Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 45 (1989)
Heft: 2-3

Artikel: Die intellectus agens-Lehre Philipps des Kanzlers (†1236)
Autor: Wicki, Niklaus
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878232

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die *intellectus agens*-Lehre Philipps des Kanzlers (†1236)

Bekanntlich hat Thomas von Aquin in der Erkenntnislehre von Anfang an die vor ihm vorherrschende augustinische Illuminationstheorie durch die aristotelische Abstraktionslehre ersetzt.[1] Für den Aquinaten kommt die geistige Erkenntnis des Menschen nicht durch von aussen stammende Einstrahlung geistiger Formen in den menschlichen Intellekt zustande, sondern durch Abstraktion unstofflicher Erkenntnisbilder durch den tätigen Verstand aus den *phantasmata*. Die diesbezügliche Textgrundlage der aristotelischen Noetik bilden die knappen, dunklen und durch die verwendeten Vergleiche und Epitheta eher verschleierten als aufgehellten Aussagen des Stagiriten über das aktive und passive Erkenntnisprinzip in seiner Schrift Περὶ ψυχῆς III; 403 a 10–25.

I. Zweifaches Verständnis des *intellectus agens*

Kaum eine andere Lehre des Aristoteles ist so verschieden interpretiert worden wie die vom möglichen und tätigen Intellekt. Das lateinische Mittelalter hat davon spät und zuerst nur indirekt durch die neuplatonisch-arabische Philosophie Kenntnis erhalten. Zwei von ihr überlieferte Interpretationen der *intellectus agens*-Lehre des Aristoteles haben die Scholastik nachhaltig beeinflusst. Anfänglich stand die Interpretation Avicennas im Vordergrund, der einen von der Seele getrennten *intellectus agens* annahm, den er im Intellekt sah, der aus der *intelligentia* der Mondsphäre hervorgeht.

Die in dieser Form mit dem christlichen Glauben unvereinbare Auslegung Avicennas hat Dominicus Gundissalinus, der Avicennas *Liber sextus naturalium* ins Lateinische übersetzte, zu verchristlichen begonnen. Gundissalinus' Schrift *De anima*, die weitgehend eine Kompilation aus Avicenna darstellt, beantwortet die Frage nach dem *intellectus agens* nicht offen, lässt aber im eigenständigen 10. Kapitel durchblicken, dass für einen Christen

[1] Vgl. J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn, 1921; M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster i. W. 1924; F. Van Steenberghen, La philosophie au XIIIe siècle, Louvain–Paris 1966, 314–346.

Gott der *intellectus agens* ist. Etienne Gilson[2] hat vor mehr als sechzig Jahren die Entwicklung der christlichen Umdeutung der Interpretation Avicennas, von ihm als «augustinisme avicennisant» bezeichnet, aufgezeigt und auch ihre neuplatonischen und arabischen Quellen aufgedeckt. Die These hat vorwiegend unter den Theologen Anhänger gewonnen, die Gott und die Engel als *intellectus agens* betrachteten oder, wie Robert Grosseteste, Roger Bacon, Adam von Marisco, Johannes Peckham, ausdrücklich Gott *intellectus agens* nannten.[3]

Von 1200 an begann der Text von Περὶ ψυχῆς des Aristoteles in der lateinischen Übersetzung des Jakobus von Venedig im Abendland bekannt und gelesen zu werden.[4] Die Pariser Aristotelesverbote von 1210 und 1215 richten sich bereits auch gegen die *libri naturales Aristotelis*, zu denen *De anima* gehört.[5] Man geht wohl kaum fehl in der Annahme, dass die Lektüre von *De anima* mit ein Grund war, dass nun die zweite Interpretation der *intellectus agens*-Lehre durch die arabische Philosophie, jene des Averroes, sich auszuwirken begann. Die Schwierigkeit des Textes machte Verstehenshilfen nötig, die man bei Avicenna mit seiner verstiegenen Auslegung nicht zu finden glaubte und darum beim Kommentator, Averroes, suchte. R. A. Gauthier[6] hat vor wenigen Jahren auf das Bestehen einer Welle des Averroeseinflusses vor 1225 aufmerksam gemacht. Es handelt sich um eine zum Avicennismus parallele Bewegung der Interpretation der aristotelischen *intellectus agens*-Lehre im Geiste des Averroes, von Gauthier «premier averroisme» genannt. Dieser «Averroismus» übernahm von Averroes die Hauptthese, dass der *intellectus agens* eine Fähigkeit der Seele ist. In der Seele sind also zwei Intellekte, der *intellectus possibilis* und der *intellectus agens*, die aber substantiell identisch sind, weil sie in derselben Seelensubstanz gründen. Dass die Lektüre des lateinischen Aristoteles das Aufkommen dieses Averroismus begünstigt haben dürfte, zeigt sich auch darin, dass seine Vertreter vorwiegend an der Artistenfakultät zu finden sind, wo Aristoteles gelesen und kommentiert wurde. Um etwa 1240 entstanden an der Pariser Artistenfakultät die ersten lateinischen Kommentare zu *De anima*.

[2] Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, 1926, Reprise, Paris 1981. Die Quellen dieses «augustinisme avicennisant» hat Gilson 1929 aufgewiesen in «Les sources gréco – arabes de l'augustinisme avicennisant,» Reprise, Paris 1981.

[3] Vgl. E. Gilson, a. a. O. 90.

[4] F. Van Steenberghen, La philosophie au XIIIe siècle, 83.

[5] Ebda. 89.

[6] Le *De anima et potenciis eius*, RsPhTh 66 (1982) 25; R. A. Gauthier, Notes sur les débuts (1225–1240) du premier «averroisme», 324 f.

Ihre Verfasser sind durchwegs Averroisten.[7] Sie verraten ein aussergewöhnliches Interesse an den Fragen über *intellectus agens* und *possibilis*. Der Magister, der in der Zeit von 1245–1250 die *Lectura in librum De anima*[8] verfasste, widmet ihnen fünf lange Quästionen. Der Autor des um 1260 enstandenen Kommentars des Cod. lat. 367 der Stiftsbibliothek von Admont[9] referiert kritisch zwölf Auslegungen des *intellectus agens*.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchungen ist, die *intellectus agens*-Lehre Philipps des Kanzlers darzustellen und ihren Platz in der zeitgenössischen Auseinandersetzung um dieses zentrale Kapitel der damaligen Aristotelesinterpretation zu bestimmen. Der nun kritisch edierte Text seiner *Summa de bono*[10] macht ein einigermassen abschliessendes Urteil hinsichtlich beider Teilziele möglich. In der Summe Philipps findet sich allerdings keine systematische Abhandlung über den *intellectus agens*. Die Erkenntnis des Menschen ist im Gegensatz zu jener der Engel darin nie ein selbständiges Thema gewesen. Der Kanzler kommt auf das geistige Erkennen des Menschen im allgemeinen und den *intellectus agens* im besonderen nur indirekt im Zusammenhang mit sachlich verwandten Problemen zu sprechen. So macht er beim Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus den Potenzen und Akten des geistigen Erkennens kurze aber wesentliche Aussagen über *intellectus possibilis* und *intellectus agens*. In der Engellehre vergleicht er die Erkenntnis der Engel und der Menschen, wodurch einiges Licht auch auf die Erkenntnis des Menschen fällt. Gelegentliche Äusserungen, besonders im Traktat *De fide* bilden willkommene Ergänzungen zu den beiden Haupttexten.

II. *Intellectus agens* und *possibilis* – Fähigkeiten der Seele

Nach dem Kanzler[11] sind für das *intelligere*, das geistige Erkennen, *intellectus possibilis, intellectus agens* und *intellectus formalis* erforderlich. Der

[7] Averroisten in dem Sinne, dass sie den *intellectus agens* in die Seele verlegen.

[8] Anonymi, *Magistri artium* (c. 1245–1250) *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata ed.* Renatus A. Gauthier, O. P., Grottaferrata (Romae) 1985.

[9] J. Vennebusch, Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts, *Quaestiones in tres libros De anima*, Paderborn 1961.

[10] *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono ad fidem codicum primum edita studio et cura* N. Wicki, 136* et 1209 pp., *Corpus Philosophorum Medii Aevi: Opera philosophica mediae aetatis selecta*, II, Bern 1985. Diese Ausgabe wird im folgenden mit Angabe von Seiten- und Zeilenzahlen zitiert.

[11] *Summa de bono*, 270, 199–216. Vgl. auch 85, 81–86.

Kanzler spricht von ihnen als drei, bzw. zwei Differenzen des Intellekts, wodurch er zum Ausdruck bringen will, dass sie in verschiedener Weise Intellekt sind. Der *intellectus formalis* ist von den beiden ersten wesentlich verschieden. *Intellectus possibilis* und *agens* sind beide Vermögen der Seele, der Seele inhärierend und nicht eine von ihr getrennte Substanz.[12] Sie sind zwei Differenzen der einen *potentia animae* «Intellekt».[13] Derselbe Intellekt ist unter verschiedener Rücksicht sowohl mögliches, aufnehmendes Prinzip (*quo est omnia fieri*), und dann ist er *intellectus possibilis*, wie auch aktuelles, tätiges Prinzip (*quo est omnia facere*), und dann ist er *intellectus agens*.

Die Materie ist aufnehmendes Prinzip, die Form tätiges. Deshalb schliesst der Kanzler aus dem Vorhandensein von *intellectus possibilis* und *intellectus agens* auf die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Diese hylomorphe Zusammensetzung der menschlichen Seele begründet aber nach ihm nicht die Differenzierung in möglichen und tätigen Intellekt. Wenn dem so wäre, müsste sie auch im Engel gegeben sein. Auch der Engel ist aus geistiger Materie und Form zusammengesetzt, wie Philipps scharfsinnige Analysen der geschaffenen Geistnatur zu Beginn des Engeltraktats zeigen.[14] Der Grund der Differenzierung in *intellectus possibilis* und *agens* und der daraus resultierenden abstraktiven Erkenntnis des Menschen liegt in der Leibgebundenheit der vernünftigen Menschenseele.[15]

III. Der *intellectus formalis*

Als 3. Erfordernis zum *intelligere* nennt der Kanzler den *intellectus formalis*.[16] Die *Summa de bono* gehört zu den ersten Zeugen des recht sonderbaren scholastischen Lehrstücks vom *intellectus formalis*.[17] Im Grund geht es dabei um nichts anderes als um die Bezeichnung der *species intelligibilis* als Intellekt. Das Theorem hat wenig zur Erklärung des geistigen Erkennens beigetragen. Dem Kanzler leistet es gute Dienste. Er hat den Einwand zu widerlegen, dass die vergängliche *species abstracta et impressa* auch die Vergänglichkeit des Intellekts, der sich im Erkennen mit dieser species verbindet, nach

[12] Ebd. 269, 192f: *abstrahitur... per aliquod existens in anima*. Vgl. ferner 157, 43f.
[13] Ebd. 157, 40–44.
[14] Ebd. 68, 100ff.
[15] Ebd. 157, 53–57.
[16] Ebd. S. 270, 199–205. 216–219.
[17] Vgl. R. A. Gauthier, Le *«De anima et de potenciis eius»* (A. 6), 13 und n. 11.

sich zieht.[18] In seiner Antwort grenzt der Kanzler[19] die Bereiche des Unvergänglichen und Vergänglichen bei den verschiedenen Faktoren des Erkennens ab und weist den *intellectus agens* und *possibilis* als unvergänglich auf, den *intellectus formalis* dagegen als vergänglich. Für Philipp ist der *intellectus formalis*, und nicht der *intellectus materialis*, der *intellectus corruptibilis* des Aristoteles. Der *intellectus formalis* aber ist nichts anderes als die *species intelligibilis*. Philipp nennt ihn zwar nicht mit diesem Namen, aber die Identität der im Einwand genannten *species* mit dem in der Antwort beschriebenen Intellekt ist eindeutig. Der menschliche Intellekt erkennt die Dinge nicht in sich, sondern in den die Dinge vertretenden Erkenntnisbildern. Der *intellectus agens* abstrahiert diese von den *phantasmata* und vereint sie mit dem *intellectus possibilis*. Während der *intellectus possibilis* aufnehmender Intellekt ist, ist der *intellectus formalis* der Intellekt, der aufgenommen wird. Er ist ein erworbener und je nach den Erkenntnisgegenständen verschiedener Intellekt.[20] Der Kanzler[21] stuft ihn auch seinsmässig tiefer ein als die beiden anderen: er ist ein *accidens*. Und weil er erworbener Intellekt und *accidens* ist, ist er vergänglich, zerstörbar, und zwar von Seite des Körpers durch Krankheit und Vergesslichkeit, von Seite der Seele, insofern diese akzidentell veränderlich ist.

IV. Wesen und Reichweite der Abstraktion durch den *intellectus agens*

Der anonyme Verfasser von *De anima et potenciis eius* hat kurz vor 1225 zwei Tätigkeiten des *intellectus agens* unterschieden: das *abstrahere* der *species* von den *phantasmata* und das *ordinare* der abstrahierten *species* im *intellectus possibilis*.[22] Philipp der Kanzler sieht beide Akte, die Abstraktion der Erkenntnisformen von den sinnlichen Erkenntnisbildern und die Vereinigung derselben mit dem *intellectus possibilis*, eher als zwei Momente einer Tätigkeit.[23] Er unterscheidet sie klar, spricht aber nirgends von zwei Tätigkeiten des *intellectus agens*.

[18] *Summa de bono*, 270, 197–199.
[19] Ebd. 270, 199ff.
[20] Ebd. 270, 201–205.
[21] Ebd. 270, 216–219.
[22] R. A. Gauthier (A. 6) 51, 450f.
[23] *Summa de bono*, 270, 200f.: ... *abstrahit*... *et abstrahendo unit.*

Die Abstraktion knüpft an die Phantasiebilder, das Endergebnis der Sinneserkenntnis, an. Philipp hat sehr deutlich die Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der Sinneswahrnehmung herausgestellt. Er hat einmal vom Werden der *species abstracta* von Anfang an gesprochen und dabei den Anteil der Sinne und des Verstandes an diesem Werdegang im Auge gehabt. Dem Engel als reinem Geist fehlen die vom Intellekt verschiedenen Fähigkeiten im Prozess der Bildung der *species abstracta*, und darum kann er nicht durch solche erkennen, sondern nur durch von Anfang an mitgegebene, angeborene *species* (*Species datae, innatae*).[24]

Zeitgenossen Philipps haben den Vorgang der Abstraktion mit dem Bild des Lichtes näher erklärt und von Erleuchtung gesprochen.[25] Der Kanzler schweigt sich über das Wesen der Abstraktion vollständig aus. Vielleicht hat er an einer Stelle, wo er von der Notwendigkeit der Abstraktion der Materie bei den Himmelskörpern spricht, die Abstraktion als Vergeistigung verstanden.[26]

Die Schwierigkeiten der Interpretation der Abstraktionslehre Philipps des Kanzlers beginnen bei der Frage nach der Reichweite der Abstraktion. Ist nach dem Kanzler die Abstraktion auf die Erkenntnis der Körperdinge beschränkt oder ist sie auch für die Erkenntnis der geistigen Wesen notwendig und, wenn ja, welche Rolle spielt sie dabei? Die *opinio communis* der Autoren um 1220–1240 scheint zu lehren, dass Abstraktion nur im Bereich der Erkenntnis der materiellen Dinge nötig ist. Die Hauptstütze dieser These bildet die damals gelehrte Dreistufung der Erkenntnisobjekte vom Standpunkt der erkennenden Seele aus. Seinsmässig unter ihr liegen die Körperdinge (die *inferiora cognoscibilia*), auf gleicher Ebene mit ihr die Seele und das sich in ihr Befindliche, über ihr die geschaffenen Geistwesen und Gott (die *superiora*). Während die Körperdinge durch Abstraktion erkannt werden, wird die Erkenntnis der immateriellen Dinge mit einer auf anderem Wege gewonnenen *species* oder überhaupt ohne *species* erklärt. Dabei spielen die unterschiedlichen geistigen Erkenntnisgegenstände eine

[24] Ebd. 81, 159–165. Vgl. auch 269, 192–194.

[25] Vgl. *De anima et potenciis eius* (A. 6) 51.

[26] *Summa de bono*, 269, 184.

[27] Vgl. *De anima et potenciis eius* (A. 6) 53f.; D. A. Callus, The Powers of the Soul, Rech. de théol. anc. et méd. 19 (1952) 157; Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum*, publié par Pierre Michaud-Quantin, Paris 1964, 83.

[28] Vgl. Jean de la Rochelle (A. 27) 83, 82f.; 90, 706–710.

gewisse Rolle. So gibt es nach *De anima et potenciis eius*[29] Erkenntnisformen, die von der Seele durch rechtes Tun oder höhere Erleuchtung gewonnen werden. *De potentiis animae et obiectis*[30] gibt als Grund an, warum diese Erkenntnisformen nicht abstrahiert werden müssen, dass die Einzeldinge dieser Universalien nicht sinnenhaft sind, sondern *secundum rem* in der Seele sind oder sein können. Johannes von Rupella[31] übernimmt diese Begründung. Bei der Erkenntnis der in der Seele befindlichen Dinge spielen diese die Rolle der *species*. Sache und Erkenntnisform sind dann nur gedanklich verschieden. Er weist auch darauf hin, dass alle geistigen Wesen ihrer Natur nach von der Materie frei sind und darum, im Unterschied zu den Körperdingen, der Abstraktion gar nicht bedürfen.

Wie Philipp der Kanzler in dieser Sache genau dachte, ist nicht leicht mit Sicherheit auszumachen. Das liegt in den Quellen begründet. Gerade weil der Kanzler in der *Summa de bono* nie direkt auf das Erkenntnisproblem zu sprechen kommt, bleiben die Texte schweigsam und unbestimmt. Für die Interpretation wirkt sich nachteilig aus, dass ein Leittext fehlt, der die Grundlage zur Beurteilung der anderen bilden könnte. Es folgt hier eine kritische Durchsicht der Texte, wobei der umfangreichste *in extenso* angeführt wird.[32]

Differentia autem inter modum intelligendi in homine et in angelo secundum naturam, non habito respectu ad bonitatem vel malitiam, ita est perpendenda. In homine est intellectus possibilis et agens. Intellectus autem agens secundum conversionem ad inferiora cognoscibilia est abstrahens species a phantasmatibus; intellectus vero possibilis est recipiens eas abstractas. Sed neutra harum operationum est in intellectu angelico, quia non cognoscit res per abstractionem formarum ab ipsis. Ecce in quo differunt.

Item est alia operatio intellectus agentis secundum quam intelligit res omnes vel aliquas per quasdam formas innatas que non sunt forme singularium rerum secundum quod sunt singule, prout dicit Boethius: «Qui summam retinet, singula perdit». Quantum ad hanc operationem convenit intellectus angelicus cum humano, quia habet formas consimiles quantum ad quid; habet enim intellectus angelicus summam intelligibilium et non perdit cognitionem singulorum; in summa enim cognoscit singula, et in hoc differt humanus ab ipso.

Item, intellectus humanus receptibilis est illuminationis ad verum a summa veritate et hoc convenientiam habet cum intellectu angelico. Sed est duplex illuminatio, una que est cum cognitione in speculo creaturarum, et hec est possibilis intellectus differentis ab agente, altera que est visio in

[29] Ed. Gauthier (A. 6) 53, 484ff.
[30] Ed. Callus (A. 27) 157, 22–25.
[31] Ed. Michaud – Quantin (A. 27) 83, 485ff.
[32] *Summa de bono*, 85, 80–86, 106.

specie alicuius/lucis spiritualis, sicut homines in raptu cognoscunt. Prima cognitio est in qua differt intelligentia humana ab intelligentia angelica. Unde non est in angelis fides proprie, Reliqua vero est in qua conveniunt, que est visio in specie alicuius lucis spiritualis. Causa autem est quare aliquo modo est possibilis in intellectu medio et ultimo, non autem in primo, quia intellectus medius et ultimus habent relationem ad esse et ad non esse, ad esse ut a quo fluxerunt et ad non esse ut post quod fluxerunt; fluxit enim uterque de non esse ad esse ab ente primo. (Summa de bono, *85, 77–86, 106).*

Der Text ist 1975 von R. A. Gauthier[33] in der Einleitung zu seiner Edition der «*Lectura in Ethicam novam*» erstmals interpretiert worden. Gauthier interpretiert den Text unter einem formalen Gesichtspunkt, der von dem des Verfassers recht verschieden ist. Dem Kanzler geht es um den Unterschied zwischen der Erkenntnisweise des Engels und des Menschen. In den drei Abschnitten des Textes listet er drei Differenzen und zwei teilweise Übereinstummungen auf. Gauthier dagegen sieht im Text des Kanzlers eine mehr oder weniger vollständige Beschreibung der Tätigkeiten des *intellectus agens* und *possibilis* auf den zwei Ebenen des intellektuellen Erkennens, der niedrigeren der Körperdinge und der höheren der geistigen Realitäten. Dabei setzt Gauthier voraus, dass die Abschnitte 2 und 3, die von der Erkenntnis der immateriellen Dinge handeln, dieselbe Erkenntnis zum Gegenstand haben.

Nach der aristotelisch klingenden Aussage im ersten Abschnitt über den tätigen und möglichen Verstand, die bereits ausgewertet worden ist,[34] überrascht der Kanzler in Abschnitt 2 mit der Behauptung einer Erkenntnis des *intellectus agens* durch angeborene Formen. Der *intellectus agens* abstrahiert nicht nur Erkenntnisformen aus den *phantasmata*, er findet solche auch in sich vor. Er erkennt alle oder einzelne Dinge durch angeborene Formen. Diese Formen sind nicht Formen von Einzeldingen, insofern sie einzelne sind. Entsprechend erkennt der *intellectus agens* durch sie zwar alle Dinge, hat aber von ihnen keine Einzelerkenntnis. Der Kanzler charakterisiert diese Erkenntnis mit einem Wort des Boethius. Der Mensch ist «*qui summam retinet, singula perdit*».[35] Hinsichtlich dieser Erkenntnis stimmt der Engel mit dem Menschen überein, weil er zum Teil ähnliche Erkenntnisfor-

[33] Le cours sur l'*Ethica nova* d'un Maître des arts de Paris (1235–1240), Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 42 (1976) 85 f. S. 83–92 zeichnet Gauthier kurz die Entwicklung der Lehre von der Erkenntnis des *intellectus agens* durch angeborene Formen bis zu Siger von Brabant.

[34] Vgl. oben S. 3 f. und A. 11.

[35] *De consolatione Philosophiae*, V, metr. 3, ed. J. Tester, London 1973, 402 v. 24.

men hat. Der Engel verliert dabei die Erkenntnis der Einzelnen aber nicht. Die auf die Erkenntnis der Engel angewandte Sentenz des Boethius lautet dann: «*in summa cognoscit singula*».

Die hier zum Vergleich herangezogene Erkenntnis des Engels ist ohne Zweifel die in sich selbst oder *in propria natura*, denn der Vergleich dieser Erkenntnis mit der des Menschen hat der Kanzler in Aussicht gestellt.[36] Er handelt von ihr auch so ausführlich, dass seine Ausführungen geradezu als Kommentar zu unserer Stelle angesehen werden können. Gegenstand dieser Erkenntnis sind alle Dinge (*cognitio de omnibus*).[37] Ihre Eigenart ist im Erkenntnismittel begründet. Die *species intelligibilis* ist nämlich ein Abbild (*similitudo*) der Ursache aller Dinge.[38] Gott ist in gleicher Weise Idee des Einen und der Vielen. Wenn darum Gott sich selbst erkennt, erkennt er alle Dinge sowohl als ununterschiedene, insofern sie in ihm eins und in sich der Ursache nach ununterschieden sind, als dennoch auch in ihrer eigenen Unterscheidung. Und weil die *species* des Engels Abbild dieser göttlichen Idee ist, erkennt auch der Engel die Dinge als ununterschiedene und als unterschiedene, einzelne.[39] Die Erkenntnis des Engels: in *summa cognoscit singula* ist also im Lichte dieser Erklärung des Kanzlers zu sehen.

Sicheres und einsichtiges Ergebnis des Vergleichs ist, dass Philipp mit Boethius dem Menschen eine Erkenntnis geistiger Realitäten durch dem *intellectus agens* angeborene Formen zuschreibt. Diese Erkenntnis umfasst alle geistigen Realitäten; er hat von ihnen aber keine Einzelerkenntnis.

Im 3. Abschnitt vergleicht der Kanzler die Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung bei Engel und Mensch. Ihr Empfänger menschlicherseits ist der *intellectus possibilis*. In diesem Sinne ist von einer Tätigkeit des möglichen Intellekts die Rede. Es handelt sich aber nicht um die der Tätigkeit des *intellectus agens* entsprechende *operatio* des *intellectus possibilis*. Wenn dem so wäre, müsste von der Einwirkung des fähigen Intellekts durch die in ihm befindlichen Formen auf den möglichen Intellekt die Rede sein. Im Text geht es aber um eine neue Einstrahlung von Gott her, die die Erkenntnis des möglichen Intellekts bewirkt. Zudem handelt es sich nicht um eine Erleuchtung zur natürlichen Erkenntnis, sondern zur gnadenhaften Erkenntnis des

[36] *Summa de bono*, 75, 8f.

[37] Ebd. 77, 67.

[38] Ebd. 84, 70.

[39] Ebd. 84, 52–58. Philipp bemerkt dazu, dass nicht alle seine Auffassung teilten. Nach diesen würden die Engel in sich selber die Dinge nur als ununterschiedene erkennen. Die Folge sei, das der Engel in sich keine Einzelerkenntnis habe. Vgl. Ebd. 84, 58–62.

Glaubens und der mystischen Schau.[40] Die erwähnten Beispiele von Verschiedenheit (*fides*) und Übereinstimmung (*raptus, visio in specie alicuius spiritualis*) machen das eindeutig. So kann dem 3. Abschnitt wohl eine Auskunft über einen Akt des möglichen Intellekts entnommen werden, nicht aber über seinen Akt in der natürlichen geistigen Erkenntnis.

Ein weiterer für unser Problem wichtiger Text[41] handelt von der verschiedenen Weise, wie die einfachen Wesenheiten und die zusammengesetzten Körperdinge erkannt werden. Die letzteren werden *mediante phantasmate*, d.h. mittels einer von den Phantasiebildern abstrahierten *species* erkannt. Dabei unterscheidet der Kanzler eine verschiedene Abstraktion, je nachdem es sich um eine wesentliche oder nur akzidentelle Zusammensetzung der Körper handelt. Die einfachen Wesenheiten werden ohne *species abstracta* durch von ihnen ausgehende «Erscheinungen» (*apparationes*) erkannt. Der Text ist interessant, weil er nicht sagt, was hätte erwartet werden können, dass nämlich die *simplices essentiae* durch sich selbst erkannt würden. Der Kanzler kennt diese Erkenntnisweise auch. In der Frage der Gewissheit des Glaubens unterscheidet er Dinge, die durch ein Abbild (*imago*) und Dinge, die durch sich selbst erkannt werden. Zu letzteren gehören beispielsweise die Tugenden und die Akte der Seele. Die Erkenntnis der durch sich erkannten Dinge ist gewisser als die der durch *species* erkannten. Noch interessanter ist das, was der Text sagt: die einfachen Wesenheiten werden erkannt, indem ihre Wirkungen oder Äusserungen, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, vom *intellectus agens* aufgegriffen, bedacht und beurteilt werden.[42] Wir haben hier das erste bekannte

[40] Auch andere Autoren sehen diese höhere Erleuchtung als gnadenhaft an. Vgl. *De anima et potenciis eius, ed.* Gauthier (A. 6) 54, 486: *... que adquirit per superiorem illuminationem, ut quedam que intelliguntur de deo et divino modo.*

[41] *Summa de bono*, 271, 238–243: *Aliter enim intelliguntur simplices essentie, quia sine phantasmate vel per apparitiones ab illis fluentes, ut per cogitationem procedentem ab hiis que sentiuntur, sicut per motum primi mobilis pervenimus ad cognoscendum substantiam moventem. Item aliter res composite, quia mediante phantasmate, sed differenter, quia aliter cognoscitur compositum essentiale, aliter accidentale.* R. A. Gauthier (A. 6) 81 n. 11 meint, dass Keeler zu Unrecht *vel* statt *ut* lese, wie die *Summa Duacensis, ed.* Glorieux, 45 hat. Ich sah mich bei der Erstellung des kritischen Textes vor dieselbe Schwierigkeit gestellt, bin aber dem einstimmigen Zeugnis der Handschriften gefolgt und glaube, mit der *lectio difficilior* des *vel* die richtige Entscheidung getroffen zu haben.

[42] Fast alle Handschriften der *Summa* lesen *cogitatio*, die *Summa Duacensis* dagegen hat *cognitio*. *Cogitatio* ist eine Tätigkeit des *intellectus agens* und entspricht der *consideratio* anderer Autoren. Vgl. z.B. Johannes von Rupella, *Tractatus* (A. 27) 85, 464f. 491f. 84, 500f. Solche *«apparitiones»* kann nach dem Kanzler nur eine von der Materie getrennte Substanz aufnehmen: *Summa de bono*, 271, 250.

Zeugnis dafür, dass auch die Erkenntnis der geistigen Realität mit Hilfe der Sinneserkenntnis zustande kommt.

In einem anderen Text[43] ist die Erkenntnis des Intellekts Thema. Dieser wird als immaterielle Einzelsubstanz erkannt. Was intellektuell erkannt wird, ist entweder ein von der Materie abstrahiertes Allgemeines oder eine geistige Einzelsubstanz.

Alle bisher erwähnten Texte lauten dahin, dass zur Erkenntnis der Körperdinge eine von den Phantasmen abstrahierte Erkenntnisform und damit Abstraktion durch den *intellectus agens* gefordert ist. Mit einer Ausnahme sprechen dieselben Texte hinsichtlich der immateriellen Dinge von Erkenntnis durch sie selber oder durch eine mit ihnen identische *species*. Die eine Ausnahme macht der Text mit dem Vergleich der Erkenntnis der Engel und Menschen, der angeborene Erkenntnisformen annimmt.

Philipp der Kanzler hat in seiner *Summa de bono* auch einige allgemeine Sätze formuliert, die als Leitlinien seiner Erkenntnislehre gelten können und geeignet sind, seine Auffassung bestimmen zu helfen. Nach dem Kanzler ist allen Wahrnehmungen (er denkt an die sinnlichen und geistigen) das *cognoscere per speciem* gemeinsam, weil die Dinge nicht in uns sind.[44] In uns sind nur die Abbilder der Dinge.[45] So wird alles erkannt durch eine, vom Erkennenden her gesehene, frühere oder spätere Erkenntnisform.[46]

Von Bedeutung für unsere Frage ist sodann die Lehre Philipps, wonach die Seele bei ihrer Erschaffung nicht vollkommen an Erkenntnis und Tugend ist, sondern vervollkommnungsfähig, im Gegensatz zum Engel, der der Erkenntnis nach durch die angeborenen Formen schon vollkommen ist und der Schöpfung nach ihm nichts verdankt.[47] Diese Äusserung bekommt besonderes Gewicht für die Beurteilung der Frage, ob der Kanzler dem Menschen wirklich angeborene Erkenntnisformen zugeschrieben habe. Nach dem Kanzler ist dem menschlichen Verstand einzig der *intellectus principiorum*,[48] die Erkenntnis der obersten Prinzipien, von Natur mitgegeben. Eine angeborene Idee Gottes, wie z.B. Johannes von Rupella[49] sie lehrt, kennt der Kanzler nicht. Mehrmals verweist er auf das Wort des Stagiriten, dass

[43] Ebd. 269, 185ff.
[44] Ebd. 270, 208ff.
[45] Ebd. 80, 155f.
[46] Ebd. 80, 130f.
[47] Ebd. 80, 147f.
[48] Ebd. 607, 8.
[49] *Tractatus* (A. 27) 83, 469ff.

der Verstand des Menschen sich zur Wesenheit Gottes verhalte wie das Auge des Nachtvogels zum Licht der Sonne. Gott ist auf natürlichem Wege nur durch Schlussfolgerungen erkennbar. Dabei beweisen gelegentliche Äusserungen, besonders im Traktat *De fide*, dass nach ihm der menschliche Intellekt von Natur aus grosse Fähigkeiten und Anlagen zur Erkenntnis besitzt.

Aus der Durchsicht der Texte ergibt sich, dass die Zuteilung angeborener Formen an den *intellectus agens* zur Erkenntnis der geistigen Realitäten völlig isoliert dasteht. Sie wird nicht nur durch keine einzige andere Äusserung bestätigt, sie lässt sich auch bei entgegenkommendster Interpretation mit keiner anderen in Übereinstimmung bringen. Der Kanzler hat wahrscheinlich auf diese neuplatonisch-boethianische Lehre gegriffen, weil sie ihm die Möglichkeit bot, beim Vergleich der Erkenntnis der Engel und Menschen für die eigentliche Erkenntnisweise des Engels, jene durch angeborene Formen, eine Entsprechung beim Menschen aufweisen zu können.[50] Einen wesentlichen Inhalt der *intellectus agens*–Lehre Philipps stellt die These von den angeborenen Formen nicht dar, sondern vielmehr einen Fremdkörper. Der Kanzler steht unter anderen Einflüssen, denen abschliessend noch kurz nachgegangen werden soll.

V. Philipp der Kanzler – ein Vertreter des ersten «Averroismus»?

Mit der Annahme eines *intellectus agens* und *possibilis* hat Philipp der Kanzler sich gegen die augustinische Illuminationstheorie und für die aristotelische Abstraktionslehre entschieden. Er hat aber auch in der damals intensiv geführten Auseinandersetzung um den *intellectus agens*, der den Hauptstreitpunkt der Aristotelesauslegung bildete, klar Stellung bezogen. Indem er nämlich den *intellectus agens* als Fähigkeit der Geistseele verstand, hat er jeden von der Seele getrennten *intellectus agens* abgelehnt. Er hat sich damit einmal von der Auffassung der neuplatonisch-arabischen Philosophie (Alfarabi, Avicenna) distanziert, die die Intelligenz der Mondsphäre als *intellectus agens* ansah. Mit seiner Option hat der Kanzler aber auch die christliche Umgestaltung der avicennistischen These verworfen, wonach Gott oder die Engel der *intellectus agens* seien. In der *Summa de bono* findet

[50] Der Kanzler hat selbstverständlich die neuplatonische Lehre vom Abstieg der Seele in die Materie nicht übernommen, die den Hintergrund der Boethiusstelle bildet. Er lehnt die Praeexistenz der Seele ab und lehrt ihre gleichzeitige Erschaffung und Einverleibung (*anime non simul create, sed creando infuse, Summa de bono*, 258, 2; *cotidie creantur* 296, 170.

sich von ihr noch keine Spur. Es ist aber denkbar, dass der Kanzler auf mündlichem Wege von der These Kenntnis hatte. Dagegen erwähnt Philipp[51] die Ansicht der arabischen Philosophen und führt sie als Einwand gegen seine These ins Feld, dass die geschaffenen Geister keine Macht hätten, auf die *species abstractae* der Menschen einzuwirken. Die Antwort des Kanzlers wirkt klärend hinsichtlich beider Formen eines *intellectus separatus*. Gott erleuchtet den Geist der Menschen durch sich selbst, und wenn er bisweilen dazu den Dienst der Engel in Anspruch nimmt, so gibt der Engel dem Menschen Verstehen nur so, wie man von dem, der die Fenster eines Hauses öffnet, sagt, er gebe dem Haus Licht. Aus der Antwort darf aber auch nicht ein Beweis für Gott als *intellectus agens* herausgelesen werden, denn es geht im Zusammenhang eindeutig um die gnadenhafte Erleuchtung des Menschen und nicht um eine Illumination zur natürlichen Erkenntnis.

Wie kam Philipp der Kanzler, der mit den beiden erwähnten Ansichten konfrontiert war, zur These, dass der *intellectus agens* eine Kraft der Seele sei? Der Versuch einer Antwort auf diese Frage hat von den dem Kanzler bekannten Quellenwerken auszugehen, in denen er die neue *intellectus agens*-Lehre finden konnte. Durch Zitate gesichert ist einzig, dass Philipp *De anima* des Aristoteles und den grossen *De anima*-Kommentar das Averroes gekannt hat. Er bringt ein kurzes Zitat aus dem Passus über den zweifachen Intellekt in *De anima* III, 430a 13–15 in der lateinischen Übersetzung des Jakobus von Venedig. Hat der Kanzler, auf sich allein gestellt, aus diesem Text einen in der Seele befindlichen *intellectus agens* herausgelesen? Einem Denker vom Rang des Kanzlers ist das zuzutrauen. Ein Textvergleich legt nahe, dass der Kanzler das tatsächlich getan hat. Die Stelle *De anima* III 430a 13–15 lautet in der von Philipp gebrauchten lateinischen Übersetzung:

> *... necesse est et in anima esse has differencias. Et huiusmodi quidem est intellectus in quo omnia fiunt, ille vero est quo omnia est facere.*[52]

Alle Elemente der Beschreibung von *intellectus possibilis* und *intellectus agens* durch den Kanzler in der *Summa de bono* finden sich bei Aristoteles: zwei Intellekte, beide in der Seele, zwei Differenzen im Verhältnis von Potenz und Akt. Ihre Namen freilich konnte der Kanzler dort nicht finden,

[51] *Summa de bono*, 437, 41–50.

[52] Text nach *Lectura in librum De anima, ed.* Gauthier (A. 8) 459.

weil Aristoteles sie gar nicht benannt, sondern nur umschrieben hat. Namen für die beiden Intellekte waren aber bekannt, und es spricht für ein sicheres kritisches Aristotelesverständnis des Kanzlers, dass er den *intellectus quo est omnia fieri intellectus «possibilis»* nannte. Im Grunde bedurfte es keiner besonderen Interpretationskünste, um das Entscheidende der neuen These zu erkennen, dass der *intellectus agens* in der Seele ist: *necesse est et in anima esse has differencias.*

Philipp der Kanzler hat neben *De anima* auch den Grossen Kommentar des Averroes zu *De Anima* gekannt. Nach R. A. Gauthier[53] steht der Kanzler aber in der *intellectus agens*-Lehre nicht unter seinem Einfluss. Gauthier sieht die Dinge allerdings nicht ganz richtig, wenn er sogar meint, Philipp hätte bewiesen, dass er gerade in der Intellekt-Lehre kein Interesse an Averroes habe, sonst hätte er nebem dem *intellectus possibilis* und *agens*, die unvergänglich sind, als vergänglichen Intellekt nicht den *intellectus formalis* heranziehen dürfen, sondern den *intellectus passivus* des Averroes, über den er wenig später ein Zitat bringe.[54] Dabei darf nicht übersehen werden, dass Averroes mit seinem passiven Intellekt dem Kanzler nichts hilft in der Lösung des Einwands, der Intellekt sei vergänglich, weil er sich in der Erkenntnis mit einer vergänglichen *species* verbinde, denn dieser passive Intellekt ist die *ratio*, m. a. W. die sinnliche Urteilskraft, *vis cogitativa*, die wohl leibgebunden und vergänglich (also ein vergänglicher «Intellekt»), aber am Erkenntnisprozess nicht beteiligt ist. Dagegen leistet der *intellectus formalis* dem Kanzler gute Dienste, insofern er als *species impressa* in der Erkenntnis eine Rolle spielt, aber keine Fähigkeit der Seele ist und darum, obwohl er vergänglich ist, die Vergänglichkeit der Seele nicht nach sich zieht. Indem Philipp in diesem Zusammenhang den passiven Intellekt des Averroes nicht zum Beweis gebraucht hat, hat er nicht mangelndes Interesse am Kommentar gezeigt, wohl aber, dass er ihn richtig verstanden hat. Wenn nicht von Averroes, so scheint der Kanzler, wieder nach Gauthier,[55] vom ersten Averroismus profitiert zu haben. Philipp hätte in *«De anima et de potenciis eius»* (vor 1225), der frühesten Quellenschrift dieser Richtung, die Lehre vom *intellectus agens* als Fähigkeit der Seele finden können, aber die

[53] Notes sur les débuts (A. 6) 349 f.
[54] *Summa de bono*, 272.
[55] A. 53, 349.

Summa de bono verrät mit keiner Formulierung eine Kenntnis der Schrift durch den Kanzler.[56]

So bleibt als plausibelste Erklärung, dass Philipp, der als unabhängiger Denker an der aktuellen Diskussion um den *intellectus agens* interessiert und über sie informiert war, auf Grund des lateinischen Textes von *De anima* die Erkenntnis gewonnen hat, der *intellectus agens* sei eine Kraft der Seele. Mit dieser Hauptthese stimmt der Kanzler vollständig, in anderen Punkten (Beschränkung der Abstraktion auf die Körperdinge, Erkenntnis der geistigen Realitäten durch diese selbst oder eine mit ihnen identische *species*) weitgehend mit dem ersten «Averroismus» überein. Auf Grund dieser Lehrübereinstimmungen kann auch Philipp der Kanzler, bei dem sich zwar ein Einfluss von Averroes her nicht zwingend nachweisen lässt, als Vertreter des ersten «Averroismus» bezeichnet werden, zumal R. A. Gauthier mit dieser Benennung in erster Linie eine an Averroes orientierte Aristotelesinterpretation charakterisieren wollte.

Niklaus Wicki, Luzern

[56] *De potentiis animae et obiectis* kommt als Quelle nicht in Frage, da der Traktat n. m. A. von der Summe Philipps abhängig ist. Auch Gauthier (A. 6, Le *De anima* 22) zweifelt an ihrer Priorität.