

Averroism between
the 15th and 17th century

Studia Classica et Mediaevalia

Band 28

**hrsg. von
Hans-Christian Günther**

**Accademia di studi italo-tedeschi, Merano
Akademie deutsch-italienischer Studien, Meran**

Averroism between the 15th and 17th century

edited by Jozef Matula

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2020
ISBN 978-3-95948-477-0



This book is a result of research funded by the Czech Science Foundation as GA ĀR 14-37038G “Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context”.

The printing in this publication is financially supported by HOUR, spol. s r.o., Žilina, Slovakia.

**Reviewers:
Georgios Steiris
Jan Herůfek**

Content

Content.....	5
Preface.....	7
Thomas Leinkauf: <i>Ficino und Averroes. Ein vorläufiger Kommentar zu Ficinos Auseinandersetzung mit Averroes im Buch XV der Theologia Platonica</i>	9
Ovanes Akopyan: <i>One More (Unsuccessful) Reconciliation: Giovanni Pico della Mirandola on Averroes and Islamic Philosophy</i>	80
Jozef Matula: <i>Echoes of Averroes in Renaissance Platonism: Cardinal Bessarion</i>	116
Anna-Katharina Strohschneider: <i>Metaphysics Last: Agostino Nifo on Averroes, Avicenna, and the Order of the Theoretical Sciences</i>	151
Leen Spruit: <i>Eclectic Universalist Noetics and its Critics</i>	188
Yehuda Halper: <i>Is Silence Praise to Thee? On the Remarkable Near-Absence of Hebrew Averroist Metaphysical Speculation about God in the 15th-16th Centuries</i> ..	225
Salvatore Carannante: <i>«The intelligence that illuminates all of us». The Presence of Averroes in Bruno's doctrine of Intellect</i>	245
Olivér István Tóth: <i>Spinoza's theory of Intellect – an Averroistic Theory?</i>	281
Index of Names.....	309

Preface

Averroes (Ibn Rushd, d. 1198) was a prolific Andalusian writer whose works covered a variety of subjects, including philosophy, medicine, legal theory, and linguistics. His works contributed significantly to the development of philosophical ideas among Islamic, Latin, Jewish, and Byzantine intellectual circles. In addition to being active among philosophers and scholars, Averroes had an attractive personality in popular culture ranging from Dante's *Divina Commedia* and Geoffrey Chaucer's *Tales of Canterbury* to Jorge Luis Borges' *La Busca de Averroes*. Exceptional minds of the time were not always in agreement with Averroes, but they consistently acknowledged the depth of his spirit and the thoroughness with which he commented on Aristotle. Therefore, the West has rightfully called him "the Commentator."

Modern scholarship has highlighted the importance of Averroes and Averroism within political, scientific, and theological fields as well as its influence in later centuries. Over the last decades, many scholars around the world have organized symposiums, workshops, and international conferences to discuss the legacy of the philosophical works of Averroes.¹ Most of the articles in this volume were presented at

¹ *Multiple Averroès. Actes Du Colloque International Organisé à l'occasion Du 850e Anniversaire de La Naissance d'Averroès, Paris 20 - 23 Septembre 1976*, ed. Jean Jolivet (Paris: Belles Lettres, 1978); *Averroismus: im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. Friedrich Niewöhner und Loris Sturlese (Zürich: Spur Verl, 1994); *Averroès et l'averroïsme (XIIe - XVè siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue ; actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999 dans le cadre du "Temps du Maroc"*, ed. André Bazzana, Nicole Bériou e Pierre Guichard, Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 16 (Lyon: Presses Univ. de Lyon, 2005); *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. Anna Akasoy and Guido Giglioni (Dordrecht-New York: Springer, 2013); *L'averroïsimo in Età Moderna: 1400-1700*, ed. Giovanni Licata (Macerata: Quodlibet, 2013).

the conference “*Averroism between the 15th and 17th century*,” which was held on November 9–10, 2016 by the Department of Philosophy, Faculty of Arts at Palacký University, Olomouc, the Czech Republic. This collection of papers assesses the impact of the reception of Averroist ideas on philosophy between the 15th and 17th century in the Latin West. The goal of the meeting was to explore the influence of Averroes, identify the difficulties in the interpretation of his works, and study his followers and critics in the Latin, Hebrew, and Byzantine traditions.

I would like to thank the Department of Philosophy at the Palacký University for hosting the conference and providing a friendly atmosphere for the participants of this event. I would also like to thank the Ministry of Education of the Czech Republic, which, through the project “*Between Renaissance and Baroque: Philosophy and Knowledge in the Czech Lands within the Wider European Context*” (the Czech Science Foundation, GA ČR 14-37038G), supported the conference and the publication of this volume. Finally, I would like to acknowledge all of the contributors for their papers as well as Hans-Christian Günther and Paul Richard Blum for their invaluable support during the editorial work.

Jozef Matula

*Ficino und Averroes. Ein vorläufiger Kommentar zu Ficinos Auseinandersetzung mit
Averroes im Buch XV der Theologia Platonica*

Thomas Leinkauf

(Westfälische Wilhelms-Universität Philosophisches Seminar, Münster)

I. Allgemeine Reflexionen

Eine Analyse des genauen Verhältnisses Marsilio Ficinos zum Denken des Averroes und seiner vier großen Thesen (ihm zumindest im Kontext des späteren Mittelalters zugeschriebenen Thesen) von der Einheit des Intellektes, der Ewigkeit der Welt, der Glückseligkeits-Erlangung im status iste und der doppelten Wahrheit, muß als ihren Ausgangspunkt die großangelegte Kritik des Cordubenser Philosophen im Buch XV des Hauptwerkes *Theologia Platonica sive de immortalitate animorum* nehmen, einer immerhin an die 100 Druckseiten umfassenden ausführlichen Auseinandersetzung mit Kernthemen des Averroes zu dessen Intellekt-Theorie. Raymond Marcel bezeichnet diese Auseinandersetzung als einen “véritable (sc. traité) de Unitate intellectus, dont les résonances thomistes sont indéniables, mais dont l’essentiel reste original.”¹ Weitaus schwieriger hingegen ist die Frage zu beantworten, welche Texte der Florentiner tatsächlich gekannt hatte oder kennen konnte. Daß Ficinos Denken selbst einige der bedeutenden Averroisten der Schule von Padua beeinflußt hat,

¹ Raymond Marcel, “Introduction,” in Marsile Ficin, *Théologie Platonicienne. De l’immortalité des âmes*, trad. Raymond Marcel, Tome I (Paris: Les Belles Lettres, 1964), 16.

insbesondere Agostino Nifo, ist seit den Forschungen von Edward P. Mahoney bekannt,² daß Ficino selbst wiederum durchaus in seinen Stellungnahmen vor allem durch Texte des Thomas von Aquin (vor allem die *Summa contra gentiles*, liber II; *De unitate intellectus*),³ in denen dieser sich mit Averroes auseinandersetzt, inspiriert gewesen ist, ist in letzter Zeit noch einmal mit Nachdruck von Brian Copenhaver hervorgehoben worden.⁴ Unklar ist jedoch, was Ficino selbst an unmittelbarer

² Edward P. Mahoney, "Marsilio Ficino's influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara," in Edward P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo* (Aldershot: Ashgate Variorum, 2000), Text II = "Marsilio Ficino's Influence on Nicoletto Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara," 509-531; Id., "Agostino Nifo and Neoplatonism," 205-231; Text VI = *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di Pietro Primi (Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1993), 205-231; Id., "Agostino Nifo's early Views on Immortality," Text VII, 451-460. Zu Ficino-Averroes siehe auch Michael B. J. Allen, "Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian mind, and the monster of Averroes," *Bruniana & Campanelliana* 16 (2010): 11-29.

³ Thomas hatte gegen Averroes die starke These in den Raum gestellt: „hic homo singularis intelligit“, Thomas von Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Vol. 43 (Romae: Editio Leonina, 1976), 302, 27 f; vgl. David Wirmer, "Einleitung," in Averroes, *Über den Intellekt*, hrsg., übers., eingel. und mit Anm. vers. von David Wirmer (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008), 17 f. Zu den ‚neueren‘ Averroisten hat Ficino möglicherweise auch den in Italien stark präsenten Johannes Jandunus gezählt (unterrichtete in Paris bis 1328), der insbesondere in Bologna (Taddeo di Parma, Biagio Pelacani) diskutiert worden ist. Eine genaue Bestimmung der ‚neueren‘ Averroisten im Florentiner Kontext ist schwierig. Copenhaver (siehe nächste Anm.) geht davon aus, daß weder *De unitate intellectus* noch der Kommentar zu *De anima* noch die *Quaestiones de anima* "could (...) give Ficino what he needed to construct his Averroes" (469), sondern daß es die großen Summen gewesen sind, insbesondere eben die *Summa contra gentiles* (470 f). Zu Ficino Benützung von *Summa contra Gentiles* siehe Ardis B. Collins, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 114-215.

⁴ Brian Copenhaver, "Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology," *Vivarium* 47 (2009): 444-479; Copenhaver analysiert vor allem das Kapitel 1 des Buches XV mit der Zusammenfassung der Hauptthesen des Averroes und der anonym bleibenden ‚Averroisten‘; er weist richtig darauf hin, daß der ganze folgende ‚kritische‘ Teil nur noch selten direkte Referenzen auf Averroes aufweist und meist nur unpräzise Affinitäten zu dessen Lehre (etwa c. 2, n.2; c. 8, n. 2, c. 12, n. 1; c. 13, n. 1 etc.) oder den ‚Averroisten‘ aufweist: "very few of the later references seem to cite the very words of the Commentator, and none leads to analyses which are both clearly attached to ‚Averroes‘ and as extensive as the expositions in the summary" (462). Siehe auch schon Edward P. Mahoney, "Aquinas's critique of Averroes's doctrine of the unity of the intellect," in *Thomas Aquinas and his Legacy*, ed. David M. Gallagher (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1994), 83-106. Der Bezug ist hauptsächlich die erste Summa des Thomas, die *Summa contra gentiles*, dort liber II, c. 59-60, 73, 76-78; Copenhaver

Textkenntnis besessen haben konnte, sehr wahrscheinlich ist eine Lektüre des Großen Kommentares zu *De anima*,⁵ ebenso eine Kenntnis des Metaphysik-Kommentares (auf den Ficino sich auch explizit bezieht) sowie desjenigen zu *De coelo* und der zentralen Abhandlung *De substantia orbis*.⁶ Auch war die *Destructio destructionis* (*Tabafut al-Tabafut*), die große Auseinandersetzung des Cordubensers mit den Thesen des Al-Ghazali, in der Averroes auch von der Seele und vom Intellekt handelt, schon seit längerer Zeit in lateinischer Version im Umlauf.⁷ Im umfangreichen Textcorpus Ficinos kommt Averroes durchaus häufiger vor, niemals jedoch widmet

konstatiert – mit Marcel (2, c.11: “ces quatre arguments sont empruntés à St Thomas, C. G. II, 59, 2-5”) und dann auch Allen – 471; “Chapter 59 (sc. of *Summa contra Gentiles*) is the source [!] of the four arguments that Ficino attributes explicitly to Averroes. (...) Although Ficino’s arguments modify the language, content and form of what he took from *Summa contra Gentiles* II, that work is plainly Ficino’s source: even the order of arguments is the same.”

⁵ Es scheint so, daß Ficino neben dem *De anima*-Kommentar (siehe auch XIV, c. 2; 2, 253 M; c. 3; 257 M) auch – zumindest indirekte (über Albertus Magnus, Thomas von Aquin) – Kenntnisse einiger anderer Texte des Averroes gehabt hatte, so etwa von *De substantia orbis*, vom *De coelo*-Kommentar (siehe *Theologia Platonica* I, c. 3; 1, 53 M; *Argumentum in Platoniam Theologiam* I-II, 267-268 Marcel) und vom Metaphysik-Kommentar (siehe *Theologia Platonica* I, c. 3; 1, 53 M; II, c. 9; 1, 102 M). Copenhaver, der 462 Anm. 54 davon ausgeht, “in any case, it (sc. the commentary) was certainly available to him, and he did actually read it” (ebenso 468), verweist ebendort auf die wichtigsten Bezugnahmen: *Theologia Platonica* XV, c. 7, n.1-2; 78-80 AH = *Commentarius magnus* I (Crawford, 85); c. 14, n. 3, 160-162 AH = *Commentarius magnus* III 5 (Wirmer, 194; Crawford, 399); c. 18, n. 7; 210 AH = *Commentarius magnus* III 4 (Crawford, 385-387).

⁶ Hierauf hatten wir in unserer Ausgabe des *Argumentum in Platoniam Theologiam* schon verwiesen, vgl. Marsilio Ficino, *Traktate zur Platonischen Philosophie*, übers. und eingel. von Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 46, Anm. 4: *De substantia orbis* 2, zu *Contemplationis primus gradus* (= *Opera*, fol. 707): “Considerabam nuper diligenter Aristotelis illud paradoxon, caelum materia caret. Rationem quoque Averrois meditabar qua paradoxon Aristotelicum comprobatur”, dort folgt dann 48 der Text, den ich unten Anm. 11 anführe.

⁷ Siehe Fernand Van Steenberghen, “Le problème de l’entrée d’Averroès en occident,” in *L’Averroïsme in Italia*, a cura di Cerulli (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979), 81-89; Alfred L. Ivry, “Averroes and the West: First encounter/nonencounter,” in *A Straight Path: Studies in Medieval and Philosophy and Cultures*, ed. Ruth Link-Salinger (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 142-158.

Ficino ihm hier eine ausführliche Kritik.⁸ Es sind seit der frühen Schrift *De voluptate* bis hin zu den späten Kommentaren zu Plotins Enneaden eher Signal-Zitationen, die deutlich machen sollen, daß der Autor natürlich die Position des Averroes zur Kenntnis genommen hat, den er in seiner frühen Zeit durchaus ganz affirmativ – und im Tenor der mittelalterlichen Tradition – als „Peripateticorum interpres acutissimus“ bezeichnet hatte (*De voluptate*, c. 8; *Opera*, fol. 998). Spätestens seit der *Theologia Platonica* hatte sich Ficino aber eine fundierte Meinung gebildet, die die Position des Averroes, zusammen mit derjenigen des Alexander, nicht nur zu den beiden großen Deutungsströmungen des aristotelischen Denkens seiner Zeit zählt, sondern eben auch als eine nicht zu akzeptierende, aberrante, ja ‚häretische‘ philosophische Position.⁹ Die meisten Zitationen rekurrieren auf die Intellekt-Theorie,¹⁰ viele auf seine Himmelslehre mit der starken These, daß der Himmel, die Sonne und die Gestirne „ohne Materie“ zu denken seien, aber nicht ohne Quantität und

⁸ Die Stellen hatte verdienstvoller Weise schon Paul Oskar Kristeller in seinem bedeutenden Ficino-Buch publiziert im ‚Index der in den Ficino-Schriften zitierten Autoren‘, siehe *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972), 401 (zuerst New York bei Columbia University Press 1943, dann 1953 in Florenz bei Sansoni). Kristeller selbst blendet in seiner Darstellung die Averroes-Thematik fast gänzlich aus.

⁹ Ficino, *Epistolarum liber VIII*, *Opera*, fol. 872 = *Prooemium in Commentaria in Plotini Enneades*, *Opera*, fol. 1537: „totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam & Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant: hi vero unicum esse comendunt“; *Opera*, fol. 930 (*Epistolarum liber XI*, an Giovanni Pico): Epikur und Averroes werden explizit als „haeretici“ bezeichnet. Dagegen setzt Ficino eben seine renovatio Platonis seit der *Theologia Platonica*. Zur Sache siehe jetzt auch Thomas Leinkauf, *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350-1600* (Hamburg: Meiner, 2017), II, 1226-1240.

¹⁰ Siehe Ficino, *Opera*, fol. 628 (*Epistolarum liber I*), fol. 803-804 (*Epistolarum liber V*), fol. 896 (*Epistolarum liber VIII*); *Theologia Platonica* XIV, c. 2, n. 7; 4, 234 AH, c. 3, n. 3; 242 AH; XVI, c. 1, n. 3; 5, 230 AH; 3, 106 M.; *Opera*, fol. 1550, 1552, 1569, 1731-1732 (Plotin-Kommentar, letzte Stelle mit Verweis auf *Theologia Platonica* XV) alles zur „unitas intellectus“.

Dimensionalität (Opera, fol. 707, 971, 1593, 1616, 1649),¹¹ einige auch zu seiner und der arabischen Medizin-Theorie (*Epidemiarum Antidotus*, c. 6; Opera, fol. 582, 586; *Oratio de laudibus medicinae*, Opera, fol. 759) und einige zur Konzeption der Seele und ihrer Vermögen (Opera, fol. 1006, 1008, 1044, 1550, 1759). Es ist auch interessant, daß Ficino immer wieder Affinitäten zum Ansatz des Plotin bei Averroes konstatiert, so zur ontologischen Bedeutung des Begriffs des Einen oder der Einheit,¹² zum Idee-Begriff¹³ oder zum Intellekt-Begriff, die aber dann dennoch differenziert gesehen werden und eben als Nähe im Unterschied festgehalten werden.

Man kann sagen, daß Ficino in den beiden kritischen Büchern XIV und XV seiner *Theologia Platonica* vor allem gegen seine eigenen philosophischen ‚Dämonen‘ der Jugendzeit kämpft, gegen die beiden wichtigsten Autoren, auf die er sich in seiner Frühschrift *De voluptate* zunächst durchgehend positiv bezogen hatte:¹⁴ gegen Lukrez-Epikur und gegen Averroes.¹⁵ Eine andere zentrale Motivation der

¹¹ Ficino, *Argumentum in Platoniam Theologiam (Epistolarum liber II), Contemplationis primus gradus*, Opera, fol. 707: “concludit Averroes coelum esse formam quandam per se sine materia existentem, quae quamvis subiecta materiae non indigeat, ipsa tamen subiecta est quantitati motuique secundum locum.”

¹² Ficino, *Commentaria in Plotinum VI 9, c. 1*, Opera, fol. 1798: “Et Avicenna Averroesque confitentur unitatem uniuscuiusque suam esse naturam,” das Sein einer Sache ist also wesentlich an ihr Ein-Eines/eine Einheit-sein gebunden.

¹³ Ficino, *Commentaria in Philebum Platonis c. 18: De ideis*, Opera, fol. 1223-1224 mit Bezug auf den Metaphysik-Kommentar zu Buch XI und XII: “ubi dicit (Averroes), quod Aristoteles dum Platonis ideas negat, ipse interim ponit ideas, dum in primo coeli motore rerum formam ponat.”

¹⁴ Ficino, *De voluptate*, c. 8; Opera, fol. 998: Averroes sei “Peripateticorum interpres acutissimus“; c. 13-15; fol. 1006-1008 die Diskussion der Beziehungen zwischen Sinnlichkeit und Objektwelt (sensus-res) bzw. zwischen Begehren und Betrachtung (voluptas-contemplatio). Hierbei wird eben auch die nicht-hedonistische, nicht-sinnenzentrierte Position des Cordubensers herausgestellt, etwa hinsichtlich des eindeutigen Vorranges der “contemplatio” vor allen Begehrens- und Willens-gesteuerten Prozessen in der Seele.

¹⁵ Die Kritik an Epikur-Lukrez im Buch XIV ist bei weitem nicht so ausführlich und umfangreich, wie diejenige an Averroes. Sie umfaßt nur das letzte, allerdings etwas größere Kapitel 10 dieses Buches, vgl.

„Abrechnung“ mit Letzterem ist dann sicherlich Ficinos Einschätzung der philosophischen Großwetterlage um 1450-1470 gewesen: die Dominanz des Aristotelismus und dessen prägnantes Auseinanderfallen in zwei Hauptdeutungslinien: die alexandrinische und die averroistische Auslegung vor allem von *De anima* III 4-6. Es ist nicht ohne substantiellen Grund, daß Ficino seine einmal gefundene Charakterisierung hierzu an zwei prägnanten Stellen seines Oeuvres identisch formuliert: “totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam & Averroicam.”¹⁶ Wer die Unsterblichkeit der Seele verteidigen wollte, der mußte zwangsläufig ein Theoriemodell bekämpfen, daß die individuelle Seele vollständig immanentisiert und ihren transzendenten ‚Teil‘ mit einer trans-individuellen Einheit unifiziert.

In der Analyse und Bewertung der hier einschlägigen Texte, also dem sogenannten *Großen Kommentar* des Averroes, der *Summa contra gentiles* des Thomas und der *Theologia Platonica* des Ficino, muß scharf unterschieden werden zwischen der Ontologie und der Epistemologie: es ist etwas anderes, ob es darum geht, welche Position eine forma substantialis im Sein einnimmt und welche epistemische Funktion ihr zukommt oder ob ihr überhaupt eine zukommt und nicht vielmehr dem mental-konzeptuellen Analogon der forma substantialis, der “species intelligibilis” oder

Theologia Platonica XIV, c. 10; 4, 300-328 AH; 2, 283-296 M. Zu Lukrez im 15. Jahrhundert siehe Valentina Proserpi, *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall’Umanesimo alla Controriforma* (Torino: N. Aragno, 2004); Ead., “Lucretius in the Italian Renaissance,” in *The Cambridge Companion to Lucretius*, ed. Stuart Gillespie and Philip Hardie (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 214-226; Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2010). Zu Ficino vgl. Tamara Albertini, “Intellect and Will in Marsilio Ficino,” in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. Michael J. B. Allen, Valery Rees and Martin Davies (Leiden: Brill, 2002), 203-226.

¹⁶ Siehe die Nachweise in Anm. 8.

“forma intentionalis.”¹⁷ Es ist ebenfalls eine andere Sache, ob – ontologisch – dem Intellekt oder der Seele Immaterialität zugesprochen wird oder ob über die epistemische Differenzen singulare-particulare-universale diskutiert wird – letztlich sind diese epistemischen Differenzen ontologisch fundiert, nicht immer jedoch wird darüber auch in diesem Sinne gesprochen.¹⁸

Averroes hatte in seinem *Großen Kommentar zu De anima* gegen die Positionen des Alexander und des Themistius folgende kardinale Unterscheidung eingeführt: “opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum trium sunt eterne, scilicet agens et recipiens; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo. Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone *quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*, et etiam ex hoc sumus opinati *quod species humana est eterna* (...), necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens et multa secundum intentionem receptam” (*Commentarius magnus* III 5; 212-214 Wirmer, 406-407 Crawford; m. H.). Die Frage

¹⁷ Averroes, *Commentarius magnus* III 5 (Crawford, 469) Copenhaver, “Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino’s Platonic Theology,” 476 f: in “the Long Commentary (...) substantial form is not up for debate“ und daher auch nicht der Kritik des Thomas in *Summa contra Gentiles* II c. 56-59; siehe auch die Hinweise 478. Ficinos Kritik an der vermeintlichen These des Averroes, daß der Intellekt nicht die ‚forma substantialis‘ einer Körpers sei, hat keinen Gegenpart im *Commentarius magnus*, ebensowenig wie in Thomas von Aquin.

¹⁸ Siehe Dag Nikolaus Hasse, “Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen,” in *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, hrsg. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer (Darmstadt: WBG, 2013), 37-400, hier 393: “Averroes’ Einheitsthese im Großen Kommentar ist doppelt motiviert, epistemologisch und ontologisch.”

nach der Einheit des materiellen Intellektes, der ja, wie Averroes selbst sagt, als solcher „von allen materiellen und intelligiblen Formen frei ist“ und „potentiell alle Intentionen der materiellen universalen Formen ist“ – denn er ist, bevor er erkennt, nichts von all dem, was er erkennt und erkennen kann (Aristoteles, *De anima* III 4, 429 a 24) – ist die große Provokation des averroistischen Denkansatzes. Mit der Einheit des intellectus agens, die in gewisser Weise auch Aristoteles behauptet (und die in der Intellekt-Theorie des Plotin differenziert dargelegt wird), konnte man eher leben als mit der Behauptung, daß die Selbstvollzugsform der menschlichen Intellekte in einem unzertrennbaren, einheitlichen Substrat sich vollziehe. Auch ist sein ontologischer Status problematisch, sofern er weder ein Seiendes (aliquid ens), noch eine materielle Form (aliqua formarum materialium), noch auch prima materia sein kann (*Commentarius magnus* III 5 (Wirmer, 220; Crawford, 409) – Averroes muß hierzu auf eine „vierte Seinsgattung“ zurückgreifen (quartum genus esse), deren intelligibles Sein analog zur Form-Materie-Komplexität des sensiblen Seins zu denken sei, d. h. man müsse „etwas, das der Form, und etwas, das der Materie gleicht“ im Intelligiblen ansetzen (Wirmer, 222; Crawford, 409). Alles, was nicht die höchste Form (der erste Intellekt) selbst ist, in welcher ‚essentia‘ und ‚quiditas‘ zusammenfallen, trägt irgendeine Differenz von ‚quiditas‘ (Wesen) und ‚essentia‘ (Sein) aus. Das Sein des materiellen Intellektes, das durch die Negation seines Etwas-Seins in Bezug auf die Intelligibilia nicht schlechthin negiert worden ist (ebd., 224; 410: non dicitur (sc. non esse) simpliciter, sed cum conditione), muß also eine bestimmte Qualität besitzen. Averroes erschließt diese aus dem Vergleich des Verhältnisses Licht-Diaphanes-Farben: „Wie nun das Licht die potentielle Farbe dazu bringt, aktuell zu sein, so daß sie das Durchsichtige bewegen kann, so macht der aktive Intellekt die potentiell intelligiblen

Intentionen aktuell, so daß der materielle Intellekt sie aufnimmt” (224; 411).¹⁹ Hierbei soll einerseits die Einheit der intelligiblen Sache bewahrt sein, andererseits aber auch die (faktisch nicht abzuweisende) Vielheit der individuellen Erkenntnisakte und –inhalte. Dies gelingt Averroes nur – und hier wird die Kritik des Ficino unter anderem ansetzen – indem er als vervielfältigendes Substrat die materiale Dimension der Vorstellungsbilder einsetzt, die ‚formae ymaginationis‘ oder ‚simulacra‘ (wie sie Ficino durchgehend nennt). Das eine Intelligibile (res intelligibilis) ist also *zugleich* Vieles “in subjecto secundum quod est vera‘ und Eines ‚in subjecto per quod est intellectus ens (et est materialis).”²⁰ Der intellectus agens oder ‚intellectus in se‘ bringt (i) die natürlichen Intelligiblen in uns hervor, d. h. diejenigen kategorialen und axiomatischen Formen und Propositionen, die Aristoteles in den *Analytica posteriora* als immer schon ‚vorliegend‘ und normativ herausstellt; Averroes nennt diese Sein der intelligibilia ein “natürliches” (naturaliter; 272; 496). Dann bringt (ii) der intellectus agens zusammen mit diesen “primae propositiones” in uns andere, ‚erworbene‘ (acquisita) Intelligiblen hervor, die Gegenstand des “intellectus

¹⁹ Averroes, *Commentarius magnus* III 5 (Wirmer, 224): “Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis” (Übersetzung Wirmer, 225).

²⁰ Averroes, *Commentarius magnus* III 5 (Wirmer, 226; Crawford, 412); vgl. *Commentarius magnus in Metaphysicam XII commentum* 49 zur Differenz von esse, quidditas, essentia. Zur Bedeutung der ‚formae ymaginales‘ siehe *Commentarius magnus* III 36 (Wirmer, 246; Crawford, 486): “(...) illud quod ante posuimus (also Meinung des Averroes), scilicet quod intellectus materialis non copulatur nobiscum per se et primo, sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus. Et cum ita sit, possibile est dicere quod modus secundum quem copulatur nobiscum intellectus materialis est alius a modo secundum quem copulatur ipse cum intellectu agenti.” Auch bei Ibn Bāǧǧa (Avempache) konnte Averroes dieses Abheben auf die multiplikatorische Funktion eines (quasi-)materialen Substrates finden, siehe ebd., III 5 (Wirmer, 256; Crawford, 491): “In <epistola autem> coniunxit huic quod intellectis rerum non contingit multitudo nisi per multiplicationem formarum spiritualium cum quibus sustinebuntur in unoquoque individuo, et per hoc fuerit intellectum equi apud me aliud quam intellectum eius apud te.” Die ‚formae spirituales‘ stehen strukturell an derselben Funktionsstelle wie die ‚ymaginalia‘ bei Averroes.

speculativus” sind. Die Seinsform dieser erworbenen Intelligibilien ist willentlich und nicht natürlich oder ex/per se: “et contingit quod iste modus intellectorum sit *voluntarie*, econtratio intellectis primis naturalibus” (272; 497; m. H.). Sofern für das Produkt von (ii), den intellectus speculativus, gilt, daß es aus zwei Faktoren zustande kommt, aus dem intellectus agens und dem intellectus in habitu und daß es, wie jedes aus zwei Faktoren Hervorgebrachte, eine Form- und eine Materie-Komponente besitzen muß, so können die axiomatischen Propositionen als ‚Materie‘ oder Instrument und der intellectus agens als ‚Form‘ oder Bewirkends verstanden werden. Wenn aber eines von beiden ewig und das andere nicht ewig ist, wie kann dann etwas entweder nur Ewiges oder nur Nicht-Ewiges hieraus entstehen (274; 497)? Averroes‘ Position ist es nun, daß der materielle Intellekt ewig ist und die theoretisch (speculative) erfaßten Intelligibilien vergänglich, daß der materielle Intellekt sowohl die materiellen Formen als auch die abstrakten Formen erkennt und daß er schließlich das „subjectum“ der theoretischen Intelligibilien und des aktiven Intellektes ist – er ist dabei dem Diaphanen vergleichbar, das sowohl Licht als auch Farbe aufnimmt, obgleich das Licht (intellectus agens) die Farbe (theoretische Intelligibilien) bewirkt (276; 499).

II. Kommentar

II, 1: mittlere Form

Im fünfzehnten Buch der *Theologia Platonica de immortalitate animorum* stehen wir eigentlich schon auf dem Gipfel dessen, was Ficino aus seiner spezifischen Sicht auf die Wirklichkeit und aus seinem System-Ansatz heraus zur Frage nach dem Status

und auch der Unsterblichkeit der Seele vorzubringen hatte. Die *pars construens* liegt sozusagen schon hinter dem Leser, sie umfaßt die Bücher I-XIII, und er wird dann auf eine andere Seite, eine veritable *pars destruens* in zwei aufeinanderfolgenden Büchern geführt, in denen der Florentiner ausführlich zunächst in Buch XIV die Position des Epikur und der Epikuräer und danach in Buch XV diejenige des Averroes und seiner Anhänger diskutiert. Die Kritik an Averroes ist dabei von Ficino geschickt eingeschlossen in eine Diskussion übergreifender "Fragen" (quaestiones) zum Status der Seele – hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Intellekt, zum Körper, zu den Sinnesorganen, etc. –, die das gesamte Werk abschließen. Das Buch XV ist ganz der Widerlegung des Averroes (und mit ihm auch des Alexander) gewidmet. Das erste Kapitel bietet nach kurzer einleitender Reflexion (c. 1, n. 1-2; 8-10 AH) eine knappe Darstellung der "opinio Averrois" anhand einer Art Punkte-Katalog (c. 1, n. 3-16; 12-24 AH). Die eigentliche kritische Diskussion beginnt also mit *Theologia Platonica XV*, c. 2, n.2; 5, 28 AH: nachdem zuvor die Positionen des Dikearch und der Epikureer hinlänglich (satis iam) zurückgewiesen worden sind, soll jetzt Averroes kritisiert werden (Averroem pro viribus reprobantes). Dies mit der Intention: "ex fundamentis quae alias iecimus, ostendemus probabile esse ut inter formas quae solum intellegunt, ac formas quae solum vivificando corpori astringuntur, fit (sit: Marcel) *forma media*, quae et corpus vivificet et intellegat, ut divini vultus imago non succumbat ubique materiae, sed vincat alicubi" (XV, c. 2, n. 2; 5, 28 AH). Es geht im Folgenden zunächst, mit Blick auf die klassischen neuralgischen Punkte der averroistischen Intellekttheorie, die hier im Vordergrund steht, durchgehend um die Problematik einer ‚mittleren Form‘ oder einer Seinsform ‚in horizonte‘ (an einer Stelle auch als "nodus mentium cum corporibus" bezeichnet, c. 2, n. 11 finis; 5, 40 AH; siehe n. 17 finis: medium, c.

10, n. 2; 110: natura media; c. 12, n. 1; 134: Seele als aktives Medium), die sowohl die ontologisch heterogenen Bereiche der Wirklichkeit als auch die psychologisch-epistemischen Gegensätze in sich vermittelt und zusammenbindet (connectit).²¹ Diese ‚mittlere‘ und vermittelnde Form ist der „unterste Intellekt“ oder Geist (mens infima), die in der – an Dionysius Areopagita und Avicenna angelehnten – Kette der Intellekte/Geister als Intellekt des Menschen angesetzt ist (c. 2, m 1; 5, 26 f AH). Die zentralen, aus der averroistischen Erbmasse überkommenen Problematiken der Einheit und der Abtrenntheit des Intellekts,²² der Verbindung des menschlich-individuellen Intellektes mit dem Einen Intellekt, der Unsterblichkeit der anima intellectiva, des Verhältnisses zur Materie, der Frage, ob der Intellekt die Lebengebende Form des Körpers sei, stellt Ficino also a limine in einen *übergreifenden* ontologischen und kosmologischen Kontext, dessen zentrale Signatur, neben der allgemeinen Vollkommenheit des ordo naturae oder ordo universi, die ‚continuatio

²¹ Ficino verwendet hier meist connectere oder coniungere bzw. deren passivischen Formen, siehe *Theologia Platonica* XV, c. 2, n. 1 medium; 5, 26 AH: formae mediae-coniungere; n. 5; 32: coniungi; 6; 34: coniungere; n. 7 finis; 36: coniungi; n. 11; 40: connecti. Sofern continere/contineri verwendet wird, so z. B. n. 10; 38; n. 12; 40, scheint, wie bei ambire, die Verknüpfungsfunktion dessen Implikat zu sein. Insgesamt gehören diese ontologisch-psychologischen Akte in ein festes Gefüge, das Ficino ordo naturae oder ordo rerum nennt und das eindeutig durch Plotin und den Neuplatonismus beeinflusst ist, vgl. hierzu *Theologia Platonica* I-II; das Ficino aber auch, vermittelt über eben diese Tradition (*Liber de causis* prop. 2 und prop. 9; Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus* VII 3, 872 B; siehe Plotin IV 6, 3, 5 ff, V 8, 4, 31 f), bei Thomas finden konnte, so *Summa contra Gentiles* II, c. 68; 288; c. 80/81, 388. Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie Des Marsilio Ficino* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972); Werner Beierwaltes, „Centrum totius vitae. Zur Bedeutung von Proklos‘ Theologia Platonis im Denken des Cusanus,“ in *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain 1998*, ed. Alain Ph. Segonds e Carlos Steel (Leuven-Paris: 2000), 629-651; Leinkauf 1992.

²² Siehe Averroes, *Commentarius magnus* III 5 (Wirmer, 200; Crawford, 401-402): „Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem.“

gradationis‘ oder die aktive Verknüpfung festgelegter ‚Seinsstufen‘ durch eine übergreifende Einheit ist (ebd., c. 2, n. 15; 5, 44 AH),²³ die letztlich diese Vollkommenheit, sei es durch *varietas*, *decorum*, *pulchritudo*, sei es durch *bene esse* oder *felicitas/beatitudo*, faktisch repräsentiert (c. 13, n. 5-6; 5, 152-154 AH). Hierzu gehört dann eben auch – *contra opinionem Averrois* – die bestimmte Vielheit der Intellekte oder Intelligenzen.²⁴ Ficino jedenfalls argumentiert, wie in der gesamten *Theologia Platonica*, wesentlich vom Gedanken der strikten Einheit des Intelligiblen und vom Gedanken der Mitte und der Vermittlung her: Das letztlich vermittelnde Mittlere, um es so zu sagen, muß daher unausweichlich eine mindestens binäre Auffächerung (*partim-partim*, *duae imagines*) aufweisen, die es sowohl mit dem Intelligiblen als auch mit dem Sensiblen verbindet (indem es an beidem teilhat). Nicht umsonst ist der härteste Vorwurf derjenige, daß der Intellekt im Denkansatz des Averroes kein „gemeinsames Sein“ (*esse commune*) mit dem Körper und dem körperlichen Bereich insgesamt habe und daher – *cum rigore metaphysico* – im

²³ So auch *Theologia Platonica* XV, c. 19, n. 10; 5, 224 AH: *ex quinque illis rerum gradibus in primo libro dispositis*. Hierzu siehe Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie Des Marsilio Ficino* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972); Leinkauf 1992, 2010 (*Timaios*). Ficino selbst beruft sich auf Platonici wie Proklos, *In Timaeum* I, 4 C; 1, 10-11 Diehl; II, 78 F; 2, 257 Diehl (so c. 2, n. 17; 46); Porphyrios, *In Timaeum* 31, 20 (so c. 2, n. 18; 46-48); Timaios Lokros, *De natura mundi et animae* V, 94b; 118 Marg (so c. 2, n. 19; 48-50).

²⁴ Ficino, *Theologia Platonica* XV, c. 13, n. 4; 5, 152 AH: „*Confert autem mentium in eadem specie numerus ad universi ordinem omnino complendum (!), siquidem ordo plenus ille est, in quo tum superiora ad inferiora, tum haec ad illa vicissim, tum aequalia inter se pariter ordinantur. Ordinem vero eiusmodi in rebus corporeis plane perspicimus. At si incorporea pleniorum habent ordinem, in ipsis quoque similem ordinem, id est triplicem, cogitare compellimur. Non autem potest esse ullus inter aequalia ordo, nisi plura sub eadem specie comprehendantur (= G 20).*“ Der Bezug ist klar Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 3, siehe Thomas Leinkauf, „Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der Frühen Neuzeit,“ in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, ed. Ysabel de Andia (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997), 583-609; Thomas Leinkauf, „Marsilio Ficino e le Pseudo-Dionigi: ricezione e trasformazione,“ in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, ed. Stéphane Toussaint and Christian Trottmann (Paris: Honoré Champion éditeur, 2014), 127-42.

Denkakt keinerlei substantiellen Kontakt zu Vorstellungsbildern haben könne (c. 10, n. 1; 5, 108 f AH). Zwar habe Averroes herausgestellt, daß der Intellekt “keine körperliche Form sei, die ohne eigenes Sein dem Wesen nach von diesem abhängt,” aber das ist es nicht, was Ficino mit seinem Intellektbegriff intendiert: auch hier soll natürlich der Intellekt keine forma corporis sein, aber doch eine Instanz, “die in ihrem eigenen Sein (esse proprio) subsistiert und [ich füge hinzu: zugleich, simul] die Beherrscherin (domina) der Materie [oder des materiellen Substrates] ist” (c. 12, n. 1 finis).²⁵ Zu der hier (c. 12, n. 1-3) angesetzten wichtigen Unterscheidung von ‚in se esse‘ (in proprio esse esse) und ‚in alio esse‘ oder ‚ad alium esse‘ werden wir weiter unten noch kommen (siehe unten S. 30). Ficino argumentiert in seinen Averroes-kritischen Texten hierbei vor allem platonisch-neuplatonisch, d. h. auf der Ebene Urbild-Abbild (imago), mit dem participatio-Argument,²⁶ mit dem zentralen Begriff der Ähnlichkeit (similitudo)²⁷ und der seit Platon Diskurs-leitenden Konzeption eines ‚Bandes‘ (vinculum, nodus, catena, mit *Timaios* 31 C: desmós) – nicht wie die von ihm skizzierte Argumentation des Averroes mit forma/actus corporis, compositum, etc.

²⁵ Ficino, *Theologia Platonica* XV, c. 12, n. 1; 5, 136 AH: “Rationes vero illae Averrois, quibus ab initio quaestionis negabat intellectum esse corporis formam, nihil contra nos valent. Id enim efficiunt ut non sit forma corporalis esse proprio carens ac dependens a corpore per essentiam. Nos autem eum esse volumus non talem formam, sed in esse proprio subsistentem et materiae dominam.”

²⁶ So etwa *Theologia Platonica* XV, c. 16, n. 5; 5, 174 AH. Auch hier ist die Orientierung an Thomas von Aquin stimmig, vgl. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino: Societa Editrice Internazionale, 1950).

²⁷ Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles* II, c. 74; 338: “non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius (...). Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum (sc. ein Begriff, eine Form, eine Idee in verschiedenen Erkennenden), quod sit unius et eiusdem similitudo (...): nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes (...) non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis (sc. intelligentibus).” Dennoch setzt Thomas hier schlicht voraus, daß die “diversitas” der Bilder keinen epistemischen Differenzeintrag provoziere!