

ירצה וכן יראה שהשכל אשר בקנין ר"ל בשלם ר"ל במציאות הענינים המדומים במה שהם נושאים לו ר"ל לשכל אשר בפועל והנה הוא בשלם במ ואם הוא משיגם וכבר שמם אל מציאות יותר שלם:	ירצה וכן יראה שהשכל אשר בקנין ר"ל השכל שהוא שכל בפעל ר"ל שכבר קנה מושכל הנה יראה במציאות הענינים המדומים במה שהם נושאים לו לשכל אשר בפועל אחר שהוא ישיג הענינים המדומים שהוא שלמותן ר"ל השגת הענינים הדמיונים שהם דמות הנמצאות אשר מהוץ.
---	---

¹⁾ Ein strenger Unterschied zwischen הצורה החושית und הצורה המוחשת, besteht nicht. Wir übersetzen jenen Ausdruck mit: „sinnliche Form“, diesen mit: „sensible Form“. Im allgemeinen kann man bemerken, dass הצורה החושית eine in der Sinlichkeit schon vorhandene Form ist, eine Form, die sich die sinnliche Wahrnehmung schon zu eigen gemacht hat, הצורה המוחשת dagegen eine an einem sinnlichen Gegenstande existierende Form, welche

kraft] verknüpft, d. h., dass dieselben gewissermassen seine Träger sind und er [selbst] denkend darauf schaut¹⁾, wie es sich beim Sinn und den Sensiblen verhält²⁾, so erhellt, dass,

die Sinnlichkeit vermöge ihrer specifischen Disposition zu recipieren im stande ist. — Einen gleichen Unterschied kann man zwischen הצורות השכליות und הצורות המושכלות machen, ohne denselben allerdings streng durchführen zu können. Diese sind die „intelligiblen Formen“, welche auf den Intellekt vermöge seiner specifischen Disposition zu wirken im stande sind, jene sind die „intellektuellen Formen“, welche der Intellekt von den Formen der Einbildungskraft bereits abstrahiert hat, und die im Intellekt schon bestehen.

- 1) Der materielle Intellekt verhält sich zu den intelligiblen Formen, wie die Sinnlichkeit zu den Sensiblen. Vgl. Aristoteles. de anima. III, 4; 429, a, 15. „*Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά*“. — Averroës, de an. Ven. 1550. Mant. trsl. p. 161^b „ qui [scil. Arist.] dicit, quod eadem est ratio ipsius intelligibilis actu existentis ad intellectum materialem, quae est ipsius sensibilis ad ipsum sensitivum (seu sentiens). — ibid 160^a et erit dispositio eius [scil. virtutis rationalis] secundum similitudinem sicut sensus apud sensibilia etc. potest intelligi sic: et necesse est, ut sit de virtutibus passivis ita, quod proportio sensus ad sensibilia sit sicut proportio intellectus ad intelligibilia“. — ibid. 161^b, 163^a, 164^a, 169^b. — Averr. de an. beat. Ven. 1572. 148ⁱ, 150^h u. v. a. St. — Vgl. Gerson ben Salomo, שער השמים, S. 82^b. ונאמר אמת מה שהוא מבורר מענין זה הכח אשר הוא שכל החמרי הוא שיחס הצורות החמריות אליו מאשר הם נמצאות בנפש המדמה הוא יחס המוחשות אל החוש ואחר שהוא כן הצורות החמריות הם המניעות השכל החמרי ויוציאוהו מן הכח אל הפועל כמו שיניע יפעל המוחש בהוש „Wir sagen, wie aus dem Wesen dieses Vermögens sich ergibt, nämlich des materiellen Intellekts, dass das Verhältnis der materiellen Formen zu ihm, insofern sie innerhalb der vorstellenden Seele sich befinden, gleich ist dem Verhältnis der sensiblen [Formen] zur Sinnlichkeit; demnach bewegen die materiellen Formen den materiellen Intellekt und führen ihn aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so wie das Sensible den Sinn bewegt und auf ihn einwirkt“.

- 2) Vgl. Averroës, de an. Ven. 1550, S. 160^a, aus welcher Stelle sich

wenn die Formen der Einbildungskraft entstehen und vergehen, [auch] die intelligiblen, spekulativen [Formen] entstehen und vergehen; da nun das intellektuelle Vermögen mit den Formen der Einbildungskraft nicht vormischt ist, so findet zwischen den intelligiblen Formen und denjenigen der Einbildungskraft überhaupt keine Bedrängung statt, aber die Bedingung für die Existenz der intelligiblen ist die Existenz der Formen der Einbildungskraft, wie es sich mit dem Sinn und den sensiblen Formen ausserhalb der Seele verhält, ich meine, dass keinerlei Bedrängung zwischen ihnen stattfindet, dass man nämlich ihre Träger zu unterscheiden hätte, ich meine, dass zwei Formen nicht zugleich an einem Träger sein könnten. Da nun die [intellektuelle] Anlage nicht vermischt ist, so wird es sich [mit den Formen] an einem Träger, wo die einen die Existenzbedingung der anderen sind, ohne dass sie [einander] bedrängen, ebenso verhalten, wie mit den intelligiblen Formen und [ihrer Beziehung zu] denjenigen der Einbildungskraft, welche einander vollenden, wie [ferner] zwischen den sinnlichen Formen und den an den Sensiblen bestehenden Formen, [aber nicht,] wie zwischen der Form der sinnlichen Wahrnehmung und der Form der Ernährung; und aus eben diesem Grunde kommt es schliesslich zu [der Entstehung von] zwei verschiedenen Trägern, nachdem sie [die Formen] an einem Träger gewesen, wie sich aus dem Wesen der Seele ergeben; und weil nun weder Galen noch Plato noch Hippokrates vor

der Sinn der Worte לה המביט המעיין genauer ergiebt; „et ideo anima rationalis indiget considerare intentiones, quae sunt in virtute imaginativa, sicut sensus indiget inspicere sensibilia“. — Die Formen der Einbildungskraft sind für den Intellekt, wie die Sensiblen für den Sinn, Gegenstand der Anschauung. Letztere unterscheidet sich von der sinnlichen Wahrnehmung nur dadurch, dass diese allein die individuellen Gegenstände erfasst, die in der Einbildungskraft zu „idola imaginativa“, zu die Einzeleindrücke zusammenfassenden Bildern sich gestalten, -- jener gewissermassen die „idola imaginativa“, also die Einbildungskraft, denkend anschaut und die reine, von jeder Materie abstrahierte Form betrachtet.

ihm dieses Verhältnis erkannt¹⁾, glaubte man, dass die Seelenvermögen getrennt seien²⁾.

[107^a] Nachdem sich dir die Notwendigkeit der Verknüpfung der intelligiblen Formen mit den Formen der Einbildungskraft ergeben, so ist diese Verknüpfung diejenige,

¹⁾ על עמד bedeutet: „erkennen, nachdenken über etwas“, eigentlich in Gedanken bei etwas stehen bleiben“; ebenso על העמידה = „Erkenntnis“ [vgl. Uebersetzung, S. 39.]. Die Ausdrücke sind ein spezifisches Eigentum des philosophischen Hebräisch. על עמד entspricht dem arabischen: وقف على = animum rei attendere;

vgl. Hercz, a. a. O. Übersetzung, S. 1, Anm. 1; Text S. 1. עמדה עליו . . . „Ich habe über deine Frage nachgedacht“.

²⁾ Vgl. Galen, de placitis Hippocratis et Platonis, VI. 2. ed. Iwan Müller, Leipzig 1894, 490: „Ἡροῦ κείτο μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐπιπέψασθαι περὶ τῶν διοικουσῶν ἡμᾶς δυνάμεων, εἴτε ἐκ τῆς καρδίας μόνης ὁρμῶνται σύμπασαι, καθάπερ Ἀριστοτέλης τε καὶ Θεόφραστος ὑπελάμβανον εἶτε τρεῖς ἀρχὰς αὐτῶν τίθεσθαι βέλτιον, ὡς Ἴπποκράτης τε καὶ Πλάτων ἐδόξαζον“. — Vgl. ebendasselbst S. 500 ff. u. a. St. — Ueber Galen's Psychologie vgl. Zeller, a. a. O. III, 2, III. Aufl. S. 828 ff. — Vgl. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, 307; VII. Aufl. — Ueber Plato's Seelenlehre. Ueberweg, a. a. O. S. 164. — Entsprechend der Berichtigung des Joseph ben Schem-Tôb haben wir [Text S. 4,20 Übersetzung S. 35.] das in allen Handschriften fehlende ל in unsern Text aufgenommen, da sich sonst ein Widerspruch ergeben würde. Vgl. Joseph ben Schem-Tôb B, 122. ובאמרו וכענין המרגשת עם צורת הזנה אחשוב שהיא טעות בספר ואמת שאין זה הענין כענין בזנה והמרגשת שהן בנושא אחד מעורבות בו ולכן יעיקו קצהם קצת עד שהוצרך באחרונה לשני נושאים מהחלפים המרגשת למיה והזנה לכבר באופן: „In den Worten: 'המרגשת' החובר שם פעולותיהם מבלי העקה: ich einen Irrtum im Buche; denn in Wahrheit verhält es sich damit nicht wie mit der Ernährung und sinnlichen Wahrnehmung; denn letztere befinden sich an einem Träger, mit dem sie vermischt sind; darum bedrängen sie einander, sodass zuletzt zwei verschiedene Träger nötig wurden, für die sinnliche Wahrnehmung das Gehirn, für die Ernährung die Leber, in der Weise, dass ihre Funktionen dort ohne Bedrängung haften“. — Narboni scheint die richtige Lesart vor sich gehabt zu haben, da er von diesem Widerspruch nichts weiss.

von welcher [zu beweisen] beabsichtigt ist, dass sie die separaten Formen von vornherein begreift. Darum ist [der Grad] sehr gross, in welchem die Einbildungskraft die dem Intellekt spezifisch zukommende Verifikation stört, wie z. B. [die durch] seine [Spekulation erlangte] Wahrheit, dass es ausserhalb der Welt weder Zeit noch Raum giebt¹⁾; und hierbei bemüht sich der Intellekt, sie [die Einbildungskraft] zu

¹⁾ זמן und מקום = Zeit und Raum, eigentlich: „Leeres“ und „Volles“, entsprechen den arabischen Worten „الخالء“ und „الملاء“,

vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 119, 124, 130. — Averroës meint, dass der Intellekt die Fähigkeit besitzt, die Einbildungskraft zu berichtigen und deren Irrtümer¹⁾ zu beseitigen. So ist es z. B. eine Folge unserer denkenden Thätigkeit, wenn wir wissen, dass es ausserhalb der Welt weder Volles noch Leeres, weder Raum noch Zeit giebt²⁾, während unsere Einbildungskraft sich auch ausserhalb der Welt eine andere Welt mit Raum und Zeit denkt³⁾. Die ציור = Vorstellung der Einbildungskraft wird also durch die אמירה⁴⁾ = Verification des Intellekts richtig gestellt. Die Erkennt-

¹⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2, 548; 201, 1; 542,1. — Averroës, de anima, Venedig 1550. comm. 156; p. 157^b unten: „D. d. et amplius ille semper est verus etc. Hoc est aliud argumentum: et est, quod sensus sunt veri semper, id est in majori parte, imaginatio autem falsa est in majori parte“. Them. liber de mem. I. cap. 7.

²⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2; S. 400 f. — Dieterici, Ausg. des Alfarabi, Leyden 1892. Text S. 99. Übersetzung S. 162, No. 36.

الافلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شئ ولا حلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتل زيادة واستكمالا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوة لا بالفعل:

Averr. Metaphysik, Ven. 1572, 86^s.

³⁾ Averroës, de coelo, I comm. 92 u. 93. Ven. 1574, pag. 61^a ff.

⁴⁾ Vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 147.

entfernen und ihre Form aus der Seele wegzuschaffen. Wenn nun der Intellekt durch irgend eine Veränderung in seiner Existenz vollendet wird [oder: sich vollenden kann]¹⁾ wie durch diese Thätigkeit, welche in der Tilgung der Einbildungs-

nis und Weisheit eines Menschen wird demnach naturgemäss um so vollkommener sein, je mehr er die irrtümlichen Formen der Einbildungskraft durch wahre, intellektuelle Formen zu ersetzen strebt. — Vgl. noch Aristoteles, de anima, III, 3; 428, a, 11. — ib. III, 3; 428, a, 16. — Wir lassen schliesslich noch die Erläuterungen des Joseph ben Schem-Tôb zur Stelle folgen. B, 136. שהאנשים כל אשר יהיו יותר נלכדים ברשת הדמיון היה השכל שלהם יותר הלש ויותר רחוק מציור האמת בדברים העמוקים ובלבד בדברים השכליים והאלהיים להיותם חולקים על הדמיון ולכן אשר נמצא יותר מרוחק מהלבש בדמיוניות ויותר חזק על מהאחר יותר חזק השכל ביצירה ויותר שלם מוכן אל הפילוסופיא הנמצא האדם יכול בזה הפעל ר"ל במחאת הדמיון בהרגלו בהכמות ובפרט בטבעיות והאלהיות להיות הרבה מדרושיהם רחוקים מציור הדמיון בחלוקה הלאמודיות שרוב דרושיהם מדומים ושהשכל יעיין „Je mehr die Menschen im Netze der Einbildungskraft verstrickt sind, um so schwächer ist ihr Intellekt und um so weiter entfernt von der wahren Vorstellung subtiler Dinge, besonders intellektueller und göttlicher Gegenstände; denn diese widerstreiten der Einbildungskraft; je mehr darum jemand von der Vertiefung [eigentl. „Verkleidung“] in Formen der Einbildungskraft entfernt und je stärker er in deren Vernichtung ist, um so ausgebildeter ist sein Intellekt und um so vollkommener; um so mehr ist er befähigt zur Philosophie; der Mensch erlangt aber die Fähigkeit zu dieser Thätigkeit nämlich zur Zerstörung der Einbildungskraft, wenn er die Wissenschaften pflegt, besonders die [welche] von der Natur und Gott [handeln], da die meisten ihrer Untersuchungen weit von der Vorstellung der Einbildungskraft entfernt sind, im Gegensatze zu den mathematischen [Wissenschaften], deren Untersuchungen auf Vorstellungen der der Einbildungskraft basieren, wobei der Intellekt über die Form der Einbildungskraft spekuliert, um die intelligible [wahre Form] zu abstrahieren“.

¹⁾ Diese Stelle ist im Texte wohl corrumpt. Eine unbedeutende Conjectur, die wir uns hier erlauben möchten, genügt jedoch zur Klarstellung des Sinnes. Anstatt יוכל, zu welchem Hilfsverbum im Texte der dazugehörige Infinitiv des betreffenden Zeitwortes

kraft und ihrer Vernichtung besteht, so begreift er durch eben diese Thätigkeit ohne Zweifel die separaten [Formen]; und wir finden, dass, je¹⁾ stärker ein Mensch an Ausübung dieser Thätigkeit ist, um so ausgebildeter sein Intellekt ist. Diese Thätigkeit aber besteht im Menschen durch die Pflege der Wissenschaften, die Erhebung von Wissenschaft zu [immer höherer] Wissenschaft, sodass wir viele von denen finden, die [zwar] mit der Spekulation beginnen, denen es aber nicht möglich ist, die Verification bei einer materiellen Existenz geschweige bei den separaten Dingen zu erreichen. Nachdem sich aus dem Wesen der begreifenden Formen ergeben, dass dieselben einander vollenden [und zwar] nach zweierlei Arten von Vollendung, [nämlich] in einer Vollendung dem Begreifen und einer Vollendung der Existenz nach, wollen wir das Verhältnis der letzten Form des Intellekts zur Form des activen Intellekts untersuchen. Denn es giebt keinen geeigneteren Weg als diesen zur Erkenntnis dessen, was wir von vornherein zu erklären uns vorgenommen²⁾, und zwar, nachdem wir daran erinnert haben werden, was sich aus dieser Abhandlung bei unseren Seelenvermögen [für uns] ergeben hat; dasselbe gilt nämlich auch von den separaten, intelligiblen Formen; denn auch aus dem Wesen dieser [letzteren] ergibt sich, dass sie sowohl eine Conjunktion

fehlen würde, brauchen wir nur ירכלל, mit Hinzufügung noch eines „ל“ zu lesen. Alsdann entspricht der Sinn unserer Auffassung in der Uebersetzung. Dem Sinne nach wäre es gleichgültig, wenn man anstatt obiger Conjectur es vorziehen sollte, zu ירכלל etwa den Infinitiv לְהַשְׁלִים zu ergänzen. — Das Wort הדרש, übersetzen wir hier mit „Thätigkeit“, obwohl im philosophischen Sprachgebrauche gewöhnlich „Entstehung“ darunter zu verstehen ist. Hier bedeutet es mehr die „verändernde Thätigkeit“ die „alterierende Wirkung“, welche der Intellekt durch Beseitigung der Formen der Einbildungskraft auf die Seele ausübt, und durch welche er seine eigene Existenz vollendet. ✕

¹⁾ כל עה, welches dem arabischen كَلَّا entspricht, übersetzen wir mit: „je — desto“.

²⁾ Nämlich die Möglichkeit der Conjunktion.

der Existenz als auch eine Conjunktion dem Begreifen nach mit einander eingehen. Die Seele des Begreifens ist aber die Seele der Existenz und die Seele der Existenz ist die Seele des Begreifens¹⁾. Hingegen hat sich Dir bezüglich der seelischen Formen längst ergeben, dass die Conjunktionen [derselben] zweierlei [verschiedene] sind; die Seele der Einbildungskraft conjungiert sich nämlich mit der sinnlichen Wahrnehmung der Existenz nach, insofern diese [letztere] sie trägt, während die sinnliche Form sich mit der [Form der] Einbildungskraft in der Weise conjungiert, dass die [Form der] Einbildungskraft jene begreift. Darin aber unterscheiden sich die seelischen Formen von den separaten Formen; ich meine, bei den separaten [Formen] werden die an Existenz geringeren durch die an Existenz vollkommeneren [Formen] vollendet, ohne dass die an Existenz vollkommeneren [Formen] durch die an Existenz geringeren vollendet werden²⁾ Denn sie meinten, dass dann das Vollkommene unvollkommen

¹⁾ Averroës meint: die separaten Formen conjungieren sich, wenn sie sich begreifen, zugleich der Existenz nach; denn „die Seele des Begreifens“ ist „die Seele der Existenz“ und umgekehrt, d. h. Existenz und Begreifen fallen bei den intelligiblen, separaten Formen zusammen, überhaupt kann sich eine intelligible Form mit der anderen nur insofern conjungieren, als sie die andere „begrift“. Bei den seelischen Formen ist aber das Verhältnis anders. Hier fallen „Conjunktion der Existenz nach“ und „Conjunktion dem Begreifen nach“ nicht zusammen. Erstere ist die Verbindung der höheren Form mit der niederen, letztere diejenige der niederen mit der höheren. Dementsprechend sind auch bei den separaten Formen die niederen nicht die Existenzbedingungen der höheren.

²⁾ Der Text wird hier zweifellos durch eine Lücke unterbrochen. Weder die von uns benutzten Texte noch die Commentare geben Gelegenheit zu einer vollständigen Ergänzung des Fehlenden. Indessen lässt sich aus dem Folgenden wenigstens der Sinn der hier fehlenden Worte des Averroës leicht ergänzen. Averroës meint: Aus dem Umstande, dass die höheren separaten Formen ihrer Existenz nach von den niederen unabhängig sind, schlossen einige, dass die höhere separate Form die niedere auch nicht begreifen könne, da sie ja dann unvollkommener würde. Averroës schränkt diese Ansicht im Folgenden ein. — Die Idee, dass die höhere Form die

würde. Allerdings würde das notwendig folgen, wenn angenommen wird, dass das Vollendete das Unvollkommene hinsichtlich seiner Existenz vorstellt. Nimmt man aber

niedere nicht begreife, ist ursprünglich aristotelisch. Nach Aristoteles verharret die höchste, absolute Form, das absolut vollkommene Wesen, die Gottheit, in unauthörlicher beschaulicher Selbstbetrachtung; ihr Denken, welches nur die reinste Aktualität erfasst, kann nur mit sich selbst beschäftigt sein und kann unmöglich seine Vernunftthätigkeit auch auf die geringeren Formen richten. Denn wenn die Gottheit auch eine geringere Form denken könnte, so würde sie einerseits unvollkommener, andererseits brächte sie etwas, was bisher in ihrem Denken nur potentiell vorhanden war, zur Aktualität; dies widerspricht jedoch der reinsten Form und Aktualität sowie der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Diesem stimmt Averroës bei ¹⁾. Bezüglich der anderen separaten Emanationsformen muss noch bemerkt werden, dass nach Plotin's Theorie sich die aus der Kraft- und Seins-Fülle der transcendenten Gottheit hervorgegangene Form des „*νοῦς*“ der noch geringeren Form der Seele niemals zuwenden kann. Ebenso lehrt Porphyrius, dass die vollendeten Wesen sich nicht den unvollendeten zuwenden, da sie sonst unvollkommener würden. — Vgl. Zeller, a. a. O. III, 2; III. Aufl. S. 650. — Dagegen sehnt sich das Abgeleitete nach dem Neuplatonismus immer nach dem Höheren ²⁾. Averroës modifiziert diese Theorie an unserer Stelle. Die höhere Form, so meint er im folgenden, kann die niedere Form sehr wohl begreifen; dies gilt sogar von der Gottheit. Doch geschieht dies nur so, dass die höhere Form die niedere immer mit Rücksicht auf ihre eigene Vollkommenheit begreift; und da die Form um so geachteter ist, je mehr sie sich vom Unvollkommenen und Materiellen entfernt, in je reinerer Wesenheit sie existiert, so verleiht ihr die Erkenntnis ihrer eigenen reinen Existenz gegenüber der niederen Form gleichsam das Bewusst-

¹⁾ Vgl. Metaphysik. Ven. 1572. 355ⁱ „Sed manifestum est et notum nobis, quod intellectus divinus necesse est ut sit valde nobile et valde perfectum. Et etiam quod intelligit aliud, transmutatur in sua substantia in aliud, et omne, quod transmutatur in aliud, possibile est, ut transmutetur in aliud, quando transmutatur in vilius eo id est cum primum intelligat quodlibet, necesse est, ut transmutetur in vilius.“ — Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. III. Aufl. S. 366. — Aristoteles, Metaphysik. 1074^b; XI, 9, 25. — Kirchmann, Metaphysik II S. 214, Anm. 1115. —

²⁾ Zeller, III, 2; 505.

an, dass es [das Vollendete] durch seine Vorstellung [des Geringeren] dasselbe [das Geringere] eine vollendetere Existenz erreichen lässt, nämlich die Existenz, die dem Vorstellenden selbst speciell eigentümlich ist, so kann man mit Recht behaupten, dass das Vollkommene das Unvollkommene vorstellt, aber [nur], insofern es [das Vollkommene] der Existenz nach vollkommener ist, nämlich insofern es selbst die Form der Vollendung ist; und als ich dies bedachte, kam ich zu der Einsicht, dass der Intellekt aus seiner Wesenheit alles Existierende begreift. Denn die geachtete Existenz unter den existierenden Dingen ist die Existenz in ihrer Wesenheit [d. h. der reinen Form].

[108^a] Nachdem sich dies alles aus dem Wesen der begreifenden, mit einander conjungierten und durch einander vollendeten materiellen und separaten Formen ergeben und bereits klar geworden, worin sie übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden, wollen wir zuerst erforschen, ob die Form des Intellekts, die zuletzt entsteht, sich mit der Form des aktiven Intellekts conjungieren kann oder sich nicht conjungieren kann; und wenn sie sich conjungiert, [so wollen wir untersuchen], auf welche Art unter den beiden Arten von Conjunctionen [sie sich conjungiert]. Möchte ich doch das wissen! Ich meine, ob [die Conjunction] auf die Weise [erfolgt], wie die geringere Form durch die an Existenz vollendetere [Form] vollendet wird, oder auf die Art, wie die geringere [Form] zu der an Existenz vollendetere versetzt wird. Wir sehen aber, dass die Formen von der ersten

sein ihres höheren Wertes und schützt sie so vor dem Fall, den einige — die Neuplatoniker — befürchten¹⁾. — Vgl. hierzu den Commentar Narboni's: L. 107^b. ירצה שהם חשבו שהשלמות לא ישיגו הפחותות ולזה שלא יולימו המעולות לפחותות ואם תשלמנה הפחותות במעולות מעצמן והנה בן רשד יבטל זה הדעת... ויבאר כי העלה הראשונה תצויר כל הנמצאות בצד „Er[Averroës] meint: היותר משובח ובתכלית הפשיטות והאחדות.

¹⁾ Vgl. zu den Schlussworten Arist., de an., III, 5; 430, a, 18.

Form zur letzten materiellen Form herabsteigen¹⁾; doch bin ich [darüber] im Unklaren, wie sie herabsteigen, ob sie

Jene glaubten, dass die vollkommenen [Formen] die unvollkommenen nicht begreifen, denn die höheren vollenden nicht die unvollkommenen, und wenn die unvollkommenen durch die höheren vollendet werden, [so erfolgt dies] durch sie [die unvollendeten] selbst [d. h. durch ihre eigene Sehnsucht nach den höheren]¹⁾; Averroës aber bekämpft diese Ansicht und erklärt, dass die erste Ursache alle existierenden Dinge vom Standpunkte des Geachteteren, vom Endzweck der Abstraktion aus sowie [vom Standpunkte der absoluten] Einheit vorstellt.“ — Narboni's Erklärung deckt sich im wesentlichen mit derjenigen, die wir oben gegeben haben.

- ¹⁾ Diese Lehre der Neuplatoniker²⁾ ist aus der Theorie des Aristoteles entstanden, wonach im Reiche der Natur vom Höchsten und Ersten eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit bis zur Erde herab führt; hier kehrt sich die Ordnung um und geht in eine aufsteigende über. — Vgl. Aristoteles, gen. au. II, 1; 731, b, 24 citiert von Zeller, a. a. O. II, 2³, S. 504, 2. — Vgl. noch Joseph ben Schem-Tôb's Commentar z. St., B, 158. ואנו רואים הצורות כלם ירדו מן הצורה הראשונה השלמה במוחלט האחדות אשר היא עצמות כל הצורות במציאות המשובח אשר היא אמת האלהית יתעלה יתנשא שמה שירדו מדרגה אחר מדרגה כי כל אשר החרק ממנו ירד מעלתו ושלמותו... אבל ירד מגדולתה והצורה האחרת יותר יורדת עד שלא כרו מלירד... עד הצורה האחרונה אשר בחומר הראשון... והיא צורת הגשמית והיא היותר חכמה מכל הצורות אשר ירדו מהצורה הראשונה השלמה בתכלית שהגשמות היתה כוף הירידה והיותר חכמה מכלן... עוד אמר האם להם בקשה... ירצה האם לצורות האלו אשר ירדו מדרגה אחר מדרגה עד שזאת המדרגה השפלה שהוא הגשמות היותר רחוקה מהשלמות מכל הצורות יש בקשה להשלים החסרון אשר השיגם באלו הירידות ולעלות מדרגה אחר מדרגה מזאת הצורה הגשמית אשר בתכלית החסרון שיעלה אל צורה יותר שלמה ואחר אל יותר שלמה עד שיעלו מהשלמות אל שלמות עד ששיגו אל השלמות אשר בתכלית והוא אל הצורה האחרונה שממנו הם יוצאים ואליו הם שבים... כי הוא מהות הנמצאות במציאות היותר משובח... שכלם תלויים בו שהוא המשלים אמתם... הוא התכלית שיעלו. „Und wir sehen, dass alle Formen von der

¹⁾ Vgl. Übersetzung S. 44 mit Anmerkung 1.

²⁾ Vgl. Einl. S. 10.

[nämlich] eine Sehnsucht haben¹⁾, den ihnen anhaftenden Mangel zu vervollkommen, dass sie von der letzten, nämlich in der Materie vorhandenen Form zur ersten Form aufsteigen; denn wenn dies möglich ist, so ist dies besser. Das

ersten, absolut vollkommenen Form, der Einheit, welche die Wesenheit aller Formen in geachteter Existenz und die Wahrheit der Gottheit — erhoben und verherrlicht werde ihr Name — ist, herabsteigen; und zwar steigen sie von Stufe zu Stufe herab, denn alles, was sich von ihr [der Gottheit] entfernt, dessen Rang und Vollkommenheit nimmt ab.... so steigt sie von ihrer Grösse herab und die folgende Form steigt noch weiter herab, sodass sie nicht eher aufhören herabzusteigen.... bis [sic] zur letzten Form, die in der ersten Materie besteht, [gelangen].... dies ist die körperliche Form, sie ist die unvollkommenste unter allen Formen, welche von der ersten, äusserst vollkommenen Form herabsteigen; denn die Körperwelt ist das Ende des Absteigens, und das Unvollkommenste unter allen..... Ferner fragt er, ob sie eine Sehnsucht haben.... er meint, ob diese Formen, die von Stufe zu Stufe bis zu dieser niedrigen Stufe, nämlich der Körperwelt, der unter allen Formen am meisten von der Vollkommenheit entfernten, herabsteigen, eine Sehnsucht zur Vervollkommnung ihres Mangels haben, der ihnen in diesem Absteigen [d. h. innerhalb der Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit] zukommt, und [ob sie deshalb eine Sehnsucht haben, wieder] aufzusteigen von Stufe zu Stufe, dass sie [die Form] von dieser körperlichen, äusserst unvollkommenen Form [wiederum] aufsteigt zu einer vollkommeneren Form, darauf [wieder] zu einer vollkommeneren, so dass sie [die Formen] von Vollkommenheit zu Vollkommenheit aufsteigen, bis sie die äusserste Vollkommenheit erreichen, d. h. die letzte Form, von welcher sie ausgehen und zu welcher sie zurückgehen.... denn sie ist die Quiddität der existierenden [Dinge] in der geachtetsten Existenz.... alle hängen von ihr ab, sie vervollkommenet ihr wahres Wesen¹⁾... Sie ist der Endzweck, [vermöge dessen] sie [die Formen] von Vollkommenheit zu Vollkommenheit aufsteigen.“ — Dieselbe Erläuterung giebt Narboni. λ

¹⁾ Die Lehre von der Sehnsucht der niederen Form nach der höheren, die sie begehrt, liebt und zu erreichen strebt, ist aristotelisch. — Vgl. Aristoteles, Metaphysik, XII, 7. — Kirchmann, die Metaphysik des Aristoteles, Anm. 1073, S. 199; II. Teil. — Zeller, a. a. O. III. Aufl. II, 2, S. 373; über die neuplatonische Lehre von der Sehnsucht der abgeleiteten Formen nach den höheren vgl. Zeller, a. a. O. III, 2, III. Aufl. S. 432, 497, 505. —

¹⁾ Diese Bedeutung hat צמחון sehr oft im philosophischen Hebräisch.

aber ist bereits aus ihrem Wesen hervorgegangen, dass sie [wirklich] von den materiellen Formen zu dem menschlichen Intellekt, der das Ende der materiellen Formen ist, aufsteigen. Die Frage aber ist [nun] die, ob der menschliche Intellekt zu der ihm von den separaten Formen am nächsten stehenden [Stufe] aufsteigen kann, oder ob dies nicht möglich ist. Ist dies aber möglich, so liegt darin die Glückseligkeit; denn er [der Intellekt] wird durch diese Conjunction zu einem ewigen, immateriellen Existierenden¹⁾ auf irgend eine Weise. Diese Auseinandersetzung nun gründet sich, wie wir [bereits] gesagt haben, auf zwei Voraussetzungen; die erste, dass der Intellekt in habitu mit dem aktiven eine Conjunction der Form mit dem Träger der Form eingeht und die zweite, dass diese Conjunction eine Conjunction des Begreifens ist²⁾, weil die Conjunction von irgend etwas, was Intellekt ist, mit etwas [anderem] Intellektuellen entweder in der Weise [vor sich geht], dass das eine von beiden das andere begreift, oder in der Weise, dass ein jedes einzelne von beiden das andere begreift. Eine derartige Conjunction muss hier [in unserem Falle] stattfinden, nämlich eine Vollendung, bei welcher das Vollendete dasjenige begreift, durch welches es vollendet wurde und dies ist das Begreifen; andernfalls vollzöge sich hier weder eine Conjunction noch eine Vollendung, denn es lässt sich nicht als wahr erweisen, dass Intellekt mit Intellekt sich [allein] der Existenz nach, [und] nicht [auch] dem Begreifen nach conjungiere, da diese beiden Arten [von Conjunction] beim Intellekt gar nicht unterschieden werden, das heisst, die Seele der Existenz ist beim Intellekt das Begreifen. Diese Conjunction hat sich nun für den Fall ergeben, dass die sich conjungierenden [Formen] separate

¹⁾ Den Einwand, den man hier erheben könnte, dass nach dem Grundsatz der Philosophen etwas Entstandenes nicht ewig werden könne, somit der entstandene Intellekt in actu niemals in den ewigen überfließen könne, sucht Averroës später damit zu widerlegen, dass er behauptet, der Intellekt in actu gehe, sobald der menschliche Intellekt mit dem aktiven sich vereinige, zu Grunde. —

²⁾ Vgl. S. 46, Anm. 1.

waren; wenn aber eine von ihnen ewig ist und die andere ein vergängliches Wesen, so ist, was das vergängliche Wesen anbetrifft, die Existenz nicht [identisch mit dem] Begreifen¹⁾.
Wüsste ich doch nun, ob, wenn es sich mit ihm conjungiert, die Conjunktion insofern erfolgt, als es ein existierendes [Wesen] ist, oder insofern als es Intellekt ist. Wenn es sich nämlich mit ihm conjungiert, insofern es allein ein Existierendes ist, so ist es nicht möglich, dass es mit ihm eine Conjunktion dem Begreifen nach eingehe, wenn es aber beide Conjunktionen zugleich mit ihm eingeht, so ist es allerdings möglich, dass der in uns vorhandene Intellekt sich mit dem ersten Intellekt in seiner Eigenschaft als Intellekt conjungiere, sodass er von der materiellen zur ewigen Existenz aufsteigt.

¹⁾ Wenn wir darum bei den separaten Formen in der Conjunktion der Existenz nach zugleich eine Conjunktion des Begreifens erblicken dürfen, so muss diese Thatsache hinsichtlich der Conjunktion des Intellekts in actu mit dem aktiven Intellekt, welcher letzterer ja den ersteren der Existenz nach begründete, erst noch erwiesen werden. Denn „Existenz“ und „Begreifen“ ist beim Intellekt in actu, der noch den seelischen Formen angehört, wie wir gesehen haben, nicht identisch. — Die eine Prämisse, dass eine Conjunktion des aktiven Intellekts mit dem Intellekt in actu der Existenz nach stattfindet, ist bereits erwiesen¹⁾. Es wird nun Averroës darauf ankommen, die

¹⁾ Vgl. den Comm. von Joseph ben Schem-Tôb, B, 172: ירצה אמנם אמות ההקדמה הראשונה אשר עליה יבנה זה המופת והיא שהשכל הפועל מרובק בנו מציאות רצוני ההדבקות הצורה בבעל הצורה והוא אשר יהיה הנאי במציאות הנושא ובשלמותו ואשר בעבורה יסודרו הפעולות המיוחדות ... לנו ... זה כבר החבאר ...
„Er [Averroës] meint: Die Richtigkeit der ersten Prämisse, auf welche sich dieser Beweis gründet, das nämlich der aktive Intellekt mit uns der Existenz nach conjungiert ist, d. h. in einer Conjunktion der [wirkenden] Form mit dem Träger der Form, welche die Bedingung für die Existenz und Vollendung des Trägers ist, und um derentwillen die uns spezifisch eigentümlichen [seelischen und intellektuellen] Thätigkeiten sich entwickelt haben, — dies hat sich bereits ergeben.“
— Ebenso Narboni.

[109^a] Wir sagen nun ¹⁾, dass der aktive Intellekt von vornherein eine Conjunction der Existenz nach mit uns ein-gehe, das heisst eine Conjunction der Form mit dem Träger der Form ²⁾. Dies hat sich [uns] längst im Buche über die Seele ergeben, und darin stimmen [auch] alle Erklärer überein; dort ergab sich nämlich, dass in uns zwei Teile [des Intellekts] vorhanden sind, [nämlich einmal die Anlage, welche der materielle Intellekt genannt wird und ferner] ³⁾ ein Teil, welcher im Denken und Meinen die intelligiblen Formen hervorbringt [und diese Wirkung ebenso ausübt], wie eine Sache auf die Form einer anderen Sache wirkt ⁴⁾. Dies gilt von den spekulativen Gegenständen, wogegen die Axiome durch die [blosse] Erfahrung gewonnen werden, da in ihnen [an sich] die Wahrheit liegt ⁵⁾. Insofern also ist der aktive Intellekt für uns Form und insofern, als wir den in uns vorhandenen Intellekt in potentia [zu ergänzen: zur Aktualität,

zweite Prämisse, aus welcher der Schluss auf die Möglichkeit auch der begrifflichen Conjunction folgt ¹⁾, noch zu beweisen. ✕

¹⁾ Hier beginnt der erste Beweis.

²⁾ Vgl. Aristoteles, de anima. IV, 3 und Kirchmann's Uebersetzung S. 161 mit Anm. 239. — Vgl. ferner de an., III, 4 u. III, 5.

³⁾ Dies muss dem Sinne nach, wie auch die Commentare angeben, ergänzt werden; zwischen חלק und פועל scheinen die Worte: האחד ההכנה והיא הנקראת השכל ההיולאני וחלק zu sein. — Vgl. Joseph ben Schem-Töb, B. 176: ... וזה שכבר התבאר. ירצה ושהשכל הפועל מדובק בנו יראה ממה שהתבאר מג' מספר הנפש שיש בנו שני חלקים ר"ל שהשכל ממנו יש בו שני חלקים האחד ההכנה הנקשרת עם הצורות הדמיוניות והיא הנקראת השכל ההיולאני המקבלת המושכלות וחלק...

Die unterstrichenen Worte fehlen unserer Ansicht nach im Text, während die übrigen paraphrastische Erklärung zu sein scheinen. —

⁴⁾ Vgl. Aristoteles, de anima, III, 5; 430, a, 15.

⁵⁾ Averroës macht hier in gleicher Weise, wie Aristoteles, einen Unterschied zwischen dem spekulativen Denken, dem abgeleiteten Wissen und der unvermittelten Erkenntnis der obersten Grundsätze des Denkens, d. h. der Axiome. Seine Lehre leidet indessen an der gleichen Unklarheit, wie die aristotelische. Einerseits sollen die Axiome Erkenntnisformen sein, welche ohne jede Vermittlung ver-

¹⁾ Vgl. Übersetzung S. 45.

d. h. zum Intellekt in actu¹⁾) herausführen, und das ist die Form, vermöge deren der Mensch ein vergängliches Wesen ist, d. h. die erste Vollendung [oder Energie] von der Möglichkeit zur [vollen] Aktualität, [so dass es scheint,] als wäre er [der aktive Intellekt] gleichsam ausserhalb des materiellen Intellekts. Es scheint nun, dass seine Conjunction und Wirkung in Wahrheit mehr einer Conjunction der Form mit der Materie gleicht, als einer Conjunction des Wirkenden mit dem Bewirkten. Nach dem bekannten Unterschiede nun zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten ist das Wirkende ausserhalb [des Bewirkten]; ein ausserhalb Wirkendes existiert aber hierbei nicht²⁾, sondern das Verhältnis des aktiven Intellekts zum materiellen Intellekt kann man mit dem Verfertiger irdener Geräte vergleichen, der, wie Themistius sich in seinem Buche ausdrückt [mit seiner formenden Gestaltungskraft] schon im Thon [selbst] enthalten ist, und

möge der in ihnen liegenden absoluten Wahrheit erkannt werden, andererseits sollen sie wiederum von der Erfahrung, also von einem bereits durch Mittelglieder gewonnenen Wissen abgeleitet sein. Vgl. hierzu Zeller, a. a. O. II, 2, III. Aufl. S. 192 ff. — הראשונה = *ἀρχαί* = principia, axiomata, sind die an sich wahren und ohne weiteres als wahr erkannten Grundsätze des Denkens. Sie können nicht bewiesen werden, sie bedürfen aber auch nicht des Beweises. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2; III. Aufl. S. 190 mit Anm. 4; ferner S. 235f; 578, 579. —

¹⁾ Nach dem Commentare des Joseph ben Schem-Töb sowie dem Sinne nach sind nach dem Worte: בנו die Worte אל פועל zu ergänzen resp. in den Text aufzunehmen. Vgl. Joseph ben Schem-Töb B, 177. וננו נוציא אותה מן הכה אל הפועל.

²⁾ Averroës meint, dass der aktive Intellekt als Beweger des materiellen Intellekts nicht ausserhalb, sondern innerhalb des letzteren wirke, gleichwie ein im Thone befindlicher Töpfer, dass demnach in diesem Falle ein ausserhalb Bewegendes nicht existiert und der bekannte Unterschied zwischen dem Wirkenden und Bewirkten in diesem Sinne fortfällt. Freilich ist hiermit noch nicht gesagt, dass das Wirkende, der aktive Intellekt, von dem, auf welches die Wirkung sich erstreckt, nämlich dem materiellen Intellekt, überhaupt nicht zu unterscheiden sei; denn nach Aristoteles ist auch in einem sich selbst bewegenden Dinge das Bewegende vom Be-

mit dem Verhältnis der Form des Feuers zu der Sache, welche sich im Brande befindet, wie Alexander exemplifi-

wegten zu unterscheiden¹⁾. — Averroës will nur sagen, dass das Bewegende mit dem Bewegten schon vereinigt ist, weil es bereits innerhalb desselben wirkt, dass die Conjunktion also mehr zwischen der [bewegenden] Form und der [bewegten] Materie erfolgt. — Wir betonen dies ausdrücklich, weil die Commentare in nicht genügendem Masse darauf aufmerksam machen. Vgl. Joseph ben Schem-Töb, B, 178 ואמרו והתדבקו בו יותר דומה.... בפעול ירצה ועם כל זה שהוא כאלו הוא מחוץ בעבור שהוא מוציא מן הכח אל הפועל דבר חוץ מצמו רצוני שאין עצמו רצוני כאשר יעויין באמתות לא לפי הדמיון יותר דומה דבקות הצורה מדבקות הפועל בפעול עוד נתן הסבה בזה בשאמר אחר וזה שההבדל המפורסם.... ירצה וזה החבאר מההבדל המפורסם שיש בין הפועל והפעול שהפועל מדבר הוא חוץ מהדבר שהדבר לא יפעל נפשו וכאן אין הענין כן שאין השכל הפועל מחוץ בעת הפועל לפי האמת ואם ידמה שהוא מחוץ אינו כן עד שיהיה דבק דבקות הפועל. „Mit den Worten: und seine Conjunktion mit ihm gleicht mehr... mit dem Bewirkten meint er: Trotzdem es ist, als wäre er [der aktive Intellekt] ausserhalb, weil er [den mat. Int.] aus der Potentialität in die Aktualität herausführt, als eine Sache [die] ausserhalb seines [des mat. Int.] Wesens [existiert], d. h. dass er nicht dasselbe ist, ich meine, wenn man über die Wahrheit nachdenkt, nicht entsprechend der Einbildungskraft, so gleicht es mehr einer Conjunktion der Form [mit der Materie], als einer Conjunktion des Wirkenden mit dem Bewirkten. Ferner giebt er den Grund dafür an, indem er weiter fragt, der bekannte Unterschied... er meint: Aus dem bekannten Unterschiede, der zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten besteht, folgt, dass das auf eine Sache Wirkende ausserhalb der Sache sei, denn die Sache kann sich nicht selbst erzeugen; hier aber verhält es sich nicht so; denn der aktive Intellekt ist während der Zeit der Wirkung in Wahrheit nicht ausserhalb; und wenn es [dennoch] scheint, dass er ausserhalb sei,

¹⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. III. Aufl. S. 354. — Dieser Ansicht widerspricht Averroës hier nicht. Denn wenn er auch nur einen Unterschied zwischen Form und Materie machen möchte, so ist jene, der aktive Intellekt, immerhin das Bewegende, diese, der mat. Intell., das Bewegte. Vielleicht drückt sich Averroës deshalb vorsichtiger aus, indem er sagt: Die Conjunktion etc. gleicht „mehr“ einer Conjunktion der Form mit der Materie etc. —

ciert¹⁾. Demnach ist er [der aktive Intellekt,] eine Form, welche sich mit dem materiellen Intellekt, solange der materielle Intellekt²⁾ im Sein besteht, der Existenz nach, nicht

so ist es [wie ich bemerken muss] nicht so, dass er sich [etwa] dem Wirken nach conjungierte.“ — Indem der aktive Intellekt innerhalb des materiellen auf den letzteren einwirkt, kleidet er denselben in eine Form, welche durch fortgesetzte Vervollkommnung zuletzt selbst mit der wirkenden Form sich vereinigt und deren Vollkommenheit erlangt; das Materielle erhebt sich allmählich zu immer grösserer Energie, bis es schliesslich ohne jeden potentiellen Rest bleibt und ganz Form und Aktualität ist. /

¹⁾ Vgl. Themistius, de anima, Venedig 1502; 93^a. 19. cap. XXV. „Item hic [scil. intellectus agens] omnia facit, ille [int. mat.] fit omnia, ex quo sequitur, ut in natura potestate sit intellegere et speculari, quod volumus, quia intellectus agens non quemadmodum ars seorsum a sua materia est, sed totus intellectui potentiae intextus immersusque habetur; finge excussorem in aere aut in ferro esse, non extrinsecus nonne pervadet penetrabitque in materiam universam? Eodem modo intellectus agens intellectui potestatis assistens unus cum illo traditur propterea, quod una res est, quae ex materia et forma consistit Est enim intellectus agens ceu architectus quidam fabricatorque notionum“. — Vgl. Alexander von Aphrodisias, *περὶ ψυχῆς*, ed. Bruns. Berlin 1887, 111, 19: „ὡσπερ δὲ τὸ πῦρ ποιητικώτατον λέγομεν, ἐπειδήπερ πάσης ὕλης, ἧς ἂν ἐπιλάβηται, ταύτην ἀναλίσκει καὶ αὐτῷ τροφήν παρέχει (καίτοι καθὸ τρέφεται πάσχει) τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν νοῦν τὸν ἐν ἡμῖν ποιητικὸν ἡγητέον· τὰ γὰρ οὐκ ὄντα ἐνεργεία νοητὰ αὐτὸς νοητὰ ποιεῖ“. — [Vgl. noch Aristoteles, de an. III, 5; 430, a, 10. „ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα“. — Averroës, de anima, Ven. 1550. Mant. trsl. 161^a. „ quem [scil. intellectum eductum de potentia ad actum] intellectus agens ponit intellectum materialem esse intellectum in actu, ea ratione, qua ipsa ars ponit formas artificiales in materiam ipsius artis“].

²⁾ Muss wohl heissen: Der Intellekt in actu, da der materielle Intellekt ewig ist; auch der Sinn des Folgenden spricht für diese Auffassung.

dem Begreifen nach conjungiert. Darum begreifen wir die Form des aktiven Intellekts so lange nicht, als der sogenannte Intellekt in actu [oder: „in habitu“] als ein wirkliches Wesen in uns besteht, und dies ist der Intellekt, dessen Existenzursache in uns die [durch die Leidenschaftlichkeit unserer] Natur [beeinflusste] und [getrübte] Selbstbestimmung ist. Befindet sich aber dieser unser Intellekt in seiner letzten Vollendung, und bleibt von ihm nichts mehr von Vermögen übrig, so muss notwendig zwischen ihm und dem aktiven Intellekt eine andere Conjunction erfolgen; denn die Conjunction von etwas Geringem mit etwas Vollendetem gleicht nicht der Conjunction von etwas Vollendetem mit etwas Vollendetem. Giebt es nun nichts anderes, als Conjunction der Existenz und Conjunction dem Begreifen nach, so ist die Conjunction der Existenz nach seine Conjunction mit dem [materiellen] Intellekt, insofern, er [in] geringer[-em Zustande] existiert, dann muss notwendig die zweite Conjunction eine Conjunction des Begreifens und Vorstellens sein; man kann aber nicht sagen, dass alle beide Conjunctionen solche der Existenz nach sind und dass die letzte Conjunction nur vollendeter sei als die erste; denn man könnte demjenigen, welcher diese Behauptung aufstellt, erwidern: Wir wissen bereits, dass die erste Conjunction desselben eine Wirkung ist, vermöge deren die intelligiblen Formen entstehen; und diese zweite Conjunction, d. h. das Begreifen dessen, was vollendeter ist, muss notwendig eine Wirkung besitzen, welcher specifisch eigentümlich ist, dass sie besser ist als die erste. Diese Wirkung besteht aber in nichts anderem als in der Vorstellung des aktiven Intellekts durch den Intellekt in habitu¹⁾.

[109^b]. Ebenso ergab sich auch aus der Art, wie sich die begreifenden seelischen Formen mit einander conjungieren, dass es zwei Conjunctionen giebt; nämlich die Conjunction der Existenz nach und die Conjunction dem Be-

¹⁾ הטבע bedeutet einmal die Naturnotwendigkeit, ferner die materielle,

greifen nach; um so wahrscheinlicher wird dies [auch] bei den intelligiblen Formen der Fall sein. Die Conjunktion dem Begreifen nach ist [nun] entweder ein Begreifen der niederen [Form] durch die höhere, wie [dies] bei den seelischen Formen [der Fall ist], oder ein Begreifen der höheren durch die niedere, wie bei der Conjunktion der intellektuellen Formen mit einander. Da nun der aktive Intellekt unmöglich mit

sinnliche Natur. בהירה heisst: „Willensfreiheit“. Der Mensch besitzt nach der aristotelischen Ethik¹⁾ in seinem sittlichen Verhalten volle Willensfreiheit; er kann das der Vernunft Entsprechende wählen und thun. Giebt er aber einmal freiwillig seiner natürlichen, sinnlichen Leidenschaft nach, so wird diese die Herrscherin über seinen Willen, und die Befriedigung seiner Begierden wird für ihn zur Notwendigkeit. Die Bekämpfung der letzteren und die Kräftigung des auf das Ideale und Gute gerichteten Willens ist darum auch nach Averroës die Vorbedingung für die Erlangung der Conjunktion. So lange der Wille von der materiellen Natur sich leiten lässt, so lange besteht der unvollkommene Intellekt in actu, der noch viel Potentielles, Materielles enthält und die Conjunktion verzögert. — So erklären es auch die Commentare. — Vgl. Joseph ben Schem-Tôb: *ירצה ולזה לא נשכיל אמחה השכל בעצמותו מה שהחמיד השכל אשר בקנין הויתו הכר ולא שלם והוא כל עוד אשר ילך בדרך הויתו המושכלות והתעצמו בהם שהוא השכל אשר סדרו מציאותו בנו טבענו החמרי והיותו נקשר עם הגשם ההויה הנפסד הזה אשר ישיגנו החסרון ורוע ההנהגה מצד רוע בהירתנו עד שבעבור זה השכל הפועל בלתי מושג לנו בעת הזאת עם שהוא דבק בנו דבקה מציאותו:*

Der erste Beweis des Averroës, der hier schliesst, ist im Wesentlichen folgender: Die Conjunktion des aktiven Intellekts mit dem menschlichen ist der Existenz nach erwiesen, da durch die Wirkung des aktiven Intellekts die intelligiblen Formen erzeugt werden. Diese werden durch die fortgesetzte Wirkung des aktiven Intellekts vervollkommenet, sodass schliesslich auch die Conjunktion der beiden Intellekte eine höhere sein muss. Nun giebt es aber ausser der Conjunktion der Existenz nach nur noch eine solche dem Begreifen nach, welche die vollkommenere ist; folglich muss der menschliche Intellekt zuletzt den aktiven Intellekt begreifen.

¹⁾ Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. III. Aufl. S. 587, f.

dem Intellekt in actu eine Conjunction dem Begreifen nach eingehen kann, weil er [der Intellekt in actu] ja ist, nachdem er nicht gewesen, und man [in dem Falle] ein an einer ewigen Sache entstandenes Begreifen finden würde und dies unmöglich ist, so bleibt nur übrig, dass die Conjunction, die sich hierbei auf das Begreifen bezieht, ein Begreifen des separaten aktiven Intellekts durch den Intellekt in actu ist. Sollte nun jemand einwenden, dass, sowie es unwahr sei, dass der ewige Intellekt den entstandenen begreife, so es auch unmöglich sei, dass das vergängliche Sein den ewigen Intellekt begreife, so erwidern wir: Allerdings, wenn der Intellekt in habitu bei seiner Läuterung durch den aktiven Intellekt im Momente der Conjunction [mit dem aktiven Intellekt] bestehen bliebe, so müsste notwendig etwas, was nicht ewig ist, Ewiges begreifen. Aber der Intellekt in habitu geht, wenn ihn der aktive Intellekt erhebt, zu Grunde und verschwindet in diesem Momente vollständig, und der materielle Intellekt, welcher die absolute Möglichkeit und Anlage ist, alle Formen zu recipieren, conjungiert sich [mit dem aktiven Intellekt;] denn die Wirkung, welche ihn bei seiner Conjunction mit dem Intellekt in habitu von Seiten des aktiven Intellekts trifft, ist zur Zeit seiner [des Intellekts in actu] Vollendung [zugleich] seine [des materiellen Intellekts] Erhebung¹⁾. Nun ergab sich bereits, dass er [,der aktive Intellekt;] zu dieser Zeit [noch] eine andere von ihm ausgehende Wirkung besitzt, als die vorhergehende Wirkung. Da nun diese Erhebung vergeht und die Form des Intellekts in actu verschwindet und nichts als der materielle Intellekt übrig bleibt, so begreift er [,der materielle Intellekt,] ihn [,den aktiven Intellekt,] in diesem Momente, ohne dass ihn Untergang trifft und ohne dass er von Wesenheit zu Wesenheit, d. h. vom vergänglichen Wesen zum ewigen erhoben

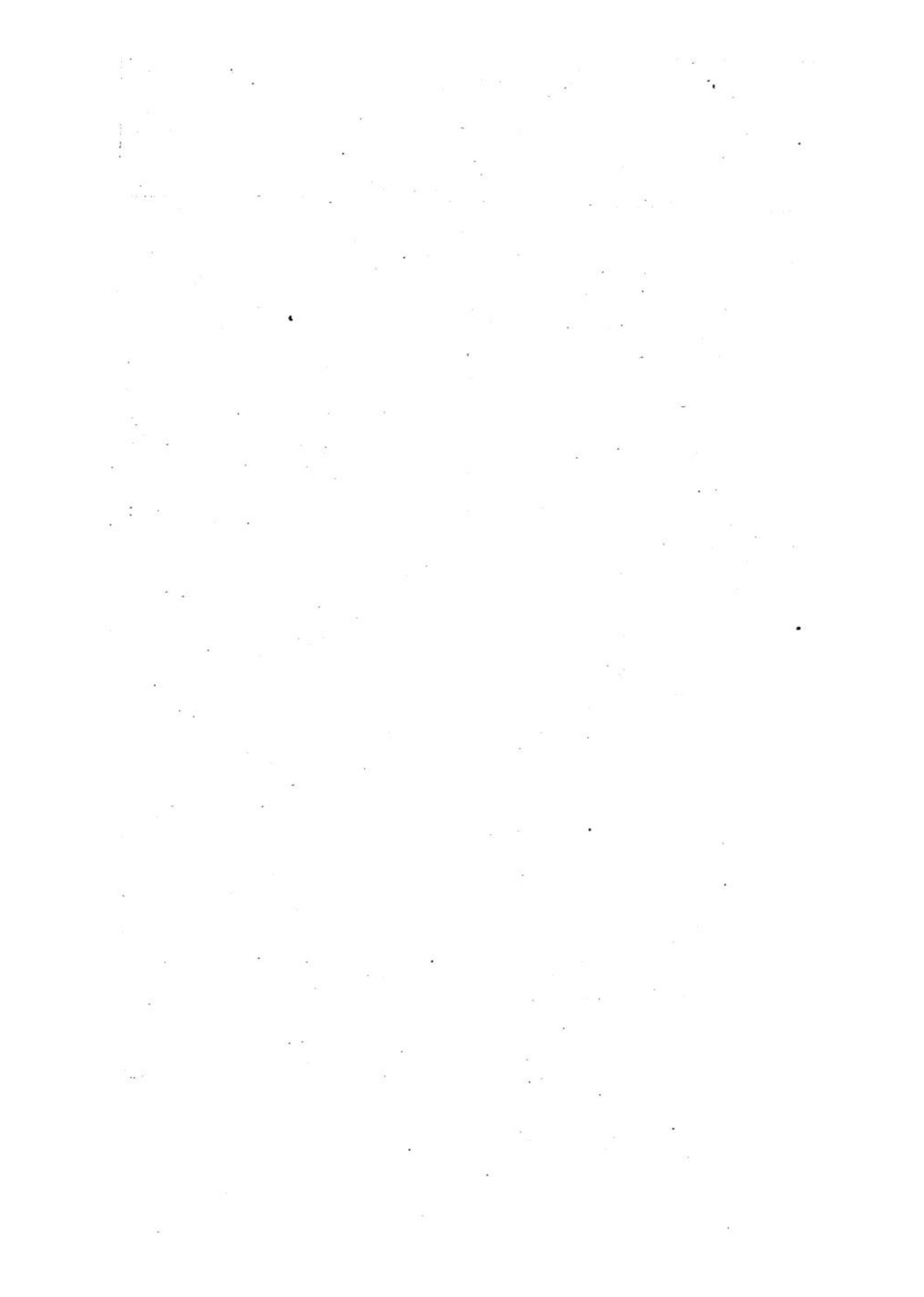
¹⁾ Die Formen des Intellekts in actu vollenden sich derartig, dass nach Ueberführung alles in ihm noch enthaltenen Potentiellen zur reinsten Form der unvollkommene Intellekt in actu zu Grunde geht und die reinen Formen mit den separaten sich vereinigen.

wird. Denn im materiellen Intellekt liegt keine Form, und die erste Ursache [für die Annahme], dass er in dieser Eigenschaft existiert, ist seine Disposition zur Reception dieser Form. Wenn nun jemand einwenden sollte, warum begreifen wir ihn, [den aktiven Intellekt] nicht von vornherein, da sich ja ergeben. dass sein [des Intellekts in actu] Begreifen nutzlos ist, so entgegnen wir: Wir sagten bereits, dass der aktive Intellekt bei seiner Conjunction mit dem materiellen Intellekt zwei verschiedene Wirkungen ausübt, die eine, solange der materielle Intellekt seine Existenz nicht vollendet, der zufolge die intelligiblen [Formen] in ihm entstehen; die andere, wenn er in actu existiert, und das ist [die Wirkung, welche] seine Erhebung zum [aktiven] Intellekt [verursacht.] Wäre ihm [dem aktiven Intellekt] nun diese [unmittelbare] Wirkung [auf den materiellen Intellekt ohne Vermittlung des Intellekts in actu] möglich, so würde der Intellekt in actu [gar] nicht entstehen, und es läge in ihm keine Bedingung, doch die Existenz dieses Intellekts in seiner ersten Energie ist die Bedingung dieser Existenz [in der letzten Vollendung], und dann besteht sein Wesen nicht mehr. Denn die stärkere Form bedingt das Verschwinden der schwächeren Form; sowie wir annehmen, dass die Existenz der sinnlichen [Form] die [Existenz der] Einbildungskraft bedingt, während der Existenz [der Form] der Einbildungskraft aber die sinnliche [Form] nicht bestehen bleibt¹⁾.

¹⁾ In dem hier schliessenden zweiten Beweise sucht Averroës darzuthun, dass bei der Conjunction des Intellekts in actu mit dem aktiven jener den letzteren begreift. Wenn es, so argumentiert er, bei den seelischen Formen schon eine Conjunction des Begreifens giebt, so wird dies gewiss auch bei den intelligiblen Formen der Fall sein, also auch beim aktiven Intellekt und dem Intellekt in actu. Die Conjunction der beiden Intellekte ist also nicht nur der Existenz, sondern auch dem Begreifen nach möglich. Der aktive Intellekt kann aber den entstandenen Intellekt in actu nicht begreifen, sondern der Intellekt in actu begreift den ersteren, doch so, dass in diesem Begreifen zugleich die Vernichtung des Intellekts in actu und die unmittelbare Erhebung des materiellen Intellekts zum activen liegt. ✕

ההתדבקות יחייב שישיג נצחי מה שאינו נצחי אבל השכל¹⁾ אשר בקנין
 בשיעלהו²⁾ השכל הפועל יפסד ויחרב כלו בעת ההיא ויהרבק⁴⁾ השכל
 ההיולאני אשר הוא⁵⁾ הכנה ואפשרות מוחלט לקבול כל⁶⁾ הצורות הנה
 הפועל אשר יחוייב⁷⁾ שיגיע⁸⁾ מהשכל הפועל אצל התדבקות⁹⁾ בשכל אשר
 בקנין בעת השלמו הוא עליו¹⁰⁾. הנה הוא¹¹⁾ כבר התבאר שהוא מחוייב⁵⁾
 שיהיה לו בואת העת פעל מנוע ממנו בלתי הפועל הקודם: וכשהיה¹²⁾ זה
 העלוי יפסד¹³⁾ ויחרב¹⁴⁾ צורת השכל אשר בקנין ולא ישאר אלא השכל
 ההיולאני הנה ישיגהו בעת ההיא מזולת שישיגהו הפסד ולא העתק מעצם
 אל עצם רצוני מעצם נפסד אל¹⁵⁾ נצחי. וזה שהשכל ההיולאני אין בו
 צורה מן הצורות¹⁶⁾ והעלה הראשונה בהיותו בזה התואר אמנם היא¹⁷⁾ 10
 בהיותו¹⁸⁾ מוכן לקבול¹⁹⁾ זאת הצורה ואם אמר אומר למה²⁰⁾ לא נצירהו²¹⁾
 מתחלה²²⁾ הענין אחר שהיה²³⁾ יחוייב לו מצורה בטל נאמר כבר אמרנו
 שלשכל הפועל אצל התדבקות בשכל ההיולאני שתי פעולות נבדלות אחת²⁴⁾
 מהן²⁵⁾ כל עוד שיהמיד השכל ההיולאני לא ישלם היותו והוא היות
 המושכלות בו והאחרת²⁶⁾ אצל היותו בפעל והוא עלוי השכל לו 15
 ואם היה זה הפעל אפשרי לו²⁷⁾ לא יתהווה השכל לו בקנין ולא היה
 תנאי בו הנה מציאות זה השכל על שלמותו הראשון הוא תנאי בזה
 המציאות ואחר²⁸⁾ כן לא יקויים עצמו²⁹⁾ לפי שמתנאי הצורה
 היותר הזקה שיסיר הצורה היותר חלושה כמו שנאמר שמתנאי הכח
 הדמיוני מציאות הכח החושי ואחר³⁰⁾ כן לא נשאד³¹⁾ החושי כשימצא 20
 הדמיוני:

1) In B. folgt הפועל. — 2) B. בשיעלהו. — 3) L₁. M. P. והתדבק. —
 4) B. L. יניק. — 5) B. L. הוא. — 6) fehlt in B. — 7) fehlt in B. L. — 8) B. L. יגיע.
 9) B. התדבקות. — 10) L₁ עלוי. — 11) fehlt in B. L. — 12) M. P. וכשהיה.
 13) B. נפסד. — 14) L₁. M. P. ויחריב; P. ויחוייב. — 15) in B. folgt עצם.
 16) L₁. M. P. מהצורות. — 17) M. הוא. — 18) L₁. B. היותו; היותו.
 19) P₁. לקבל; L₁. M. P. יפסד. — 20) fehlt in P. —
 21) L₁. נצירהו; M. P. נצירהו. — 22) B. מתחלה. — 23) in L₁. M. P. folgt ?
 24) M. אחר. — 25) M. מהם. — 26) B. L. M. P. והאחר. — 27) fehlt
 in L₁. — 28) B. ואחרי. — 29) L₁. P. עמו. — 30) B. ואחרי. — 31) L₁.
 M. P. ישאר.



התדבקות השנה וציור¹) ואין לאומר שיאמר ששני ההתדבקות²) כל
התדבקות מציאות אלא שההתדבקות³) האחרון יותר שלם מן הראשון
כי הוא⁵) יאמר לאומר זה המאמר כבר ידענו שההתדבקות הראשון
פעל והוא היות⁶) המושכלות הנה זה ההתדבקות השני⁷) והוא השג
5 אשר הוא⁸) יותר שגם יחוייב שיהיה לו פועל יחדו הוא יותר טו
מן הראשון⁹) ואין¹⁰) זה דבר אלא שיהיה הפועל ההוא הוא ציור השב
אשר בקנין השכל¹¹) הפועל:

[109^b] וג"כ¹²) הנה כבר¹³) החבאר מטבע התדבק הצורות המשיגור
הנפשיות קצתם¹⁴) בקצת¹⁵) שהוא שם¹⁶) שני¹⁷) התדבקות¹⁸) התדבקות
10 מציאות והתדבקות השנה¹⁹) הנה ביותר ראוי שיהיה זה בין הצורות
המושכלות. והתדבקות ההשנה²⁰) הוא אם השג העלין התחתון כענין
בכחות הנפשיות²¹). ואם השג התחתון העלין כענין בהתדבקות הצורות
השכליות קצתם²²) בקצת²³) ולמה שהיה השכל הפועל אי אפשר שידבק²⁴)
בשכל אשר בקנין התדבקות השנה לו מאחר שהיה²⁵) אחר²⁶) שלא היה
15 לפי שהוא הנה²⁷) המצא²⁸) השנה מחודשת לדבר נצחי וזה מגונה. הנה
לא ישאר²⁹) שיהיה³⁰) ההתדבקות³¹) המיוחד אל ההשנה בכאן אלא השגת
השכל אשר בקנין לשכל הפועל הנברל:

[109^b] ואם יאמר כמו שהוא יהיה³²) שקר שישני³³) השכל הנצחי
שכל מחודש כן יהיה מגונה שישג ההווה הנפסד³⁴) שכל נצחי אמרנו
20 נאולם³⁵) אלו יקויים השכל אשר בקנין אצל מרוק השכל הפועל לו בעת

1) M₁. ויבאר; hier bricht M₁. [S. 108] ab. — 2) B. L₁. ההתדבקות. —
3) B. שהתדבקות. — 4) L₁. M. P. מהראשון. — 5) L₁. M. P. הנה. — 6) L₁.
היה. — 7) fehlt in L. I₁. B. M. — 8) B. היה. — 9) L₁. M. P. מהראשון. — 10) L₁. אין. — 11) L₁. שכל. — 12) B. וג"כ.
— 13) fehlt in B. L. — 14) M. קצתן. — 15) M. P. בקצתן. — 16) fehlt
in B. L. L₁. — 17) fehlt in M. P. — 18) fehlt in P. — 19) M. ההשנה.
— 20) B. השנה. — 21) L₁. שנפשיות. — 22) M. קצתן. — 23) B. בקצתן.
— 24) B. שיתדבק. — 25) fehlt in L₁. M. P. — 26) fehlt in L₁. M. P.
27) L₁. M. P. היה. — 28) L₁. ונמצא. — 29) B. נשאר. — 30) L₁. שיהיה.
— 31) B. L. M. ההתדבקות. — 32) fehlt in B. P₁. — 33) L. וישני; B. שישכיל. —
34) B. נפסד. — 35) L₁. M. אולם; P. אמנם.

הפועל¹) מזה הצד הוא²) צורה לנו. ומצד שאנו נוציא שכל אשר בכח בנו [אל הפועל] והוא הצורה אשר בה האדם הווה נפסד. רצוני השלמות³) הראשון מן הכח אל הפועל כאלו⁴) הוא חוץ⁵) ממנו⁶) מזה השכל ההיולאני. ידמה הפועל וההדבקותו בו באמתות יותר דומה בהתדבקות הצורה בחמר מאשר הוא בהתדבקות הפועל בפעול וזה שההבדל המפורסם 5 בין הפועל והפעול⁷) הוא שיהיה הפועל מחוץ ואין בכאן⁸) פועל מחוץ אבל ענין השכל הפועל⁹) מן השכל¹⁰) ההיולאני כמו אם הדמה¹¹) פועל הכלים מן החרס¹²) כבר נשקע¹³) בטיט כמו¹⁴) שיאמרו תמיסתיות בספרו¹⁵) וענין צורת האש מהדבר אשר הוא בשריפה כפי מה שימשיל האלסכנדר וכשיהיה¹⁶) זה¹⁷) כן¹⁸) הנה¹⁹) הוא צורה²⁰) יתדבק בשכל ההיולאני מה 10 שהתמיד השכל ההיולאני בהויה²¹) התדבקות מציאות לא התדבקות השנה. ולכן אין אנחנו²²) משכילים צורת השכל הפועל כל עוד שיתמיד השכל אשר יקרא בקנין בדרך ההויה והוא השכל אשר סבת מציאותו בנו הטבע והבחירה ואולם כשיהיה²³) זה השכל מאותנו על שלמותו האחרון ולא ישאר²⁴) בו²⁵) כח כלל הנה כבר יחוייב שיחדש בינו ובין השכל הפועל 15 התדבקות אחר²⁶) בהכרח כי הוא²⁷) אין התדבקות²⁸) החרס בשלם²⁹) בהתדבקות השלם בשלם ואם היה אין שם אלא התדבקות מציאות והתדבקות השנה. והיה התדבקות³⁰) המציאות³¹) הוא התדבקותו בשכל³²) ממה³³) שהתמיד חסר הנה בהכרח שיהיה ההתדבקות השני הוא³⁴)

1) Fehlt in L₁. M. M₁. P. — 2) M₁. היא. — 3) L₁. השלמה. — 4) M₁. P. בלו. — 5) fehlt in P; B. מחוץ. — 6) fehlt in B. L₁. M. M₁. P. — 7) L₁. לפעול. — 8) fehlt in P. — 9) in L₁. dittographiert. — 10) L₁. M₁. P. מהשכל. — 11) B. התדמה. — 12) B. החרס; M. M₁. מהחרס; P. מהחרס. — 13) M. M₁. P. נשקעה. — 14) L₁. M. M₁. P. כפי מה. — 15) B. בכפר. — 16) M. P. וכשהיה. — 17) in M₁. dittographiert. — 18) fehlt in L₁. — 19) fehlt in L₁. — 20) fehlt in B. L. — 21) M. P. בהויה. — 22) L₁. M. M₁. P. אנו. — 23) M. M₁. P. בשהיה. — 24) L₁. B. נשאר. — 25) P. בי. — 26) L. M. P. אחד. — 27) fehlt in B. L. — 28) B. הדבקות. — 29) B. נשלם. — 30) B. ההתדבקות. — 31) B. מציאות. — 32) in B. L₁ folgt ההיולאני. — 33) B. L₁. M. M₁. P. מה. — 34) fehlt in B. L. M. M₁. P.

בכאן¹) לא²) ההדבקות ולא שלמות לפי שלא יתאמת שיתדבק³) השכל בשכל ההדבקות מציאות לא⁴) ההדבקות השגה אחר שלא ימנו שני אלו⁵) הצדדים רצוני נפש המציאות בשכל הוא⁶) ההשגה אבל זה ההדבקות⁷) הוא מכואר כשהיה⁸) המתדבק והמתדבק בו נבדלים. ואולם כשהיה אחד מהם⁹) נצחי והאחר¹⁰) הווה^{10a}) נפסד¹¹) הנה¹²) ההווה¹³) הנפסד¹⁴) המציאות¹⁵) בלתי¹⁶) ההשגה. ומי יתן ואדע אם כהתדבק¹⁷) בו האם יתדבק¹⁸) מצד מה¹⁹) שהוא נמצא או מצד מה שהוא שכל כי אם התדבק בה מצד מה שהוא נמצא לבד הנה אי אפשר לו שיתדבק בו ההדבקות ציור²⁰). ואם התדבק בו שני ההדבקות²¹) יחד הנה כבר אפשר שיתדבק 10 השכל אשר בנו בשכל הראשון מצד מה²²) שהוא שכל עד שיעלה מן²³) המציאות^{23a}) ההיולאני אל המציאות הנצחי²⁴):

[109^a] ונאמר אולם שהשכל הפועל ידבק בנו מהחלת הענין ההדבקות²⁵) מציאות רצוני ההדבקות²⁶) הצורה בעל הצורה. הנה זה דבר²⁷) כבר²⁷) החבאר בספר הנפש והוא במוסכם²⁸) עליו מכל המפרשים וזה שכבר החבאר 15 שם²⁹) שיש בנו שני חלקים חלק יפעל המושכלות אצל המחשבה והסברה³⁰) כמו שיפעל הדבר בצורת³¹) דבר³²) אחר³³). וזה בענינים העיוניים והראשיות³⁴) יקנו³⁵) בנסיון לנפילת האמת בם הנה השכל

1) L₁. M. M₁. P. שם. — 2) fehlt in B. L₁. M. M₁. P. — 3) L. M. M₁. P. שידבק; L₁. ש'לא ידבק! — 4) B. א'לא. — 5) B. א'לה. — 6) in B. folgt נפש; L₁. היא. — 7) B. ההדבקות. — 8) B. L₁. ב'שהיה. — 9) L₁. M. M₁. P. משניהם. — 10) B. L. P. והאחר. — 10a) fehlt in L₁. M. M₁. P. — 11) M. הנפסד. — 12) fehlt in M. — 13) fehlt in M; B. ה'ונה. — 14) fehlt in M; in B. נפסד. — 15) fehlt in M. M₁. L₁. — 16) B. ה'ולה. — 17) B. L. M. P. ההדבק; L₁. יתדבק. — 18) in B. folgt בו; L₁. M. M₁. ידבק. — 19) fehlt in B. L₁. — 20) Die Stelle lautet in L₁: ומי יתן נמצא. Die Worte: bis כי אם ציור bis ציור heissen in B: כי אם ההדבקות ציור. — 21) L. L₁. M. M₁. P. ההדבקות. — 22) fehlt in B. L₁. — 23) fehlt in L₁. M. M₁. P. — 23a) L₁. M. M₁. P. מהמציאות. — 24) B. הנצח. — 25) in B. dittographiert. — 26) L₁. ההדבקות. — 27) fehlt in B. L. — 28) P. L. L₁. M. ב'מוסכם. — 29) fehlt in L. L₁. M. P. — 30) L. M. M₁. B. והסברה. — 31) B. L₁. M. M₁. P. בצורת. — 32) M₁. ודבר. — 33) B. L₁. א'חד. — 34) L. L₁. ו'הראשיות. — 35) L. L₁. M. M₁. יקנו.

האם תתדבק צורת השכל המתהווה בסוף ענינו בצורת השכל הפועל או לא
 תדבק¹) ואם תדבק²) הנה על אי זה צד משני צדדי³) ההתדבקות³) מי
 יתן ויודע רצוני האם⁴) בצד אשר תשלם בו הצורה החסרה בצורה השלמת
 מציאות או בצד אשר בו תעתק הצורה החסרה אל צורה יותר שלמת
 מציאות⁵). ואנו רואים הצורות ירדו מהצורה הראשונה אל הצורה האחרונה
 5 בחמר⁶) והמה⁶) אני במה ירדו האם להם בקשה לחמימות החסרון אשר
 השיגם⁷) שיעלו מן⁸) הצורה⁹) האחרונה והיא¹⁰) אשר בהיולי אל הצורה
 הראשונה כי הוא¹¹) כשהיה אפשר זה¹²) הנה הוא יותר טוב. וזה שכבר
 יראה מענינם שהם¹³) יעלו¹³) מן הצורות¹⁴) ההיולאניות¹⁵) אל השכל האנושי
 אשר הוא¹⁶) סוף הצורות ההיולאניות. הנה הדרישה אמנם היא האם¹⁷)
 10 יעלה השכל האנושי¹⁸) אל היותר קרובה שבצורות הנבדלות או אי אפשר.
 ואם היה אפשר זה¹⁹) הנה היא ההצלחה כי הוא²⁰) ישוב²¹) בזה ההתדבקות²²)
 מהנמצאות²³) הנצחיות הבלתי חמרות בפנים מה. וזה הביאור כמו שאמרנו
 יבנה על שתי הקדמות אחת מהן²⁴) שהשכל אשר בקנין יתדבק בשכל
 הפועל התדבקות הצורה בנושא הצורה. והשנית שזה ההתדבקות הוא²⁵)
 15 התדבקות²⁶) השגה לפי שהתדבקות²⁷) מה שהוא שכל²⁸) במה שהוא שכל
 הוא²⁹) אם³⁰) מצד שאחד³¹) משניהם ישכיל האחר או מצד שכל אחד
 משניהם ישכיל³²) חברו. וזה שהתדבקות³³) במה שבכאן אשר³⁴) הוא
 שלמות הנשלם המשיג בנשלם בו והוא³⁵) השגה. ואם לא לא³⁶) היה

1) B. L₁. התדבק. — 2) L₁. צדדי. — 3) B. ההתדבקות. — 4) B. L.
 אס. — 5) L. המציאות. — 6) fehlt in M₁. — 7) B. ישיגם. — 8) fehlt
 in L₁. — 9) L₁. מהצורה. — 10) L₁. והוא. — 11) P. היא. — 12) B.
 umgestellt: זה אפשר. — 13) fehlt in L₁. — 14) M. M₁. P. מהצורות; L₁.
 מהצורה. — 15) L₁. P. ההיולאנית. — 16) fehlt in M₁. — 17) B. אס. —
 18) M. ההיולאני האנושי; ebenso M₁. — 19) fehlt in B. M. M₁. P. — 20) L₁.
 היא. — 21) L₁. תשוב; L. יישוב. — 22) B. התדבקות. — 23) B. L. מן הנמצאות.
 — 24) fehlt in B; in L. מהם. — 25) P. היא. — 26) B. דבקות. —
 27) B. שהתדבקות. — 28) fehlt in L. P. — 29) fehlt in B. — 30) fehlt
 in L₁. M. M₁. P. — 31) L₂. האחד. — 32) Die Worte von: ישכיל bis האחר
 fehlen in L₁. — 33) B. שהתדבקות. — 34) fehlt in B. L. P. — 35) B.
 L₁. M. M₁. P. הוא. — 36) fehlt in L!

הנפשיות¹) ממנו וג"כ²) בצורות המושכלות הנבדלות וזה שכבר התבאר מענין אלו ג"כ שהם יתדבקו קצתם בקצת התדבקות מציאות והתדבקות השגה. ונפש ההשגה היא³) נפש המציאות ונפש המציאות⁴) היא⁵) נפש ההשגה ואולם בצורות הנפשיות הנה כבר התבאר לך⁶) שהתדבקות⁷) 5 שנים וזה שהנפש⁸) הדמיונית⁹) תדבק במרגשת התדבקות¹⁰) מציאות מצד¹¹) מה¹²) שהיא¹³) נושאת לה ותדבק החושית בדמיונית¹⁴) מצד שהדמיונית משיגה לה¹⁵). ובוה¹⁶) יתחלפו בו הצורות הנפשיות לצורות הנבדלות רצוני שהצורות¹⁷) היותר¹⁸) חסרות מציאות¹⁹) בנפרדות ישלמו ביותר שלמות מציאות ולא ישלמו היותר שלמות מציאות ביותר חסרות 10 מציאות לפי שהם חשבו שאז ישוב השלם חסר. וזה אמנם יחוייב כשיונח²⁰) שהשלם יצייר החסר על צד מציאותו. ואולם²¹) כשיונח שהוא יקנהו בצירו מציאות²²) יותר שלם והוא המציאות אשר ייחד המצייר עצמו הנה²³) יתאמת²⁴) שיאמר באותם שהשלם מהם יצייר החסר. אבל בצד אשר הוא²⁵) היותר²⁶) שלם מציאות והיא²⁷) בעינה צורת השלמות וכשהבנתי 15 זה הבנתי שהשכל²⁸) יצייר מעצמותו כל הנמצאות וזה כי המציאות היותר נכבד לנמצאות הוא מציאותם בעצמותו.

[108 a] וכשהתישב זה כלו מענין²⁹) הצורות המשיגות המדובקות³⁰) קצתם בקצת והנשלמות קצתם³¹) בקצת³²) ההיולאניות והנבדלות וכבר התבאר מה³³) שישהתפו³⁴) ומה³⁵) שיתחלפו³⁶) בו³⁷) הנה נחקור תחלה

1) Die Worte von: מזה bis הנפשיות fehlen in P; in L₁. M. M₁. folgt מה שהתבאר. — 2) L₁. M. M₁. P. ג"כ. — 3) B. L. M. הוא. — 4) in M sind die Worte: נפש המציאות wiederholt. — 5) B. הוא. — 6) fehlt in B. — 7) L₁. שהתדבקות. — 8) fehlt in B. — 9) B. שהדמיונית. — 10) M₁. ההתדבקות. — 11) fehlt in M. M₁. — 12) fehlt in B. — 13) B. שהיא. — 14) B. — 15) L₁. לזה. — 16) L₁. M. M₁. P. וזה. — 17) M. גש; fehlt in M. M₁. P. — 18) M₁. שהיותר. — 19) Die folgenden Worte sind aus P. ergänzt. — 20) B. בשיונח. — 21) L₁. ואמנם. — 22) L. אמת. — 23) P. הוא. — 24) B. התאמת. — 25) M. היא. — 26) B. M. M₁. P. בו יותר. — 27) L₁. והוא. — 28) L₁. folgt הראשן. — 29) L. L₁. M. M₁. מעניני. — 30) B. המדובקים. — 31) B. קצת. — 32) Die Worte: והנשלמות קצתם בקצת fehlen in M₁. — 33) B. במה. — 34) P. folgt; בו; L₁. שהשהתפו בו. — 35) fehlt in B. — 36) B. ויתחלפו. — 37) fehlt in M. M₁.

הסבה חשוב באחרונה בשני נושאים מתחלפים מאחר שהיתה בנושא אחד כפי מה שהתבאר מענין הנפש. ולמה שלא עמד גאלינוס על זה הענין ולא אפלטון¹⁾ ואבוקרט לפניו חשבו האנשים שכחות הנפש מובדלות²⁾:
 [107^a] וכשהתישב³⁾ לך הכרח⁴⁾ הקשר הצורות. המושכלות בצורות הדמיוניות הנה זה ההקשר הוא אשר כוון (בשכל⁵⁾ ממנו שישג הצורות הן הנבדלות מתחלת הענין ולכן הרבה מה שיעיק הדמיון האמות⁶⁾ המיוחד בשכל כמו אמותו שהוא⁷⁾ אין⁸⁾ חוץ לעולם⁹⁾ רקות ולא מלוי¹⁰⁾. ובכאן ישתדל השכל להסירו¹¹⁾ ומחות צורתו מן הנפש¹²⁾. ואם היה השכל יוכל¹³⁾ בחדוש מהחדושים מציאותו כפי זה הפועל אשר הוא הסרת הדמיון ומחותו¹⁴⁾ הנה הוא באותו החדוש ישיג הנפרדים בלא¹⁵⁾ ספק¹⁰ ואנו נמצא כל עת¹⁶⁾ מה שהיה¹⁷⁾ יותר חזק יצירה מכני אדם על זה הפועל היה שכלו יותר שלם ונמצא זה הפועל באדם בהרגל החכמות והעתקו מחכמה לחכמה עד שאנו נמצא הרבה ממי שיתחיל¹⁸⁾ בעיון אי אפשר לו האמות¹⁹⁾ במציאות ההיולי כ"ש במציאות²⁰⁾ הדברים²¹⁾ הנבדלים:
 15

[107^b] וכאשר התישב מענין הצורות המשיגות שהם ישלמו²²⁾ קצתם בקצת בשני²³⁾ צדדים²⁴⁾ מן השלמות²⁵⁾ שלמות השגה²⁶⁾ ושלמות מציאות הנה נעיין איך ענין²⁷⁾ צורת השכל האחרונה עם צורת השכל הפועל כי הוא אין דרך יותר מיוחדת מן זאת²⁸⁾ הדרך אל העמידה על²⁹⁾ מה שכוונו ביאורו מתחלת הענין וזה אחר שנוכח³⁰⁾ מה³¹⁾ שהתבאר מזה הענין בכחות²⁰

1) L₁. M₁. P. — 2) נבדלות; M. M₁. P. — 3) L₁. M. M₁. P. — 4) fehlt in P₁. — 5) fehlt in B; in P השכל. — 6) M₁. P. — 7) fehlt in B. — 8) B. כשאין. — 9) L. M₁. P. — 10) in B. umgest. — 11) מלוי ולא רקות. — 12) Vgl. Übersetzung S. 38. Anmerkung 1. — 13) L₁. M. M₁. P. — 14) B. L. M. P. — 15) B. L₁. — 16) fehlt in L₁. M. M₁. P. — 17) B. שהיה. — 18) B. שיתחיל; L₁. — 19) M. M₁. P. — 20) L₁. M. M₁. P. — 21) L₁. M. M₁. P. — 22) L₁. M. M₁. P. — 23) M₁. שני. — 24) B. צדדי. — 25) L₁. M. M₁. P. — 26) M. M₁. P. — 27) fehlt in L₁. — 28) L₁. M. M₁. P. — 29) B. M. P. — 30) P. שנוכח. — 31) L₁. M. M₁. P. — 32) L₁. M. M₁. P. — 33) L₁. M. M₁. P. — 34) L₁. M. M₁. P.

הנושא בצורתו והדמיון ישלם בצורה החושית¹) בשיעתיקה ממדרגת החוש אל מדרגה²) יותר נכבדה ממנה והיא³) הדמיון זה⁴) יראה הקשר הצורות⁵) המושכלות בצורות הדמיוניות הנה הצורות הדמיוניות הם הנושאות למושכלות על צד השלמות כמו שישלם החוש בדמיוניות⁶) והכח⁷) השכלית⁸) היא⁹) אשר ישלם בם בשיעתיקם מעולם הדמיון ל עולם השכל. וכשהתבאר לך שהצורות הדמיוניות הם¹⁰) הנושאות¹¹) למושכלות הנה הכח על קבול המושכלות והוא¹²) אשר¹³) יקרא¹³) השכל ההיולאני הוא בהכרח מקושר בם הקשר מציאות לא הקשר ערוכו, וכשיהיה¹⁴) זה הכח¹⁵) נקשר בצורות שני אלו המינים רצוני שהם¹⁶) כמו הנושאים לו וכמו המעיין¹⁷) המביט לה 10 כמו הענין בחוש⁶) עם¹⁸) המוחשות הוא מבואר שאם היו הצורות הדמיוניות הוות נפסדות שהמושכלות העיוניות הוות נפסדות ולהיות הכח השכלי בלתי מעורב בצורות הדמיוניות¹⁹) לא היה בין הצורות המושכלות והצורות הדמיוניות מעיק²⁰) כלל אבל היה מתנאי המצא הצורות המושכלות²¹) המצא הצורות²²) הדמיוניות כענין בחוש עם הצורות המוחשות חוץ²³) 15 לנפש. רצוני²⁴) שאין ביניהם²⁵) העקה כלל וזה למנות נושאים רצוני ששתי הצורות אינן²⁶) אחדות בנושא. וזה כשהיתה ההכנה בלתי מעורבת היה²⁷) ענין אשר בנושא אחד בהיות קצתם חנאי במציאות קצת מזולת שיעיקו כמו הענין בצורות המושכלות²⁸) עם²⁹) הדמיוניות³⁰) אשר ישלם³¹) קצתם בקצת כענין בצורות החושיות עם הצורות³²) אשר³²) במוחשות³³) 20 ו[לא]³⁴) כענין צורת המרגשת³⁵) עם צורת³⁶) ההזנה³⁷) וזה שהיא³⁸) לזאת

¹) in B. folgt: בם. — ²) M₁. מדרגה. — ³) B. L. והוא. — ⁴) L₁. M₁. והנה; M. P. והיה. — ⁵) fehlt in L₁. M. M₁. P. — ⁶) B. עם הדמיוניות. — ⁷) B. L. והכחות. — ⁸) B. L. השכליות; L₁. M₁. השכל. — ⁹) L. הוא. — ¹⁰) fehlt in B. — ¹¹) B. נושאות. — ¹²) B. והוא. — ¹³) fehlt in B. — ¹⁴) L₁. M. M₁. P. וכשהיה. — ¹⁵) fehlt in L. L₁. M. M₁. P. — ¹⁶) fehlt in M₁. — ¹⁷) B. מעיין. — ¹⁸) fehlt in B. — ¹⁹) L. קדמוניות. — ²⁰) Das Citat des Commentars in P₁ hat besser: העקה. — ²¹) Die Worte von: הצורות הדמיוניות bis המושכלות fehlen in M₁. — ²²) B. צורות. — ²³) B. סחוץ. — ²⁴) L₁. ר"ל. — ²⁵) L₁. אינם שתיים. M. M₁. P. בהם שתיים. — ²⁶) B. L. M. M₁. P. אינם. — ²⁷) B. הנה. — ²⁸) fehlt in L₁. M. M₁. P. — ²⁹) fehlt in P. L₁. M. M₁. — ³⁰) fehlt in P. L₁. M. M₁. — ³¹) L₁. ישלמו. — ³²) fehlen in B. — ³³) B. המוחשות. — ³⁴) Vgl. Übersetzung S. 36. Anmerkung 2. — ³⁵) L. P. המצמחה; L₁. M. המצמחה; M₁. החוש הנצמחה. — ³⁶) fehlt in B. — ³⁷) B. L₁ M. M₁. P. הזנה. — ³⁸) B. שהיה.

יותר קרוב אל הכח מאשר הוא אל הפועל ולכן היה הכח המדמה יטיב¹⁾
 פעולותיו בעת הבטל החושים וזהו²⁾ הסבה³⁾ בפלאים ההשקפיים ופלאי⁴⁾
 הנבואה אשר יהיו⁵⁾ ברוב כחולם⁶⁾ ולכן הראשונים⁷⁾ היו⁸⁾ קוראים אותו
 החולי האלהי ולזאת העלה⁹⁾ בעינה¹⁰⁾ הצטרך¹¹⁾ לחוש¹²⁾ נושא מיוחד והוא
 המוח והעצב¹³⁾ ולדמיון נושא מיוחד ולמחשבי¹⁴⁾ והוכרונות¹⁵⁾ עם-היותם¹⁶⁾
 בשרש היצירה נושא אחד והוא הלב רצוני כד¹⁷⁾ שתראה פעולותיו¹⁸⁾
 בשלמות בנושא המיוחד בם מהגוף מבלתי שתקרה להם העקה מהצורה¹⁹⁾
 הנושאת²⁰⁾ להם הנה²¹⁾ כבר התבאר לך מזה שהצורות הנפשיות ישלם
 קצתם בקצת וכן התבאר²²⁾ שאשר²³⁾ הם משיגות הנה הנשלמות מהם²⁴⁾
 ישיגו אשר ישלם בם וזה²⁵⁾ שהכח הדמיוני למה²⁶⁾ שהיה שלם בהרגש²⁷⁾
 הנמצאות בחוש המשותף הנה²⁸⁾ משיג²⁹⁾ להם בהכרח כמו ששיגו החושים
 המוחשים אצל מה שישלמו בם וכן יראה שהשכל אשר בקנין ישלם הענינים
 המדומים עם³⁰⁾ שהם נושאים לו. ואם היה אמנם ישיגם וכבר שמם אל
 מציאות יותר שלם. והוא³¹⁾ היותם צורות שכליות כפי מה שהתבאר בספר
 הנפש. וכשהיה³²⁾ בלתי³³⁾ נמנע שישלמו הצורות החסרות באשר³⁴⁾ הן³⁵⁾
 יותר שלמות³⁶⁾ מציאות³⁷⁾ על צד מה שישלם ההיולי בצורה והיתה הצורה
 היותר שלמה תשלם בחסרה בשיעתיקה³⁸⁾ מהחסרון אל השלמות רצוני
 המשיגה ממנה משל³⁹⁾ זה שהחוש⁴⁰⁾ ישלם בדמיון על צד מה⁴¹⁾ שישלם

1) L. וטוב; L₁. ייטיב. — 2) B. וזה; I₁. וזה הוא. — 3) B. סבה. — 4) P.
 פעולותיו. — 5) M. M₁. P. יהיו; L. יהיה. — 6) L₁. P. בחולם. — 7) fehlt in B. L.
 — 8) M. M₁. P. umgest. היו הראשונים. — 9) B. הסבה. — 10) B. בעצמה. —
 11) B. יצטרך. — 12) B. אל החוש. — 13) B. והעצב. — 14) B. ולמחשבים.
 — 15) Die Citate in den Commentaren von B. und P₁. haben die bessere
 Lesart: ולזכרונות. — 16) B. היותו. — 17) In P. stehen zwischen כדי
 und שתראה dittographiert die Worte: שתראה פעולות בנושא המיוחד בם מהגוף מבלתי
 — 18) L₁. פעולותם. — 19) L₁. מהצורות. — 20) I₁. הנושאות. — 21) M₁. כי.
 — 22) L₁. M. M₁. P. יתבאר. — 23) B. אשר. — 24) B. מהן. — 25) M.
 M₁. P. היה. — 26) L. למי. — 27) fehlt in L₁; M. בהרגשות. — 28) I₁.
 M. M₁. P. היו. — 29) I₁. M. M₁. P. משיגות. — 30) B. בפי. — 31) B.
 והוא. — 32) I₁. M. M₁. P. וכשהיה. — 33) L. הבלתי. — 34) B. L₁. M.
 — 35) fehlt in B. — 36) in B. L₁. M. M₁. P. folgt: שלמות. —
 37) B. L₁. M. M₁. P. ומציאות. — 38) L. בשתעיקה; B. בשתעיקנה; M₁. u. L₁.
 — 39) fehlt in L. und M. — 40) B. L₁. החוש. — 41) fehlt in B.

בלתי מעורבת בנושא ההוא¹) רצוני שלא יהיה ההיולי²) שלה וההיולי
 אשר³) (יקבל⁴) צורת הנושא דבר אחד⁵) לפי שענין הערוב הוא זה. הנה
 נעיינ⁶) האם⁷) בכאן נושא בזה התואר אם לא:

[105 b] ונאמר שכבר החבאר מענין כחות הנפש המתחלפים
 5 שהם אחדים בנושא רבים בכחות שהנפש⁸) הונה דרך משל היא⁹)
 נושאת¹⁰) לנפש המרגשת והמרגשת¹¹) למדמה אבל כשהיו¹²) אחדות
 בנושא הנה יחוייב שיעיקו הצורות קצתם קצת¹³) העקה מה כשעור¹⁴) ערוב
 ההכנה אשר לצורה המגעת עם המקבלת. ואלו¹⁵) היו¹⁶) הכנות כחות הנפש
 כלם הנמצאות בנושא מעורבות ערוב שלם לא היה אפשר שנמצא¹⁷) דבר
 10 אחד בנושא שנים בצורה כמו שאי אפשר שימצא¹⁸) דבר אחד בעינו הוא חס
 וקר יחד. ואלו היה הענין¹⁹) בהכנות כחות הנפש כמו הענין בהכנת²⁰) כח
 השכל עם הנושא לו. רצוני בלתי מעורב קצתם²¹) לקצת היה²²) אפשר שימצאו
 כחות הנפש כלם בנושא אחד על שלמותם האחרון מזולת שישנה קצתם
 לקצת²³) אבל למה שהיתה הגעת הצורה הנרגשת בכח הונה הפעלות מה²⁴)
 15 לכח²⁴) הונה²⁴) בצד מצדי²⁵) השנויים התחייב בהכרח שלא תהיה²⁶)
 ההכנה אשר לקבול²⁷) הענינים המורגשים נקיה מערוב הנפש הונה ולא
 תהיה ג"כ מעורבת בה ערוב הכנת הצורות הטבעיות קצתם לקצת ובגלל²⁸)
 זה בסבת²⁹) הערוב המחייב השנוי³⁰) היו הצורות הנפשיות יעיקו קצתם
 קצת ממין מה מן³¹) ההעקה ולכן אי אפשר שהדמה הדבר והרגשהו³²)
 20 יחד לפי שהחוש כשהיה³³) בפועל יקשה³⁴) בו שיהיה שלם בדמיון³⁵) והיה

1) fehlt in P. M. M₁. — 2) B. P₁. הנושא. — 3) fehlt in L₁. —
 4) B. P₁. קבל. — 5) M₁. אחת. — 6) P₁. יעיינ. — 7) B. אשר; P₁. אם. —
 8) P. M. L₁. והנפש; M. הנפש. — 9) L. הוא. — 10) P. L. L₁. M. M₁. הנושא;
 B. נושאת. — 11) M. M₁. P. והמרגשת. — 12) L₁. M. M₁. P. P₁. כשהיו; L.
 בשהיו. — 13) fehlt in P₁. — 14) B. שבשיקור; P₁. בשיקור. — 15) P₁. ואם.
 — 16) B. היה. — 17) L₁. M. M₁. P. שימצא. — 18) fehlt in L₁. —
 19) M. P. קנין. — 20) L₁. בהכנות; M. M₁. P. בהכנות. — 21) B. P₁. קצת.
 — 22) P₁. הנה. — 23) P₁. לקצתם; L₁. M. M₁. P. קצת. — 24) fehlen in
 M₁. — 25) B. מצדדים; P₁. מצדס. — 26) fehlt in L₁. — 27) B. L. בקבול.
 — 28) L. ובגלל. — 29) fehlt in L₁. M. M₁. P. — 30) L₁. לשנוי. —
 31) B. ממין מהמין. — 32) B. L₁. M. M₁. P. והרגשהו. — 33) L₁. M. M₁.
 P. כשהיה. — 34) B. יקבל. — 35) B. L. L₁. מן הדמיון.

[104^b] אמר השופט המיוחד אבולואליד בן רשד: הכוונה בזה המאמר שנחקר האם אפשר בשכל¹⁾ אשר בנו והוא הנקרא ההיולאני²⁾ שישביל הצורות הנבדלות בסוף או³⁾ אי אפשר זה בו.⁴⁾ והוא הדרוש אשר היה ארסטו מייעד⁵⁾ אותנו⁶⁾ בחקירה ממנו⁷⁾ בספר הנפש: ונאמר שכבר התבאר בספר הנפש מענין השכל ההיולאני שהוא⁸⁾ הכנה גמורה בלתי נשלם בצורה⁹⁾ מהצורות⁹⁾ לפי שהוא אלו היה¹⁰⁾ נשלם בצורה היתה הצורה ההיא¹¹⁾ אם שתעיקהו¹²⁾ מקבול צורות הדברים ואם שתשנה¹³⁾ הצורות כאשר קבלם.¹⁴⁾ וכשהיה¹⁵⁾ זה בן ראוי¹⁶⁾ שנעיין תחלה מענין זאת¹⁷⁾ ההכנה אשר היא בלתי מעורבת אבל היא הכנה גמורה¹⁸⁾ נקייה מהצורות האם היא מחודשת¹⁹⁾ או בלתי מחודשת. וזה שהוא מבואר מענין ההכנה המעורבת¹⁰⁾ בצורות שהיא מחודשת רצוני ההכנות שהתחדשו²⁰⁾ בנושאים²¹⁾ לחול²²⁾ צורות בהם²³⁾ ואמנם²⁴⁾ אשר בו העיון ההכנה הבלתי מעורבת בצורות אבל זאת ההכנה אם היה²⁵⁾ המצא²⁶⁾ המיד נמשכת למציאות נושא מהנושאים²⁷⁾ והיה²⁸⁾ אותו הנושא מחודש הנה מחוייבת²⁹⁾ שתהיה מחודשת. ואם היתה³⁰⁾

1) P. M. M₁. L₁. השכל. — 2) L. B. P₁. היולאני; M. L₁. בהיולאני. — 3) P₁ folgt א.א. — 4) fehlt in L. L₁. P. M. M₁; in P. זה בו. — 5) L₁. M₁. מייעד; fehlt in P₁; in L₁ umgestellt: ארסטו. — 6) fehlt in P₁. — 7) fehlt in B. P₁. L₁. — 8) M₁. שהיא. — 9) B. מן הצורות. — 10) fehlt in P. — 11) L. ההוא. — 12) B. שתעיקהו. — 13) P₁. שתשנה. — 14) B. folgt: מחודשת. — 15) B. P. P₁. L₁. M. M₁. וכשהיה. — 16) P. M. הגנה ראוי. — 17) in B. P₁. זאת für זאת מוזאת. — 18) fehlt in P. M. M₁. — 19) L₁. הנושאים. — 20) B. שנתחדשו; P. M. M₁. L₁. אשר יתחדשו. — 21) L. לנושאים. — 22) L. לקול. — 23) L₁. M. M₁. P. בם. — 24) B. אמנם. — 25) B. הוא; B. Comm. u. P₁. Comm. היא. — 26) B. P₁. שהמצא. — 27) P. M. M₁. מן הנושאים. — 28) B. והוא; P₁. והנה. — 29) P. P₁. B. L₁. M₁. מחוייב. — 30) fehlt in B. P₁.



מאמר אפשרות הדבקות

או

זאמר בשכל ההיולאני

לאבן רשד

עתיקו מערבית לעברית פלוני אלמוני יוצא לאור בפעם הראשונה על
פי כחבי יד עם מבוא הערות וחרגום אישכנוי מאת

אליעזר האננעם

חוכרת ראשונה

האללע חרנ"ב.

Nachwort.

Am Schlusse der Abhandlung erfülle ich die angenehme Pflicht, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Dr. Moritz Steinschneider in Berlin, dem grossen Forscher und anerkannten Meister der jüdischen Wissenschaft, für die freundliche Anregung und die nützlichen Winke zu danken, durch welche er in bekannter und altbewährter Hilfsbereitschaft sowohl die Inangriffnahme als auch den Fortgang meiner Arbeit gefördert hat. Sollte ich mit meinen schwachen Kräften imstande gewesen sein, den wissenschaftlichen Anforderungen des berühmten Gelehrten auch nur einigermaßen zu genügen, so würde ich darin die grösste Befriedigung und zugleich den lebhaftesten Ausdruck meiner dankbaren Gesinnung erblicken.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

- Seite 5 Anm. 1, Zeile 2 lies: „ζωήν“ anstatt: „ξωήν.“
„ 7 Anm. 5, Zeile 1 lies: „ἐπιτηδελ-ότης“ anstatt: „ἐπιτηδελ ὀτγ.“
„ 8 Anm. 1, Zeile 2 v. o. lies: „δύναμις“ anstatt: „δύναμοις“.
„ 8 Anm. 2, Zeile 2 lies: „μὲν“ anstatt „μῆν.“
„ 14 Anm. 6 lies: „Vgl. S. 32 u. 33“ anstatt: „Vgl. Anm. 27; S. 52 13.“
„ 14 Anm. 7 lies: „Vgl. S. 26 Anm.“ anstatt: „Vgl. Anm. 15; S. 45. 27.“
„ 15 Anm. 3 lies: „der“ anstatt: „de.“
„ 18 Zeile 11 v. o. lies: „gutem“ anstatt: „guten.“
„ 18 Zeile 16 von unten lies: „befindet“ anstatt: „enthält.“
„ 19 Überschrift lies: „Uebersetzung“ anstatt: „Übersetzung.“
„ 19 Zeile 1 lies: „Abu 'lwalid“ anstatt: „Abu clwalid.“
„ 20 Anm. 2, Zeile 2 lies: „νοεῖ“ anstatt: „σεῖ.“
„ 23 Anm., Zeile 5 lies: „Joël“ anstatt: „Joel.“
„ 24 letzte Zeile lies: „Jbid.“ anstatt: „Jbib.“
„ 25 Anm., Zeile 19 v. o. lies: „Quiddität“ anstatt: „Quiddiät.“
„ 26 Anm., Zeile 20 v. o. lies: „אליר“ anstatt: „ליר.“
„ 27 Zeile 3 von unten lies: „Herausgabe“ anstatt: „Heransgabe.“
„ 29 Anm. 1, Zeile 8 v. o. lies: „ἔχει“ anstatt: „ἔχει.“
„ 35 Zeile 4 v. o. lies: „vermischt“ anstatt: „vormischt.“
„ 36 Anm. 2, Zeile 2 lies: „1874“ anstatt: „1894.“
„ 36 Anm. 1, Zeile 6 lies: „עמדה“ anstatt: „עמדה.“
„ 36 Anm. 2, Zeile 11 von unten lies: „למרוח“ anstatt: „למרוח.“
-

Vita.

Ego, Ludovicus Hannes, fidei veteri addictus, die quinto decimo mensis Septembris anni millesimi octingentesimi sexagesimi octavi Fraustadt-i, provinciae Posn. urbe, natus sum. Postquam in schola publica primis elementis litterarum imbutus sum, anno LXXX h. s. Gymnasium regium Dresdense adire coepi. Quam scholam anno LXXXVII testimonio maturitatis accepto reliqui atque Vratislaviam profectus sum, ubi in universitate Viadrina praecipue linguam hebraicam philosophiamque tractabam. Praeterea Seminarium sacerdotum Judaicorum Fränkelianam adibam. Duobus annis post Berolinum profectus in universitate Friederico-Guilelma eadem tractare perrexi. Quam universitatem etiam nunc adeo. Praeterea discipulorum seminarii scientiae Judaismi numero adscriptus sum.

Thesen.

I.

Die vorstehende Abhandlung ist die ursprüngliche d' Averroës und kein von Narboni gemachtes Excerpt.

II.

Joseph ben Schem-Tob hat den Commentar des Narbon gekannt und benutzt, auch wenn er ihn nirgends citiert.

III.

Die Lesarten des Q^erē in der Bibel sind keine ursprünglich vorgefundenen Varianten, sondern Conjectur der Masoreten.

IV.

Die arabische Sprache hat nicht in allen Fällen die ursprünglichsten Formen des Semitischen bewahrt.

V.

Die Kenntnis der Entwicklung der aristotelischen Philosophie bei den Arabern beruht zum grossen Teile auf den hebräischen Übersetzungen. Die letzteren sind eine allgemeine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gleichfalls als Quellen zu berücksichtigen.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100