

«Intellectus materialis» et «materia divina»

高橋克己

TAKAHASHI, Katsumi

(人間基礎論コース)

(Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät)

D'après Thomas d'Aquin, les philosophes présocratiques, Héraclite et Parménide ne considèrent les «premiers principes» que comme «certains éléments corporels» et ignorent tout en matière de «substances incorporelles»: «Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum. [...] ut Heraclitus. [...] Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus.» (Thomas «De substantiis separatis seu de angelorum natura» vers 1270) C'est parce que la «matière» (ύλη) s'unifie inexplicablement à la «forme» (εἶδος) chez les anciens grecs; le Parthénon athénien en est un exemple: «Ce qu'on appelle là-bas la matière(ύλη) est une forme(εἶδος); l'âme aussi, qui est une forme, est matière par rapport à un autre objet.» (Plotin «Ennéades» Text établi et traduit par E. Bréhier. Paris. Les Belles Lettres. 1924-1938. Tome 2. Pag. 79 [En.2.5.3]) Voici les résultats de cette unification: l'«un et tout» (ὓν καὶ πᾶν) de l'«être» (εἶν: ὄν) panthéiste de Parménide («Sur la nature» Fragment 8. vers 5-6) et la théorie d'Aristote sur l'«éternité du monde» au contraire de la «création du monde» (creatio ex nihilo): «C'est bien dans un esprit de piété et de religion qu' Aristote s'est opposé à cette opinion en disant que le monde (κόσμος) était incréé (ἀγένητος) et incorruptible (ἀφθαρτος), en condamnant l'absence terrible du sens de Dieu chez ceux qui expliquaient le contraire» (Aristotelis Opera Omnia. Græce et latine. Paris. Didot. Vol. 5 [Fragmenta]. 1869. Pag.37: Philon d'Alexanrie «De l'incorruptibilité de monde» § 10; Œuvres publiées sous le patronage de l'Université de Lyon. Paris. Cerf. Tome 30. 1969. Pag.81).

Il s'agit ici non seulement des «formes» dont la plus haute («multarum formarum» «una sola», c'est-à-dire «causa prima» chez Thomas: «In librum de causis» 1269. Chapitre 13) est l'Être suprême, mais aussi des «matières» dont la plus profonde est la «matière divine» (ύλη θεία: Plotin «Ennéades» Tome 2. Pag.59 [En.2.4.5]). C'est la forme (τὸ τί ἐστι) et la matière (ύλη), les deux (δύο) grandes causes (αἰτίαι) de Platon suivant Aristote («Métaphysique» Livre 1. Chapitre 5: 988A7-10). Cette circonstance hellénique est appelée du nom de l'«antiquitas»(قدم) par al-Farabi (vers 870-950) dans sa dissertation «L'harmonie entre Platon et Aristote» (Alfārābī's philosophische Abhandlungen [...]. Text établi et traduit par Fr. Dieterici. Leiden. Brill. 1890/1892. Pag. 22 en arabe). Quoique l'«harmonie» de Farabi mélange l'«antiquitas»(قدم) qui signifie «éternité du monde» et la «creatio ex nihilo»(إبداع لا عن شيء), al-Ghazali(1058-1111) distingue sévèrement ces deux éléments et se refuse à l'«antiquitas»(قدم) des «philosophes» pour défendre la création monothéique, en d'autres mots pour n'admettre pas l'importance de la matière (ύλη: هبولى) dans son livre «Incohérence(تهافت) des philosophes(الفلاسفة)»(1095). Voilà Averroès (1126-

1198) qui fait l'apologie des «philosophes» (الفلاسفة) et la critique du livre «Incohérence (تهافت) des philosophes» dans son livre «Incohérence (تهافت) de l'incohérence (تهافت)» (*Destructio destructionum Philosophiæ Algazelis*). Quant à l'«antiquitas» (قدم), Averroès s'en rapporte au commentateur grec, Alexandre d'Aphrodise (vers 200), particulièrement en rapport de l'«intellect matériel» (νοῦς ὑλικός): «L'intellect est triple selon Aristote. L'intellect matériel (νοῦς ὑλικός) est le premier intellect. [...] [Pag.185 | 186] [...] l'intellect ne perçoit pas les choses par l'intermédiaire du corps; il n'est pas une faculté du corps; dès lors, il n'est pas passif (οὐδὲ πάσχων), [...] Cet intellect (νοῦς) qui vient d'être décrit, étant matériel (ὑλικός), se trouve chez tous les êtres dotés d'une âme complète, je veux dire, chez tous les hommes.» (Alexandre d'Aphrodise «Sur l'intellect: Περὶ νοῦ»: Paul Moraux «Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote» Paris. Les Belles Lettres. 1942. Pag.185-186[Traduction]). Le texte d'Aristote («Sur l'âme» Livre 3. Chapitre 5: 430A10-25) donne au penseur arabe la possibilité d'améliorer la qualité de l'«intellect matériel» en même temps que la «matière» (ὕλη) en elle-même. Le point essentiel de ce problème n'est que l'interprétation averroïste à propos de la phrase (430A17-18): «καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ [17 | 18] ἀμύγης καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια.» (Aristote «De l'âme» Texte établi par A. Jannone. Traduction de E. Barbotin. Paris. Les Belles Lettres. 1966. Pag.82) «Et cet intellect est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence.» Suivant Averroès, cela veut dire que «cet intellect agent, aussi bien que l'intellect matériel, est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence.» (Averroès «Grand Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote»: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venetiis apud Iunctas 1562-1574. Frankfurt a.M. Minerva. 1962. Suppl.2. Folio 162A) C'est ainsi qu'on a continuellement donné de l'importance à la «matière» (ὕλη: هيوولى) et l'«intellect» (νοῦς: عقل) matériel (ὑλικός: هيوولاني).

Gegen den griechischen Exegeten [ἐξηγητή], Alexander von Aphrodisias [Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισεύς], der um 200 als Aristoteliker aktiv ist, erhebt der arabische Korduan [قرطبة: Córdoba]-Kommentator [commentator], Averroës [ابن رشد] (1126-1198), dessen Schriften alle als lateinische Übersetzungen überliefert sind, einen Einwand: „O Alexander, si hoc nomen intellectus materialis non significasset apud Aristotelem nisi præparationem tantum, quomodo faceret hanc comparationem inter ipsum et intellectum agentem, scilicet in dando ea in quibus conveniunt et ea in quibus differunt?“ („Großer Kommentar zum Buch der Seele“ Buch 3. Abschnitt 19. Schluß: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venetiis apud Iunctas 1562-1574. Frankfurt a.M. Minerva. Vol.1-14. 1962. Suppl.2. Folio 1A-204F. 162E; Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros. Massachusetts. Cambridge 1953. Pag. 3-546 Pag.443: «Grand Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote» en deux volumes. Tunis. Carthage. Académie Tunisienne des Sciences des Lettres et des Arts. «Beit Al-Hikma». Vol.2. Texte restitué à l'arabe par B. Gharbi de l'Université de Tunis. Pag.26-329. Pag.267[Z.18-21]) „؟“
 „التهيئة فقط فكيف كان له أن يقارنه بالعقل [21 | 20] الفاعل، أي و هو يعطي ما يتفان فيه و ما يختلفان فيه“
 „أيا [19 | 18] اسكندر لم يكن هذا الإسم العقل الهيوولاني يدلّ عند [20 | 19] أرسطاطليس إلا على
 Auseinandersetzung führt zum Ergebnis, daß der aktive Intellekt und der materiale Intellekt beide geeint sind: „Sunt autem vnum, quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum.“ („Großer Kommentar zum Buch der Seele“ Buch 3. Abschnitt 20: Folio 164E; Pag.451: Pag.272[Z.19-20]) „وأما كونهما واحدا فلأن العقل [20 | 19] الهيوولاني يكتمل بالفاعل ويفهمه“.

Anscheinend widerspricht der Korduankommentator dem griechischen Exegeten, aber wesentlicher ist die Tatsache, daß nicht nur Averroës, sondern auch Alexander das Beiwort „materialis“ (هيولاني) zu schätzen weiß.

Vielmehr stößt sich der monotheistische Thomas von Aquino (um 1225-1274) an dem Adjektiv „materialis“ (هيولاني), indem er die „Averroisten“ (Averroistas) aufs Tapet bringt: „Inolevit sequidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum. Contra quae iam pridem plura conscripsimus;“ (Thomae Aquinatis Opuscula philosophica. Torino. Marietti. 1954. Pag.63: „De unitate intellectus contra Averroistas: Über die Einheit des Intellekts gegen die Averroisten“). Das Eigenschaftswort „materialis“ (هيولاني), das der Katholik für „unpassende Namenbezeichnung“ (inconveniens nomen) hält, ist keine Erfindung des arabischen Denkers des 12. Jahrhunderts, sondern stammt eigentlich von Alexanders Aufsatz „Über den Intellekt“ (Περὶ νοῦ), der zu seinem Buch „Über die Seele“ (Περὶ ψυχῆς) gehört (Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum. Vol.II. Pars I. Alexandri Aphrodisiensis De Anima Liber cum Mantissa. Berlin. Reimer. 1887. Pag.1-186. „Περὶ νοῦ“ [Pag.106-113]). Diesen Aufsatz sehen die Araber des Mittelalters (8.-12.Jahrhundert) als Meisterstück an und im 9. Jahrhundert erscheint die arabische Version, die der Sohn des Hunain(808-873) namens „Iohannitius“, Ysaac filius Iohannicii [إسحاق بن حنين] aus dem griechischen Original oder einer syrischen Übersetzung verfertigt (مقالة الاسكندر الافروديسي في العقل) und wir als „Texte arabe du «Péri nou»“ (Mélanges de l'Université Saint Joseph. Tome 33. Fascicule 2. 1956. Pag.181-199) benutzen, und wird von Gerardus Cremonensis [Gherardo von Cremona] (1114-1187) ins Lateinische (Liber Alexandri philosophi de intellectu et intellecto: G. Théry «Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique» Kain [Belgique]. Revue des sciences philosophiques et théologiques du Sauchoir. 1926. Pag.74-82) übertragen.

Aufgrund des Wortgebrauchs des Aristoteles (Ἀριστοτέλης) (384-322 a.Chr.) bevorzugt Thomas das Beiwort „possibilis“ („in potentia“ [δυνάμει: بالقوة] nach Aristoteles und Averroës) vor dem Adjektiv „materialis“ (هيولاني). Tatsächlich finden wir bei Aristoteles („Über die Seele“ Buch 3. Kap.5: Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Borussica Berlin 1831. [Faksimile] Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960. Vol.1 [Pag.1-789]-Vol.2 [Pag.791-1462]. 430A10-25) den Ausdruck „δυνάμει“ (in potentia: بالقوة): „Da in der ganzen Natur zweierlei zu unterscheiden ist, erstens das, was für das Allgemeine jeder Gattung den Stoff (ὕλη: materies) bildet — dies ist dasjenige, was der Möglichkeit nach (δυνάμει: potentia) alles zur Gattung Gehörige ist —, zweitens das, was die Ursache (τὸ αἴτιον: causa) und wirkende (ποιητικόν: efficiens) Kraft bildet, deswegen weil es alles bewirkt, wie z. B. die Kunst (τέχνη: ars) sich dem Stoffe (ὕλη: materia) gegenüber verhält, so müssen notwendig auch in der Seele (ἐν τῇ ψυχῇ: in anima) diese Unterschiede vorhanden sein. Und in der Tat entspricht die Vernunft (νοῦς: intellectus) teils der einen Wesensart, weil sie alles werden kann, teils der anderen, weil sie alles schafft, als eine inwohnende Kraft (ἐξίς), wie das Licht. Denn in gewisser Weise macht auch das Licht die nur der Möglichkeit nach (δυνάμει: potentia) vorhandenen Farben zu wirklichen [Farben] (ἐνεργεία: actu). Und diese tätige Vernunft (νοῦς: intellectus) nun ist von al-

lem Stofflichen getrennt (χωριστός separabilis), unveränderlich und unvermischt (ἀμιγής: non mistus), ihrem Wesen (οὐσία: substantia) nach reine Wirklichkeit (ἐνέργεια: actus). Denn das Wirkende (ποιούν: agens) steht immer höher als das Leidende, die bewegende Ursache höher als der Stoff (ὕλη: materia). Das wirkliche (κατ' ἐνέργειαν: actu) Wissen (ἐπιστήμη: scientia) ist denn auch mit seinem Gegenstande (πρᾶγμα: res) identisch, das mögliche (κατὰ δύναμιν: potentia) Wissen ist wohl in dem Einzelnen der Zeit nach früher, im Ganzen aber ist es auch nicht der Zeit nach früher; denn man darf nicht etwa annehmen, daß die Vernunft bald denkt (νοεῖ: intelligit), bald aber nicht denkt(νοεῖ: intelligit). Aber nur getrennt (χωρισθείς: separatus) ist sie das, was sie ist, und dieser Teil (τοῦτο: id) allein (μόνον: solum) ist unsterblich (ἀθάνατον: immortale) und ewig (ἄϊδιον: æternum). Wir haben jedoch keine Erinnerung, weil dieser Teil (τοῦτο: hoc) unveränderlich (bestimmungslos) ist, die(ό) leidende (παθητικός: passivus) Vernunft (νοῦς: intellectus) dagegen vergänglich (φθαρτός) ist (extinguitur) und ohne diese (τοῦτο: hoc) die Seele nichts denken kann.“(Aristoteles. Philosophische Werke. Philosoph. Bibliothek. Leipzig. Meiner. Bd.1[Dichtkunst. 1921]/ Bd.2-3[Metaphysik. 1920-21]/ Bd.4[De anima. 1922]/ Bd.5-6 [Nik.Ethik. 1921]/ Bd.7[Politik. 1922]/ Bd.8[Kategorien. 1920]/ Bd.9[Perihermenias. 1920]/ Bd.10[1.Analytik. 1922]/ Bd.11[2.Analytik. 1922]/ Bd.12[Topik. 1922]/ Bd.13[Sophist. 1922]. Bd.4. S.79).

„ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη [430A10|11: Pag.81|82] ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ [11|12] τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, ὅτῳ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη [12|13] πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν [13|14] ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα [14|15] γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς [15|16] τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώ- [16|17] ματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ [17|18] ἀμιγής καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτε- [18|19] ρον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' [19|20] αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι ἢ δὲ [20|21] κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ [21|22] ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθείς δ' ἐστὶ μόνον [22|23] τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀϊδιον. οὐ [23|24] μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικός νοῦς [24|25] φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.“ (Aristotele «De l'âme» Collection Budé. Paris. Les Belles Lettres. 1966. Pag.81-82. [430A10-25]: Aristotelis Opera Omnia. Græce et latine. Paris. Didot. Vol. 1. [1848]1862 / Vol.2. 1850 / Vol.3. 1854 / Vol.4. 1857 / Vol.5. 1869. Vol.3. 1854. Pag.468[26-43]) „Quum autem sicut in omni rerum natura, sit quævis res partim unicuique generi materies, idque quod est potentia illa cuncta, partim vero causa et efficiens, eo quod omnia facit, quomodo ars respectu materiæ affecta est, necesse est et in anima differentias has inesse. Atque quidam intellectus talis est qualis est eo quod omnia fit, quidam vero eo quod omnia facit, ut habitus quidam, exempli gratia lumen: nam et lumen colores qui sunt potentia, actu colores quodammodo facit. Et is intellectus separabilis est et non mistus passioneque vacat, quum sit substantia sua actu: semper enim id quod agit, præstabilius est eo quod patitur, et principium materia. Scientia autem ea quæ est actu, est idem quod res; ea vero quæ est potentia, in individuo prior est tempore: in universum autem non tempore. Sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit. Separatus vero solummodo id est quod est, atque id solum est immortale æternumque. Non autem recordamur, quia hoc quidem expers est passionis, intellectus vero passivus extinguitur, et sine hoc nihil intelligit.“ Im letzten Satz, daß die Seele „ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ“ (sine hoc nihil intelligit), können wir das „τοῦτο“(hoc)[430A25] entweder auf den „passiven Intel-

lekt“ (die leidende Vernunft: παθητικός νοῦς)[430A24] oder auf das „τοῦτο“ (hoc) „ἀπαθής“ (expers passionis)[430A24], das „τοῦτο“ (hoc) „ἀθάνατον καὶ ἀτῆδιον“ (immortale æternumque)[430A23] beziehen, dem der „χωρισθείς“ (separatus)[430A23], nämlich „ὁ νοῦς χωριστός καὶ [17 | 18] ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής“ (intellectus separabilis et non mistus passioneque vacans)[430A17-18] entspricht.

Diese „tätige Vernunft (νοῦς: intellectus) nun ist von allem Stofflichen getrennt (χωριστός separabilis), unveränderlich und unvermischt (ἀμιγῆς: non mistus), ihrem Wesen (οὐσία: substantia) nach reine Wirklichkeit (ἐνέργεια: actus)“ [430A17-18] und die „wirkende Ursache“ (αἰτιον ποιητικόν: causa efficiens) [430A12] des Denkens. Eine Bemerkung über diesen „tätigen Intellekt“ läßt Johannes Hirschberger fallen: „der ‚tätige Verstand‘ (νοῦς ποιητικός, wie ihn Alexander von Aphrodisias später nennt) [...]“ („Geschichte der Philosophie“ Bd.1. 1948. 12.Aufl. Freiburg i.B. Herder 1980. S.180). Alexanders „νοῦς ποιητικός“ wird der oben erwähnte „intellectus agens“ (العقل الفاعل) des Averroës, den die lateinischen Scholastiker akzeptieren (Thomae Aquinatis In Aristotelis librum de anima commentarium. Torino. Marietti 1959. Liber 3. Lectio 10. Pag.173-176: intellectus agens). Um 1302-1323 schreibt Eckhart von Gröndig „Von der wirkenden und möglichen Vernunft“ (Meister Eckharts Werke I-II. Bibliothek deutscher Klassiker 91/92. Bibliothek des Mittelalters. Bd.20/Bd.21. Frankfurt am Main. Deutscher Klassiker Verlag. 1993. Werke I. S.849[Anmerkung]). Eigentlich paart sich der „νοῦς ποιητικός“ (intellectus agens) mit dem „materialen Intellekt“ (νοῦς ὑλικός) bei Alexander und dieser sei auch „nicht leidend“ (οὐδὲ πάσχω): „L'intellect est triple selon Aristote. L'intellect matériel (νοῦς ὑλικός) est le premier intellect. Si je l'appelle «matériel», ce n'est pas parce qu'il est un sujet comme la matière [...] mais, puisque la quiddité de la matière «consiste» en une potentialité (δύνασθαι) à l'égard de toutes choses, un être où l'on retrouve cette puissance et ce caractère potentiel (δύνασθαι) mérite, dans la mesure de sa potentialité (δυνάμει), la qualification de matériel(ὕλικόν). [...] [Pag. 185 | 186] [...] l'intellect ne perçoit pas les choses par l'intermédiaire du corps; il n'est pas une faculté du corps; dès lors, il n'est pas passif (οὐδὲ πάσχω), il n'est aucune des choses qui, en un mot, sont en acte (ἐνεργεία), et il n'est pas en puissance de telle chose déterminée, mais il est simplement une puissance de cette entéléchie qui a nom âme, une puissance capable de recevoir (δεκτική) les formes et les idées. Cet intellect (νοῦς) qui vient d'être décrit, étant matériel (ὕλικός), se trouve chez tous les êtres dotés d'une âme complète, je veux dire, chez tous les hommes.“ (Paul Moraux «Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote» Paris. Les Belles Lettres 1942. Pag.185-186: „Περὶ νοῦ“ Pag.106-107) „Νοῦς ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλη τρίτος, ὁ μὲν γὰρ τίς ἐστὶ νοῦς ὑλικός. [19 | 20] ὑλικὸν δὲ λέγω οὐ τῷ ὑποκειμένον τινα εἶναι ὥσπερ τὴν ὕλην [...] ἀλλ' ἐπεὶ τῇ ὕλῃ τὸ εἶναι ὕλη ἐν τῷ δύνασθαι πάντα, ἐν ᾧ τὸ δύνασθαι [22 | 23] καὶ αὐτὸ τὸ δυνάμει, καθόσον ἐστὶ τοιοῦτον, ὑλικόν. [...] [Pag.106 | 107] [...] ὁ δὲ νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος [15 | 16] τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δυνάμει ὦν, οὐδὲ πάσχω, οὐδέ ἐστὶ τι τῶν [16 | 17] ὄντων ὅλως ἐνεργεία, οὐδέ ἐστὶ τόδε τι τὸ δυνάμενον, ἀλλ' ἔστιν δυνάμει [17 | 18] τις ἀπλῶς τῆς τοιαύτης ἐντελεχείας τε καὶ ψυχῆς εἰδῶν καὶ νοημάτων δε- [18 | 19] κτική. οὗτος μὲν οὖν ὁ νοῦς ὑλικός ὦν ἐν πᾶσιν ἐστὶ τοῖς τῆς τελείας ψυχῆς [19 | 20] κεκοινωνηκόσιν, τουτέστιν ἀνθρώποις.“ (Alexander „Über den Intellekt“)

Alexanders „materiale Intellekt“ (νοῦς ὑλικός), der „nicht leidend (passiv)“ (οὐδὲ πάσχω) ist, entspricht kein „leidender Intellekt“ (παθητικός νοῦς) [Aristoteles „Περὶ ψυχῆς“ 430A24], sondern eher „der Intellekt, von allem Stofflichen getrennt, unvermischt und nicht leidend (passiv)“ (ὁ νοῦς χωριστός καὶ [17 | 18] ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνέργεια.) [Aristoteles „Περὶ ψυχῆς“ 430A-

17-18], den Alexander „tätigen(schaffenden) Intellekt“ (νοῦς ποιητικός) nennt: „Autre est l'intellect dès qu'il pense, dès qu'il a la capacité de penser et qu'il peut, par sa propre puissance, saisir les formes des intelligibles; il est analogue à ceux qui possèdent l'*habitus* (ἔξις) de gens de métiers et qui peuvent par eux-mêmes accomplir les travaux de leur ressort. Ce n'est pas à eux qu'étant semblable le premier intellect, mais plutôt à ceux qui peuvent acquérir le métier et devenir artisans. Cet intellect n'est autre que l'intellect matériel augmenté de la capacité de penser et d'agir: étant tel, il se trouve chez les hommes plus complets, c'est-à-dire chez ceux qui pensent. Voilà donc le seconde intellect. A côté des deux intellects donc nous venons de parler, il y en a un troisième: l'intellect(νοῦς) agent(ποιητικός). Grâce à lui, l'intellect matériel(ὕλικός) devient intellect en *habitus* (ἔξις). Au dire d'Aristote, cet intellect agent(ποιητικός) est analogue à la lumière: en effet, de même que la lumière est, [Pag.186|187] pour les couleurs visibles en puissance, la cause(αἰτιον) qui les fait passer à la visibilité actuelle, ainsi ce troisième intellect fait de l'intellect(νοῦς) en puissance (δυνάμει) ou matériel(ὕλικός), un intellect en acte, en mettant en lui l'*habitus*(ἔξις) noétique.“ (Moraux «op. cit.» Pag.186-187: „Περὶ νοῦ“ Pag.107) „Ἄλλος δὲ ἐστὶν ὁ ἤδη νοῦν καὶ ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν καὶ δυνάμενος [21|22] τὰ εἶδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν, ἀνάλογον ὦν τοῖς [22|23] τὴν ἔξιν ἔχουσιν τῶν τεχνιτῶν καὶ δυναμένοις δι' αὐτῶν ποιεῖν τὰ κατὰ [23|24] τὴν τέχνην. ὁ γὰρ πρῶτος οὐ τούτοις ἦν εἰκῶς, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς δυνα- [24|25] μένοις τὴν τέχνην ἀναλαβεῖν καὶ γενέσθαι τεχνίταις. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ [25|26] ὕλικός ἔξιν ἤδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφῶς. ὁ τοιοῦτος νοῦς [26|27] ἐν τοῖς τελειότεροις ἐστὶν ἤδη καὶ νοοῦσιν. οὗτος μὲν οὖν ὁ δεῦτερος [27|28] νοῦς ἐστι. [28|29] Τρίτος δὲ ἐστὶν νοῦς παρὰ τοὺς προειρημένους δύο ὁ ποιητικός, δι' ὃν [29|30] ὁ ὕλικός ἐν ἔξει γίνεσθαι, ἀνάλογον ὦν οὗτος ὁ ποιητικός, ὡς φησὶν ὁ Ἀρι- [30|31] στοτέλης, τῷ φωτί. ὡς γὰρ τὸ φῶς αἰτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυ- [31|32] νάμει οὖσιν ὁρατοῖς ἐνεργεῖα γίνεσθαι τοιούτοις, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος [32|33] νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὕλικόν νοῦν ἐνεργεῖα νοῦν ποιεῖ ἔξιν ἐμποιῶν αὐτῷ [33|34] τὴν νοητικὴν.“

Mit der Bemerkung „Au dire d'Aristote, cet intellect agent (ποιητικός) est analogue à la lumière“ (ἀνάλογον ὦν οὗτος ὁ ποιητικός, ὡς φησὶν ὁ Ἀρι- [30|31] στοτέλης, τῷ φωτί.) in den Zeilen 30-31 zieht Alexander die oben erwähnte Stelle von Aristoteles heran: „Und in der Tat entspricht die Vernunft (νοῦς: intellectus) teils der einen Wesensart, weil sie alles werden kann, teils der anderen, weil sie alles schafft, als eine innewohnende Kraft (ἔξις), wie das Licht (φῶς). Denn in gewisser Weise macht auch das Licht die nur der Möglichkeit nach (δυνάμει: potentia) vorhandenen Farben (χρώματα) zu wirklichen [Farben] (ἐνεργεῖα: actu).“ („Περὶ ψυχῆς“ 430A14-17). Verglichen ist der „schaffende Intellekt“ (νοῦς ποιητικός) mit dem „Licht“ (φῶς), der „materiale Intellekt“ (νοῦς ὕλικός) mit der „Möglichkeit“(δύναμις) und die im „schaffenden Intellekt“ „innewohnende Kraft“ (ἔξις: habitus) mit der „Farbe“(χρῶμα). Eben diese lichte „Kraft“ (ἔξις: habitus) gibt nach Alexander der „schaffende Intellekt“ dem „materialen Intellekt“ zu eigen, wie gesagt: „ce troisième intellect fait de l'intellect (νοῦς) en puissance (δυνάμει) ou matériel (ὕλικός), un intellect en acte, en mettant en lui l'*habitus* (ἔξις) noétique.“ („Περὶ νοῦ“ Pag.107). Hier läßt sich das Stoffliche (ὕλικόν: materiale) potentiell einkalkulieren und vereinigt sich mit dem Intelligiblen durch die schon behandelte Erklärung des Averroës: „Sunt autem vnum(واحد), quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum.“(„Großer Kommentar zum Buch der Seele“ Buch 3. Abschnitt 20: Folio 164E; Pag.451; Pag.272[Z.19-20]) „بالفاعل ويفهمه، وأما كونهما واحدا فلأن العقل [20|19] الهولاني يكتمل

Anstoß, der im zitierten Text aus „Über die Einheit des Intellekts gegen die Averroisten“ das Beiwort „materialis“ (هيو لاني) für „unpassende Namenbezeichnung“ (inconveniens nomen) hält.

Sehr gewagt ist die Erklärung des Averroës über den „materialen Intellekt“ (νοῦς ὑλικός) in bezug auf das schon zitierte Kapitel 5 des 3. Buchs von „Περὶ ψυχῆς“ (430A10-25) des Aristoteles. Das Schlüsselwort ist „καὶ οὗτος“ (et is) in der Mitte des Textes (430A17). Das maskuline Fürwort „οὗτος“ (dieser) bezieht sich auf den „tätigen (schaffenden) Intellekt“ (νοῦς ποιητικός). Nach Averroës bedeute der Satz „καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ [430A17 | 18] ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια.“ (et is intellectus separabilis est et non mistus passioneque vacat, quum sit substantia sua actu:) folgendes: Auch der „tätige(schaffende) Intellekt“ (νοῦς ποιητικός) wie der „materiale Intellekt“ (νοῦς ὑλικός) „ist von allem Stofflichen getrennt (χωριστός separabilis), unveränderlich und unvermischt (ἀμιγῆς: non mistus), ihrem Wesen (οὐσία: substantia) nach reine Wirklichkeit (ἐνέργεια: actus).“ Der Text des Abschn. 19 des 3. Buchs vom „Großen Kommentar zum Buch der Seele“ lautet: „Et iste (وهذ) intellectus (العقل) | etiam (أيضا), etc. (إلى آخره). Id est (يعني), et iste (وهذا) etiam (أيضا) intellectus (العقل) est abstractus (مجرد), sicut materialis (كالهيو لاني): et (وهو) est | etiam (أيضا) non (لا) passibilis (منفعل), neque (ولا) mixtus (ممتزج), sicut ille (كالأول).“ (Folio 162A; Pag.440 / Pag.265) „كالهيو لاني وهو أيضا لا منفعل ولا ممتزج كالأول.“ „و هذا العقل أيضا إلخ (إلى آخره) يعني وهذا العقل أيضا | مجرد“ Auf diese Weise sublimiert der arabische Aristoteliker das Mütterliche (ὕλικόν: materiale: هيو لاني) der „Natur“ (φύσις: natura). Der „tätige (schaffende) Intellekt“ (νοῦς ποιητικός: intellectus agens: العقل الفاعل) sei „von allem Stofflichen getrennt (χωριστός separabilis: abstractus: مجرد“, „wie der materiale“ (كالهيو لاني), nämlich der „materiale Intellekt“ (العقل الهيو لاني). In diesem „materialen Intellekt“ stimmt der arabische Korduan-Kommentator, Averroës mit dem griechischen Exegeten überein: „Er (Alexander von Aphrodisias) hat auch in [S.181 | S.183] der Abhandlung, die er *Über den Intellekt nach der Auffassung des Aristoteles* verfasst hat, gesagt, dass der materielle Intellekt (الهيو لاني العقل) ein von der Temperierung hervorgebrachtes Vermögen ist.“ (Averroës „Über den Intellekt“ Freiburg i.B. Herder 2008. S.158-231[Buch3. Abschn.5] / S.232-285[Buch3. Abschn.36]) „Et dixit etiam [S.180/S.182] in tactatu, quem fecit de intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione.“ (Folio 142F; Pag.394 / Pag.235) „التي ألفها عن العقل [19 | 18] طبقا لرأي أرسطاطليس إن العقل الهيو لاني ملكة [20 | 19] مفعولة بالمزاج.“ „Großer Kommentar zum Buch der Seele“ Buch 3. Abschnitt 5).

Weil der christliche Scholastiker das Stoffliche (ὕλικόν: materiale) der „Natur“ (φύσις: natura) seinem monotheistischen Gott als der „Form“ (εἶδος: forma) der Formen oder dem schaffenden „ersten Intellekt“ (primus intellectus) unterordnet, legt er dem Stoff (ὕλη: materies) keine große Bedeutung bei: „quia vero secundum sententiam aristotelis, quae in hoc magis catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus sed unam solam quae est causa prima, oportet dicere quod, sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita et ipse intellectus primus. unde et aristoteles in xii metaphysicae probat quod intelligit seipsum tantum, non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum, sed quia intellectus eius non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili nisi seipso.“ («In librum de causis» 1269. Kap.13: Thomae Aquinatis Opera omnia. Vol.1-Vol.7. Stuttgart [Bad Cannstatt] Fromann-Holzboog 1980. Vol.4. Pag.514). Außerdem vermißt er „unkörperliche Substanzen“ (substantiae incorporeae) in den griechischen Na-

turphilosophen: „Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum. [...] ut Heraclitus. [...] Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus.“ (Thomas «De substantiis separatis seu de angelorum natura» um 1270: Opuscula philosophica. Torino. Marietti 1954. Pag. 21). So habe Heraklit [Ἡράκλειτος] (um 550 – um 480 a. Chr.) mit der „εἶδος“, „ἰδέα“ u. dgl. nichts zu tun, während er in der arabischen „Theologie (اثولوجيا) des Aristoteles (ارسطاطاليس)“ (9. Jahrhundert) als repräsentativer Idealist erscheint: „Hierbei erinnerte ich mich an Heraklit. Der befahl ja nach der Substanz der Seele zu suchen und zu forschen und nach dem Aufstieg in jene erhabene Hochwelt zu begehren.“ („Die sogenannte Theologie des Aristoteles“ hrsg. von Friedrich Dieterici. Deutsche Übersetzung 1883/ Arabische Version 1882: „Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr.“ Bd.1-14. 1958-1986. Hildesheim. Olms 1969. Bd.12. S.1-178. S.9/ Bd. 11. S.1-180. S.9) „جوهر النفس [3|4] و الحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى“ „كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس“) und zitiert: „وتذكرت عند ذاك ارقليطوس فانه امر بالطلب و البحث عن“ (Buch 1).

Fremd ist solchem orthodoxen Glauben des Katholiken die Seelenschwankung des antiken Philosophen, die wir in „Timaios“ (Τίμαιος) des Platon [Πλάτων] (um 428 – um 348 a. Chr.) finden: „Gibt es ein Feuer an sich und für sich (αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ) und alles das, wovon wir stets in dieser Weise reden, als jeweils an sich und für sich seiend (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ὄντα), oder ist allein das, was wir sehen und sonst vermittels des Körpers wahrnehmen, da es eine solche Wahrheit (*Realität*) hat, und gibt es anderes außer diesen auf keine Art und Weise, sondern behaupten wir jeweils vergeblich, daß es von jeglichem eine denkbare Form (εἶδος νοητόν) gebe, und waren das nichts als *leere* Worte?“ (51B-C: Platons Werke. Auf der Grundlage der «Œuvres complètes: Collection Budé 1955-1974». Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971-1981. Bd.7. S.93 / S.92; Tom.10. Pag.170) „ἄρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν αἰεὶ λέγομεν οὕτως [51B | C] αὐτὰ καθ’ αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἔστιν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἕκαστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἕκαστου νοητόν, τὸ δ’ οὐδὲν ἄρ’ ἦν πλήν λόγος.“ Außerdem wird die Schöpfungstheorie, der gemäß „der Geist (Intellekt) des Weltganzen“ (ὁ τῶν ὅλων νοῦς) als „wirkende Ursache“ (δραστήριον αἰτίον) allein herrscht, wie der monotheistische Jude, Philon der Alexandriner [Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεύς] (um 20 a. Chr. – um 40) im Abschn. 8 von „Über die Welterschöpfung nach Moses“ (Περὶ τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας) sagt (Opera quae supersunt ediderunt Cohn et Wendland. Vol.1. Berlin. Reimer 1896. Pag.2: Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd.1-6. Breslau. Marcus. 1909-1938 / Bd.7. Berlin. Gruyter. 1964. Bd.1. S.29), mit der „frommen und gottesfürchtigen Gesinnung“ des Aristoteles (Ἀριστοτέλης [...] εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος) konfrontiert: „Aristoteles jedoch bekundete wohl eine fromme und gottesfürchtige Gesinnung, da er im Gegensatz hierzu lehrte, die Welt (κόσμος) sei unentstanden (ἀγέννητος) und unvergänglich (ἄφθαρτος), und Vertretern der gegenseitigen Ansicht schlimme Gottlosigkeit vorwarf. Glaubten sie doch, es bestehe kein Unterschied zwischen Erzeugnissen von Menschenhand und diesem so großen sichtbaren Gott (ὄρατος θεός), der Sonne, Mond und das übrige wahrhafte Pantheon (πάνθειον) der Planeten und Fixsterne umfaßt.“ (Philon Alexandr. „Über die Unvergänglichkeit der Welt [κόσμος]: Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου“ Abschn.10: Bd.7 S.81: Opera cit. Vol.6. 1915. Pag.76) „Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ’ εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ἔφη τὸν

κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τάναντία διεξιόντων, οἱ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ῥήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον.“ (Aristotelis Opera Omnia cit. Vol.5[Fragmenta]. Pag.37)

Von der „Unvergänglichkeit der Welt (κόσμος)“ zeugt das Kap.1 des 2. Buchs von „Über das Himmelsgebäude“ (Περὶ οὐρανοῦ) des Aristoteles: „Davon also nun, daß das gesammte(πᾶς) Himmelsgebäude (οὐρανός) weder ein Entstandenes sei noch je vergehen könne, wie Einige von ihm behaupten, sondern daß es Eines und immerwährend(ἀϊδιος) ist, indem es ohne Anfang und Ende seiner gesammten Dauer ist und in sich selbst die unbegrenzte Zeit enthält und umfaßt, kann man sowohl aus dem von uns Gesagten die Ueberzeugung gewinnen, als auch vermittelt jener Meinung von Seite derjenigen, welche in anderer Weise sich aussprechen und das Himmelsgebäude entstehen lassen;“ (Werke. Griechisch / Deutsch. Bd.2. Leipzig 1857. Faksimile. Aalen. Scientia. 1978. S.107/S.106) „[...] οὐτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανός οὐτ' ἐνδέχεται [26 | 27] φθορῆναι, [...], ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ [27 | 28] ἀϊδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος, [28 | 29] ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, [...]“ (283B26-29: Aristotelis Opera Omnia cit. Vol.2. Pag.389). Im weiteren korrespondiert die Welt (κόσμος) als „sichtbarer Gott“ (ὁρατός θεός) des Aristoteles mit Platons „Weltall“ (κόσμος: πᾶν) als „wahrnehmbarem Gott“ (θεὸς αἰσθητός) am Schluß von „Timaios“ (92C): „Und so wollen wir nun sagen, daß unsere Untersuchung über das All (πᾶν) nun schon ihr Ziel erreicht hat. Denn indem diese unsere Welt (ὅδε ὁ κόσμος) sterbliche und unsterbliche Lebewesen erhielt und derart mit ihnen erfüllt ward, ist sie ein sichtbares Lebewesen, das die sichtbaren *Lebewesen* umgibt, als Abbild des nur denkbaren (νοητόν) Lebewesens, ein wahrnehmbarer Gott (θεὸς αἰσθητός), der größte und beste, schönste und vollkommenste geworden — dieser unser einziger einzigartiger Himmel (εἷς οὐρανός ὅδε μονογενής).“ (Werke. Bd.7. S.209/S.208: Tom.10. Pag.228) „Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντός νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβάνων καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκᾶν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανός ὅδε μονογενής ὢν.“ (Platon „Timaios“ 92C)

Da die Welt (κόσμος) oder das Himmelsgebäude (οὐρανός) aus dem Stoff (ὕλη) besteht, macht Augustinus (354-430) im Angesicht seines Gottes rücksichtlich der Alleinherrschaft des Absoluten im Kap. 5 des 11. Buchs von „Confessiones“ seine Meinung offenkundig (Patrologiae cursus completus. Paris. Migne. Patrologia Graeca 1857-1866 [=PG] / Patrologia Latina 1844-1864 [=PL]. PL. Tom.32. Col.812): „Du hast den Stoff gemacht“ (fecisti, tu materiam). Diesem christlichen „Despoten (Δεσπότης) des Weltganzen“, dessen „Vorsehung“ (πρόνοια τοῦ πάντων Δεσπότηου) der Ankläger des Apostaten, Julian [Ιουλιανός] (331-363), Kyrill [Κύριλλος] von Alexandria [Ἀλεξάνδρεια] (um 375–444) im 2. Buch von „Gegen Julian“ (Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ιουλιανοῦ) verherrlicht (PG. Tom.76. Col.588B), steht der bescheidenere „Demiurg“(δημιουργός) Platons in „Timaios“ als „Geist (Intellekt) des Weltganzen“(τῶν ὄλων νοῦς) gegenüber. Denn im Gegensatz zum „Despoten“ beschränkt sich Platons „Demiurg“ auf die Rolle, „Schöpfer(δημιουργός) von den göttlichen Dingen (θεῖα)“ zu sein: „Und von den göttlichen (θεῖα) wurde er selbst der Schöpfer (δημιουργός), das Entstehen der Sterblichen aber zu bewerkstelligen, übertrug er seinen eigenen Erzeugnissen.“ („Timaios“ 69C: Bd.7. S.143/S.142: Tom.10. Pag.195) „Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν.“

Sowieso balanciert Platon zwischen der „denkbaren Form“ (εἶδος νοητόν) oder Idee (ιδέα) und

dem „Stoff“ (ὕλη), den er „Mutter (μήτηρ) und Aufnehmerin (ὕποδοχή)“ („Timaios“ 51A: Bd.7. S. 91f./S.92; Tom.10. Pag.170) nennt, weil er denkt: „Denn das Werden dieser Weltordnung (κόσμος) entstand als aus einer Vereinigung (σύστασις) von Notwendigkeit (ἀνάγκη) und Vernunft (νοῦς: Intellekt) gemischt“ („Timaios“ 47E-48A: Bd.7. S.83/S.82; Tom.10. Pag.165) „Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ [47E|48A] τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη“. Über diese „Aufnehmerin“ (ὕποδοχή), nämlich den „Stoff“ (ὕλη) führt er die Rede weiter: „Ebenso ziemt es also auch dem, was oft die Abbildungen aller Dinge, und zwar der immer Seienden (ὄντα), über seine ganze Ausdehnung hin gut aufnehmen soll, selbst seiner Natur nach aller Formen bar zu sein. Demnach wollen wir die Mutter (μήτηρ) und Aufnehmerin (ὕποδοχή) des gewordenen Sicht- [S.91|S.93] baren und ganz und gar sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen, noch mit dem Namen all dessen, was aus diesem, noch mit dem dessen, woraus diese entstanden, sondern wenn wir es ein unsichtbares (ἀνόρατον), gestaltloses (ἄμορφον), allaufnehmendes (πανδεχέξ) Gebilde (εἶδος), das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren (Intelligiblen: νοητόν) teilnimmt (μεταλαμβάνον) und äußerst schwierig zu erfassen ist, nennen, so werden wir nichts Falsches sagen. [...] [51B|52D: S.93|S.97] [...] Es gebe Seiendes (ὄν), Raum (χώρα) und Werden (γένεσις), drei verschiedene Dinge, sogar noch bevor der Himmel (οὐρανός) entstand.“ („Timaios“ 51A-B/52D: Bd.7. S.91f./S.90f.; Tom.10. Pag.169f.) „[...] Διὸ δὴ τὴν τοῦ [Pag.169: S.90|Pag.170: S.92] γεγονότος ὀρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχέξ, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ [51A|B] καὶ δυσάλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. [...] [51B|52D: Pag.170: S.92|Pag.172: S.96] [...] ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι“ Diesen „Raum“ (χώρα) im „Timaios“ (52D) erläutert Aristoteles als den „Stoff“ (ὕλη) im Kap.2 des 4. Buchs von „Physik“ (Φυσικὴ ἀκρόασις): „Aus dem Grunde läßt ja auch Platon Stoff (ὕλη) und Raum (χώρα) dasselbe sein in seinem »Timaios«“ (Aristoteles „Physik“ Griechisch / Deutsch. Hamburg. Meiner. Bd.1. 1987 / Bd.2. 1988. Bd.1. S.155/S.154: 209B11-12) „διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ [11|12] τὴν χώραν ταῦτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.“ Übrigens heißt „πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι“ (bevor der Himmel entstand) „vor der Schöpfung von Himmel und Erde“. Also sei nach dem griechischen Denker der Raum(χώρα) so uralt wie der(ὁ) Gott(θεός), der „Himmel und Erde schuf“ („Genesis“ 1.1: Septuaginta edidit Alfred Rahlfs 1935. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 1979. Vol.1. Pag.1: „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“). Denn dieser monotheistische Gott ist „der(ὁ) Seiende(ὄν)“ („Exodus“ 3.14: Septuaginta. Vol.1. Pag.90: „καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν.“) oder sowohl „Sein“(ὄν) als auch „Werden“(γένεσις) nach Luther (1483-1546) in „2. Mose“(3.14): „Ich werde sein der ich sein werde.“: Luthers Werke. Weimarer Kritische Gesamtausgabe 1883ff. [Abt.] Die deutsche Bibel. Bd.8 [5 Bücher Mose]. Weimar. Hermann Böhlhaus Nachfolger. 1931. Unveränderter Abdruck. Graz. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1968. S.207[Bibel 1545])

Nicht nur „ὄν“ (Sein oder Seiendes) und „γένεσις“ (Werden), sondern auch „ὕλη“ (Stoff) als „χώρα“ (Raum) rechnet Platon in uralte Prinzipien ein. Denn bei ihm gibt es „nur zwei (δύο) Ursachen (αἰτίαι)“, „denkbare Form“ (εἶδος νοητόν) oder Idee (ιδέα) und den „Stoff“ (ὕλη), wie Aristoteles im Kap. 5 des 1. Buchs von „Metaphysik“ (Τὰ Μετὰ τὰ φυσικά) sagt: „Plato hat sich also über die gesuchten Prinzipien in dieser Weise entschieden. Es erhellt aber aus dem Gesagten,

daß er nur zwei (δύο) Ursachen (αἰτίαι) verwandte, die des ‚Was [S.18|S.19] ist es‘ (τί ἐστι) und die materielle (stoffliche: κατὰ τὴν ὕλην).“ (Philosophische Werke. Bd.2. S.18-19) „Πλά- [7|8] τῶν μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερόν δ’ [8|9] ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε [9|10] τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.“(988A7-10). Der Terminus „τὸ τί ἐστι“(das ‚Was ist es‘) entspricht der Form (εἶδος), die bei Aristoteles wie bei Platon mit dem Stoff (ὕλη) gepaart ist. Ein solcher Dualismus von Form und Stoff findet sich, obschon nach Thomas im oben erwähnten Kap.13 von „In librum de caisis“ „secundum sententiam aristotelis“ „una sola“ von „multae formae“ als „intellectus primus“, mit den Worten des Kap.8 des 12. Buchs der „Metaphysik“ des Aristoteles „die erste und unbewegte Substanz“ (ἡ πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος: 1073A30: Bd.2. S.307), nämlich „das erste unbewegte Bewegende“ (τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον: 1074A37: Bd.2. S.310) bevorzugt behandelt wird, während der neuplatonische Plotin [Πλωτῖνος] (um 205–270) „jenseits über (ἐπέκεινα) der Substanz (οὐσία“(Platons „Staat“ 6.Buch. Abschn. 19. 509B: Bd.4. S.544: Tom.7. Part.1. Pag.139: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), der „Form“(εἶδος), dem „Seienden“(ὄν) oder dem „Geist“ (νοῦς: Intellekt) „das Eine“ (τὸ ἓν) als „das Erste“ (τὸ πρῶτον) feststellt, „daß das jenseits über dem Seienden Liegende das Eine (ἓν) ist [...] und daß dann das Seiende und der Geist (νοῦς: Intellekt) folgt und das Dritte die Wesenheit der Seele (ψυχή) ist“ (Plotins Schriften. Bd.1-5. Philosophische Bibliothek. Bd.211-215. Hamburg. Meiner 1956-1967. Bd.1. S.233/S.232: [...], ὡς ἐστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἓν, [...], ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, [...]: „Enneades“ 5. Buch 1. Abschn. 10).

Jedenfalls mißt Platon dem „Stoff“(Materie: ὕλη) als „Raum“(χώρα) besondere Wichtigkeit am angegebenen Ort (51B) von „Timaios“ bei und sagt: „ein unsichtbares (ἀνόρατον), gestaltloses (ἄμορφον), allaufnehmendes (πανδεχέζ) Gebilde (εἶδος), das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren (νοητόν) teilnimmt (μεταλαμβάνον)“ Der Witz ist nämlich der, daß es am Intelligiblen (νοητόν) teilnimmt, wie Alexanders „materialer Intellekt“ (νοῦς ὑλικός) vom „tätigen (schaffenden) Intellekt“ (νοῦς ποιητικός) die lichte „Kraft“ (ἐξίς: habitus) aufnimmt. Also steht die „Materie“ (ὕλη) in intimem Zusammenhang mit dem „νοῦς“ (Intellekt oder Geist), „εἶδος“ (Form) und dergleichen. Diese Unzertrennlichkeit der beiden findet Plotin inmitten der „Seele“ (ψυχή): „Nun, dort oben ist auch die Quasi-Materie[ὕλη] Form[εἶδος] (wie ja auch die Seele[ψυχή] Form[εἶδος] ist, und doch im Verhältnis zu einem anderen Materie[ὕλη]). Ist denn nicht diese Materie gegenüber dem, im Verhältnis zu dem sie Materie ist, auch potentiell[δυνάμει]? Nein; denn es war dies ihre Form[εἶδος], die[τὸ] Form[εἶδος] aber ist dort nichts Späteres und nicht abgetrennt außer in der Abstraktion, sie besitzt Materie[ὕλη] nur dergestaltet, daß beide getrennt gedacht werden können, es sind aber beide[ἄμφω] eine einheitliche[μία] Wesenheit[φύσις]. So sagt auch Aristoteles von seinem Fünften[πέμπτον] Körper[σῶμα], er sei immateriell[ἄυλον].“ („Enneades“ 2. Buch 5 „Aktuell und potentiell“. Abschn.3: Bd.2. S.95/S.94) „ἢ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδος ἐστίν, (ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχή εἶδος ὄν πρὸς ἕτερον ἂν εἴη ὕλη). οὐκοῦν πρὸς ἐκεῖνο καὶ δυνάμει; ἢ οὐ; εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος καὶ οὐ χωρίζεται δὲ ἀλλ’ ἢ λόγῳ, καὶ οὕτως ὕλην ἔχον, ὡς διπλοῦν νοοῦμενον, ἄμφω δὲ μία φύσις: οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ τὸ πέμπτον σῶμα ἄυλον εἶναι.“ Dieser Fünfte[πέμπτον] Körper[σῶμα] entspricht wohl dem „ersten Körper“(πρῶτον σῶμα), nämlich dem „Aether“(αιθήρ) im Kap.3 des 1. Buchs von „Περὶ οὐρανοῦ“ des Aristoteles (270B20-24): „eben darum haben schon Jene, weil ja der erste (πρῶτον) Körper (σῶμα) etwas anderweitiges neben der Erde und dem Feuer und der Luft und dem Wasser sei, den obersten Ort

Aether (αιθήρ) genannt, indem sie davon, daß er stets (ἀεί) die immerwährende Zeit hindurch läuft (θεῖ), ihm den Beinamen geben.“ (Werke.Bd.2. S.31/S.30) „διόπερ ὡς ἐτέρου [20|21] τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ [21|22] ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, [22|23] ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν αἰδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν [23|24] αὐτῶ.“ („Über das Himmelsgebäude“ Buch 1. Kap.3: 270B20-24)

Auch die monotheistischen Christen akzeptieren diesen „Vater der Menschen, den Gepriese-
nen, himmlischen Äther, Ernährer von allem, was atmet“ (Αριστοφάνης „Νεφέλαι“ 423 a.Chr. 569-
570: Aristophanes „Sämtliche Komödien“ Zürich. Artemis 1952. Bd.1. S.148: Aristophane en 5
volumes. Paris. Les Belles Lettres 1923-1930. Tome 1. 1923. Pag.187), „μεγαλάνομον ἡμέτερον πα-
τέρ’, [569|570] Αἰθέρα σεμνότατον, βιοθρέμωνα πάντων.“ Denn z.B. zählt Klopstock(1724-1803)
„unkörperlichen Substanzen“ (substantiae incorporeae), die Thomas (Opuscula philosophica cit.
Pag.21) in den griechischen Naturphilosophen vermißt, den „ätherischen Leib(σάρξ)“ des aufer-
standenen „Adam“ zu: „Als itzt zu diesem Altare der Erde der Seraph hinabstieg, [474|475] Eilt
ihm Adam, der Opferpriester am Altar, entgegen, [475|476] Nicht ungesehn; ein ätherischer
Leib helleuchtend gebildet, [476|477] Hüllte den seligen Geist in eine verklärte Behausung.
[477|478] Seine Gestalt war so schön, wie du vor des Schöpfers Gedanken [478|479] Göttliches
Bild, als er Adam zu schaffen gedankenvoll da stand, [479|480] Und im gesegneten Schoosse
der paradiesischen Fluren [480|481] Unter ihm heiliges Erdreich zum werdenden Menschen
sich loswand.“ („Der Messias“ Gesang I-III. 1748. Stuttgart. Reclam 1986. S.26: Gesang I. V.
475-481) Dieser „ätherische Leib“ läßt sich als Pauli „geistlicher Körper“(σῶμα πνευματικόν) ver-
stehen: „σπεύρειται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρειται σῶμα πνευματικόν“ (Novum Testamentum graece et lati-
ne edidit E. Nestle 1906. Editio decima. Stuttgart. Württembergische Bibelanstalt. 1930. Pag.
454: „Ad Corinthios I“ 15.44) „Seminator corpus animale, surget corpus spiritale.“ Wie der
„ätherische Leib“ als „geistlicher Körper“ den auferstandenen Adam „hüllt“, ist des Apostaten
„göttlicher und ganz schöner Kosmos“(θεῖος καὶ πάγκαλος κόσμος) von dem immateriellen(ἄυλον)
„Fünften Körper“(πέμπτον σῶμα) „geschützt“(φρουρούμενος): „Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος
ἀπ’ ἄκρας ἀψίδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας ἐξ αἰδίου
γένονεν ἀγεννήτως ἐξ τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον αἰδιος, οὐχ ὑπ’ ἄλλου του φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν
ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὗ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν «ἀκτίς ἀελίου.» βαθμῶ δὲ ὡσπερ δευτέρω τοῦ νοητοῦ
κόσμου, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν «πάντων βασιλέα, περι ὄν πάντα ἐστίν.»“ (Œuvres complètes de
Julien. Tom.2. Part.2. Paris. Les Belles Lettres. 1964. Pag.103) „Ce monde divin, merveille de
beauté, qui s’étend du sommet de la voûte céleste jusqu’aux extrémités de la terre et que main-
tient l’indestructible providence du Dieu, a existé sans acte créateur de toute éternité et il exis-
tera dans l’avenir à jamais, d’abord sous rien de moins que la tutelle ininterrompue du cinqui-
ème (πέμπτον) corps (σῶμα) — somme toute du «rayonnement d’Hélios» (Sophocle «Antigone»
100), — puis à un second degré, soutenue, pour ainsi dire, par le monde intelligible et, en re-
montant encore dans le temps, par «le Roi de toutes choses, centre commun de toutes choses»
(Platon «Epîtres» II: 312E).“ (Julian „Εἰς τὸν βασιλέα ἥλιον: In regem helion“ 362: Iuliani opera
edidit Spanheim. Leipzig. Weidmann. 1696. 130B-158C. 132C: Iuliani quae supersunt. Vol.1-2
edidit F.K. Hertlein. Leipzig. Teubner. 1875-1876. Vol.1[Pag.1-432]/Vol.2[Pag.435-614]. Vol.1.
Pag.168-205. Pag.171)

In solch einem ätherischen (αιθέριον) geistlichen (πνευματικόν) immateriellen (ἄυλον) Körper

(σῶμα) machen Materie (ὕλη) und Form (εἶδος) beide (ἄμφω) eine einheitliche (μία) Wesenheit (φύσις) aus und in dieser Dimension wird die Materie „göttliche (θεία) Materie (ὕλη)“: „die Materie (ὕλη) [...] Denn wenn die göttliche (θεία) Materie das sie Bestimmende (ὀρίζον) in sich aufnimmt, dann hat sie selbst bestimmtes, geisthaftes (νοερά) Leben (ζωή)“ (Plotin „Enneades“ 2. Buch 4 „Die beiden Materien“. Abschn.5: Bd.1. S.251/S.250) „ἡ ὕλη, [...] ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὀρίζον αὐτὴν ζωὴν ὀρισμένην καὶ νοεράν ἔχει“. (Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata ediderunt Fr. Creuzer et G.H. Moser [...]. Paris. Didot. 1855. Pag.73) „materia [...] Divina enim accipiens, quod eam terminat, vitam determinatam intellectualemque nanciscitur.“. Das die Materie „Bestimmende“(ὀρίζον) ist nichts anderes als die „Form“(εἶδος), die der Materie „geisthaftes Leben“ gibt. Es geht um „unam solam formam“ (Thomas Aquinas „In librum de causis“ Kap.13: op. cit. Vol.4. Pag.514) oder „eine Vereinigung (σύστασις) von Notwendigkeit (ἀνάγκη; necessitas) und Vernunft (νοῦς; intellectus)“ („Timaios“ 48A: Bd.7. S.82-83; Tom.10. Pag.165), d.h. die oben erwähnte griechische Balance zwischen der „denkbaren Form“ (εἶδος νοητόν) oder Idee (ἰδέα) und dem „Stoff“ (ὕλη), den Platon „Mutter (μήτηρ) und Aufnehmerin (ὑποδοχή)“ („Timaios“ 51A: Bd.7. S. 91f./S.92; Tom.10. Pag.170) nennt: „wenn wir es ein unsichtbares (ἀνόρατον), gestaltloses (ἄμορφον), allaufnehmendes (πανδεχές) Gebilde (εἶδος), das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren (Intelligiblen: νοητόν) teilnimmt (μεταλαμβάνον) und äußerst schwierig zu erfassen ist, nennen, so werden wir nichts Falsches sagen. [...]“ („Timaios“ 51B: Bd.7. S.93; Tom.10. Pag.170) „ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ [51A | B] καὶ δυσάλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευδόμεθα.“.

Während aus der absoluten Alleinherrschaft der „einzigen Form“ (una sola forma) die Theorie der „Schöpfung aus dem Nichts“ (Creatio ex nihilo: ابداع لا عن شيء) folgt, erweckt die griechische „Vereinigung (σύστασις) von Notwendigkeit (ἀνάγκη; necessitas) und Vernunft (νοῦς; intellectus)“ die Idee der „Urzeit“(antiquitas: قدم), d.h. „Anfanglosigkeit, Ewigkeit oder Urbestand der Welt“, der al-Farabi[الفارابية] (um 870-950) die zeitliche „Entstehung“ (innuatio: حدوث) der Welt gegenüberstellt: „Ob der Urbestand oder die zeitliche Entstehung der Welt anzunehmen sei, ob dieselbe einen Schöpfer als schaffende Ursache habe oder nicht.“ (Alfārābī's philosophische Abhandlungen [...] hrsg. von Fr. Dieterici. Leiden. Brill. 1892/1890. „Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“ S.1-53[Deutsch]. S.35/ Pag.1-33[Arabisch] Pag.22) „ام لا، قدم العالم وحدثه وهل له صانع هو عتته الفاعلية“. Offenbar ist Aristoteles der oben angeführten Meinung, „daß das gesammte(πᾶς) Himmelsgebäude (οὐρανός) weder ein Entstandenes sei noch je vergehen könne, wie Einige von ihm behaupten, sondern daß es Eines und immerwährend (ἄττιος) ist, indem es ohne Anfang und Ende seiner gesammten Dauer ist und in sich selbst die unbegrenzte Zeit enthält und umfaßt“ („Über das Himmelsgebäude“ Buch 2. Kap.1) und stimmt mit Platon in der „Welt“(κόσμος) als dem „wahrnehmbaren Gott: θεὸς αἰσθητός“ („Timaios“ 92C) oder dem „sichtbaren Gott: ὀρατὸς θεός“ (Aristotelis Opera Omnia cit. Vol.5[Fragmenta]. Pag.37: Philon Alexandrinus „Über die Unvergänglichkeit der Welt[κόσμος]: Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου“ Abschnitt 10) überein. Außerdem sagen sowohl Platon als auch Aristoteles angesichts des „Demurgs“(„Timaios“ 69C) oder des „ersten unbewegten Bewegenden“ (τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον: „Metaphysik“ Buch 12. Kap.8 [1074A37]: Aristotelis Opera Omnia cit. Vol.2. Pag.608; Werke. Bd.3. S.310) niemals, wie Augustinus am angeführten Ort der „Confessiones“(Buch 11. Kap.5): „Du hast den Stoff gemacht“ (fecisti, tu materiam). Trotzdem nickt al-Farabi der „Creatio ex ni-

hilo“ zustimmend: „Dort wird es klar, dass der Stoff vom herrlichen Gott aus dem Nichts hervorgerufen sei“ (S.37/Pag.23) „شئء [16 | 15] عن [16 | 15] ههناك“ (ههناك) auf die im 9. Jahrhundert islamisch redigierte und im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzte „sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia“, die ich schon erwähnt habe.: „Wer die Aussprüche des Aristoteles über die Gottherrschaft in seinem ‚Theologia‘ betitelten Buche betrachtet, dem kann es nicht zweifelhaft sein, dass Aristoteles einen Schöpfer, der diese Welt aus dem Nichts hervorrief, annahm. Dies geht aus seinen Aussprüchen viel zu klar hervor, als dass es verborgen bleiben könnte.“ (S.37/Pag.23) „من ان يخفى [15 | 14] نظر فى اقابيله فى الربوبية فى الكتاب بأولوجيا لم يشبه عليه [14 | 13] امره فى اثباته الصانع“ (al-Farabi „Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles“).

Für diese Äußerung des al-Farabi zeugt der Beschluß des 10. Buchs von „Aristotelis Theologia“: „Wenn der Schöpfer aber etwas schaffen will, bildet er dies nicht erst vor in seiner Seele und ahmt er in seinem Werke nicht etwas ausser ihm nach, denn es gab ja Nichts, bevor er die Dinge hervorrief, auch nahm er sich nicht ein Vorbild für sein Wesen, da vielmehr sein Wesen schon Vorbild aller Dinge ist, das Vorbild wird aber nicht von etwas Anderem hergenommen. Auch bedurfte Gott beim Hervorrufen der Dinge keines Organs; er ist ja Ursache der Organe, er ist es, [169 | 170] der sie hervorrief, und bedurfte er somit zur Hervorrufung der Dinge keines Dinges.“ (Die oben zitierte „Theologie des Aristoteles“ S.168/ S.169-170) „والفحص عن علل النقاء [18 | 17] شئء فالمثال لا يتمثل ولم يحتج فى ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علَّة الآلات وهو [1 | 18] فانه اذا اراد فعل شئء فانه لا [17 | 16] يمثل فى نفسه ولا يحتدع صنعته خارجة منه لانه لم يكن.“ Durch al-Farabis synkretistischen Kompromiß zwischen der griechischen „antiquitas“ (قدم) und der monotheistischen „creatio“ (ابدع) aufgrund der hauptsächlich auf der 4., 5. und 6. „Enneas“ des Plotin beruhenden „Aristotelis Theologia“ haut sich al-Ghazali [الغزالي] (1058-1111), der Verfasser der „Absichten (مقاصد) der Philosophen (الفلاسفة)“ (1094) in „Zusammenbruch (تهافت) der Philosophen (الفلاسفة): Destructio (Inkohärenz) philosophorum“ (1095) einen antiphilosophischen Weg cartesianischer Dubitatio logisch durch.

Den Text der „Destructio (تهافت) philosophorum“ zitiert Averroës [ابن رشد] (1126-1198) einzeln in „Zusammenbruch (تهافت) des Zusammenbruchs (التهافت)“ (Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis), um dessen Inhalt zu kritisieren. Also kommt zuerst der Aufsatz des al-Ghazali in „Destructio“ des Averroës: „Ait Alg. [...] [47. I | K] [...] mundus (العالم) sit operatio (فعل) Dei (الله) [...] actio (الفعل) est præfatio (عبارة) innouationis (عن الاحداث) & mundus (العالم) apud eos (عند) eos (من) priuatione (حادث) (ليس) autem (و) innouatus (قديم) philosophos (هم) (عدم): Nichtexistenz) ad (الى) esse (الوجود)“ (Aristotelis Opera cit. cum Averrois Commentariis. Vol.9. Folio 15A-147L. Folio 47. I-K: Averroës „Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis“ Versio latina Calo calonymos Hebraeo interprete Venetiis apud Iunctas 1550 edidit B.H. Zedler. 1961. Pag.165[Fol.21]: Averroës „Tahâfot at-Tahâfot: تهافت التهافت“ Texte arabe établi par Maurice Bouyges. Beyrouth. Dar el-Machreq sarl. Pag.1-588. ¹1930. ²1987. ³1992. Pag.162 [3-4]. Disputatio 3 [مسئلة]. 2 [وجه]. [...] [6 | 5] [...] من عدم الى الوجود [وجه]. [...] [4 | 3] [...] العالم (الفلاسفة: Tahâfot al-Falâsifat) „العالم فعلا لله [...] [5 | 4] [...] الفعل عبارة [4 | 3] عن الاحداث والعالم“ ed. Bouyges. Beyrouth. 1927. Pag.1-377. Pag.103[4-6]. 3.2). Zu den für al-Ghazali interessanten Angelegenheiten gehört die „Entstehung“ (حادث: innouatio: حدوث bei al-Farabi und

Averroës der „Welt“ (العالم) als „Arbeit“ (فعل) Gottes (الله) („operatio Dei“), während bei (عند) ihnen (هم), nämlich den Philosophen wie Aristoteles dieser „Kosmos“ (العالم) „uralt“ (قديم: antiquus) sei.

Die „Entstehung“ der „Welt“ als „Arbeit Gottes“ verneint Averroës gar nicht, sondern fährt vielmehr mit „Gottes Arbeit“ als „ununterbrochener“ (دائم) Entstehung (حدث) („innuatio continua“) der „Welt“ fort: „[...] [47. K|L] Ait Auer. Si (ان) autem (اما) mundus (العالم) est (كان) antiquus (أصلاً: قديم) ex se (بذاته) (و) ens (موجود) [...], tunc non (فليس) est ei (له) agens (فاعل) omnino (أصلاً). Si (ان) vero (واما) est (كان) antiquus (قديم: uralt), in eo quod (بمعنى) est in (فى) innouatione (حدث: Entstehung) continua (دائم) (و) non (ليس) est innouatione eius (حدوثه: seine Entstehung) principium (أول), nec (ولا) finis (منتهى) id quidem (فان), quod (الذى) habet (افاد) innouationem (الحدث: Entstehung) continuam (الدائم: ununterbrochene), dignius (أحق) est nomine (باسم) innouationis (الاحداث: Verursachung), quam (من) id, quod (الذى) habet (افاد) innouationem (الاحداث: Verursachung), quæ cessat (المنقطع: unterbrochene). & (و) hoc modo (على هذه الجهة) mundus (العالم) est innouatus (حدث: verursacht) a (ب) Deo (الله) glo. (سبحا) & (و) nomen (اسم) innouationis (الحدث: Entstehung) in eo (به) dignius (أولى) nomine (اسم) antiquitatis (القدم: Uralter). Sapientes (الحكماء) autem (انما) [47. L|M] appellauerunt (سمت) mun- [Pag.165|Pag.166] dum (العالم) antiquum (قديم: uralt), vt caueant (تحفظ) ab (من) innouato (المحدث: das Verursachte), quod (الذى) est ex (من) aliquo (شيء) in (فى) tempore (زمان) (و) post (بعد) priuationem (العدم: Nichtexistenz).“ (Folio 47. K-M; Pag.165-166[Fol.21]: Pag.162) „[13|12] من المحدث الذى هو من شىء وفى زمان وبعد العدم“ [12|11] الله سبحا به واسم الحدث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً الدائم أحق باسم الاحداث من الذى [11|10] افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث قديماً بمعنى انه فى حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا [10|9] منتهى فان الذى افاد الحدث „اما ان كان العالم قديماً بذاته وموجوداً [...] [8|7] [...] فليس له فاعل أصلاً [9|8] واما ان كان

Auf diese Weise balanciert Averroës zwischen den monotheistischen Verteidigern der „Arbeit“ (فعل) Gottes (الله) und den antiken „Weisen“ (الحكماء: Sapientes), die die „Welt“ (عالم) „uralt“ (قديم) nannten (سمت), damit sie vorsichtig (تحفظ) vor (من) dem „Verursachten“ (محدث) sind, das aus (من) etwas (شيء) zeitlich (فى زمان) nach der „Nichtexistenz“ (العدم) (priuatio: Mangel) entsteht. In dieser Balance läßt sich Platons schon zitierter Satz in „Timaios“ (52D) beachten: „Es gebe Seiendes (ὄν), Raum (χώρα) und Werden (γένεσις), drei verschiedene Dinge, sogar noch bevor der Himmel (οὐρανός) entstand.“ (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι). Wie oben erwähnt „läßt ja auch Platon Stoff (ὕλη) und Raum (χώρα) dasselbe sein in seinem »Timaios«“ (Aristoteles „Physik“ 209B11-12) „καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ [11|12] τὴν χώραν ταὐτὸ φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.“ Übrigens gilt Platons Stoff (ὕλη) als „unsichtbares (ἀνόρατον), gestaltloses (ἄμορφον), allaufnehmendes (πανδεχέξ) Gebilde (εἶδος), das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren (Intelligiblen: νοητόν) teilnimmt (μεταλαμβάνον)“ („Timaios“ 51A: ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχέξ, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ). Aus dieser sozusagen „göttlichen (θεία) Materie (ὕλη)“ (materia divina: Plotini Enneades cit. 2.4.5) folgt die antike Ablehnung der monotheistischen Theorie der „Creatio ex nihilo“ (ابدع لا عن شىء), die sich im 8. Fragment von „Über die Natur“ (Περὶ φύσεως) des Parmenides [Παρμενίδης] (um 520–460 a. Chr.) ausdrückt: „Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST ist. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren (ἀγένητον) ist es auch unvergänglich (ἀνώλεθρον), denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel [4|5] und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes (πᾶν), [5|6] Eines (ἓν), Zusam-

menhängendes (συνεχές: Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen? Wie, woher sein Heranwachsen? Auch nicht sein Heranwachsen aus dem Nichtseienden (μη ἔόν) werde ich dir gestatten auszusprechen und zu denken. [S.235|S.236] Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST ist, Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, [9|10] später oder früher mit dem Nichts (μηδέν) beginnend zu entstehen? So muß es also entweder ganz und gar sein oder überhaupt nicht. Auch wird ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus Nichtseiendem (μη ἔόν) könnte irgend etwas (τι) anderes als eben dieses hervorgehen (γίγνεσθαι).“ (Parmenides „Über die Natur: Περὶ φύσεως“ Fragment 8, V.1-13: Diels/Kranz „Die Fragmente der Vorsokratiker“ Bd.1-2. 1903. Bd.3 [Register] 1910. 6.Aufl. Berlin. Weidmann. 1951[Bd.1]/ 1952[Bd.2-3]. Bd.1. S.235-236) „μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο [1|2] λείπεται ὡς ἔστιν· ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι [2|3] πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔόν και ἀνώλεθρόν ἔστιν. [3|4] ἔστι γὰρ οὐλομελές τε και ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον· [4|5] οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, [5|6] ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσῃαι αὐτοῦ; [6|7] πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μη ἔόντος ἑάσω [7|8][S.235|S.236] φάσθαι σ' οὐδέ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδέ νοητόν [8|9] ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν και χρέος ὤρσεν [9|10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν; [10|11] οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί. [11|12] οὐδέ ποτ' ἐκ μη ἔόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς [12|13] γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό.“ Im Mittelpunkt des philosophischen Denkens findet sich das „Seiende“ (ἔόν: ὄν) des Parmenides als „Ganzes (πᾶν), [5|6] Eines (ἔν),“ (ἔν και πᾶν).

Im Bannkreis der Idee der „Urzeit“ (antiquitas: **قدم**), d.h. „Anfanglosigkeit, Ewigkeit oder Urbestand der Welt“ schließt Parmenides das „Nichtseiende“ (μη ἔόν) in den Versen 7 und 12 und „Nichts“ (μηδέν) im Vers 10 vom antiken Weltall (ἔν και πᾶν) aus, weil dieser Kosmos (κόσμος) „als Ganzes (πᾶν), [5|6] Eines (ἔν), Zusammenhängendes (συνεχές: Kontinuierliches)“ (V.5-6), „ungeborenes und unvergängliches Seiendes (ἔόν)“ (ἀγένητον ἔόν και ἀνώλεθρόν im Vers 3) sei. Im 18. Jahrhundert, wo die despotische Alleinherrschaft des monotheistischen Gotts ins Schwanken geriet und das Weltall (ἔν και πᾶν) und die Materie (ὕλη) sich zu rehabilitieren begonnen haben, erhob sich die Spinoza-Debatte anlässlich des Gesprächs Jakobis mit Lessing im Juli 1780: „In dieser Zeit fielen mir Schriften über und von Spinoza, einem großen edeln Manne aus vorigem Jahrhundert, und doch Gottes-läugner nach strengen Begriffen, in die Hände. Ich fand, daß man, wenn man genau prüft, mit der Vernunft, der kalten vom Herzen verlassenen Vernunft auf seine Ideen kommen muß, wenn man nemlich alles erklären will. Aber da blieb mir der Glaube meines Herzens, dem so unwidersprechlich das Verlangen nach Ewigem, nach Gott gegeben ist, übrig. Zweifeln wir aber nicht gerade an dem am meisten, was wir wünschen? (wie ich auch in meiner Predigt sage).“ (Hölderlins Brief an die Mutter. Mitte Februar 1791: Stuttgarter Ausgabe [=StA] der „Sämtlichen Werke“. Kohlhammer 1946-1985. Bd.6. S.64). In unruhigem Seelenzustand berichtet der junge Stiffler einige wichtige Probleme, die er später mit dem „seeligen Griechenland“ (V.55: S.91) lösen wird: „wo tönet das große Geschick [...] [V.62|V.63] [...] wo brichts, allgegenwärtigen Glücks voll [V.63|V.64] Donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein [...] [V.64|V.82] [...] und gewohnt werden die Menschen des Glücks [V.82|V.83] Und des Tags und zu schau die Offenbaren, das Antlitz [V.83|V.84] Derer, welche schon längst Eines und Alles genannt [V.84|V.85] Tief die verschwiegene Brust mit freier Genüge gefüllet, [V.85|V.86] Und zuerst und allein alles Verlangen beglückt.“ (Hölderlin „Brod und Wein“ 1800-1801. V.55/V.62-64[Str.4]/V.82-86[Str.5]: StA. Bd.2. S.91[V.55]/S.92[V.62f./V.82-86]).

In „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (Erstdruck 1785 / 2.Aufl.1789), wo sich das oben erwähnte Gespräch vom Juli 1780 findet, kontrastiert Lessings „ἐν καὶ πᾶν“ (Eines und Alles) mit Jacobis monotheistischer Orthodoxie: „Lessing. [...] Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἐν καὶ Παν! Ich weiß nichts anders.“ (JW. 4.1.54 = Jacobi „Werke“ in 6 Bänden. Leipzig 1812-1825. Faksimilenachdruck. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. Bd.4. Abt.1. S.54). Dieses heterodoxe Geständnis überrascht den orthodoxen Jacobi, der seinem Gesprächspartner sagt: „Ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; [...] (JW. 4.1.55|56) [...] Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenen Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog.“ Von diesem „Uralten: a nihilo nihil fit“ zeugt wohl das 8. Fragment des Parmenides, das wir schon oben betrachtet haben. Aber des Vorsokratikers „Seiendes“ (ἐόν: ὄν), das wesentlich der platonischen Substanz (οὐσία) des Aristoteles entspricht, prägt sich eher in der plastischen Schönheit des stofflichen Marmors des 5. Jahrhunderts vor Christo aus.

Diesen Grundzug berücksichtigt Simplicius (Σιμπλικίος) (um 490 – um 560) in „Υπομνήματα εἰς τὴν Φιสิกὴν ἀκρόασιν Ἀριστοτέλους“ (Commentaria in Aristotelem Graeca. Volumen 9. Simplicii in Physicorum libros priores. Pag.1-800/ Vol.10. Simplicii in Physicorum libros posteriores. Pag. 801-1366. Edidit Hermann Diels. Berlin. Reimer. 1882/1895), indem er die oben erwähnten Versen 1-13 des 8. Fragments von „Über die Natur“ (Περὶ φύσεως) des Parmenides zitiert und „τὸ κυρίως ὄν“ (das vorzüglich Seiende) in den Mittelpunkt rückt: „[29|30] τὸ γὰρ ὄν, ὡς φησιν ὁ Παρμενίδης, ἀλλὰ ἔχει σημεῖα. κάλλιον δὲ αὐτῶν [Pag.77|Pag.78] ἀκούειν τῶν περὶ τοῦ κυρίως ὄντος ὑπ’ αὐτοῦ λεγομένων καὶ ἀποδεικνυμένων. [1|2] μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ [2|3] οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται [3|4]: „Περὶ φύσεως“ Fragm. 6. V.8|V.9; Diels/Kranz. Bd.1. S.233: denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt | und nicht für dasselbe | κού ταῦτόν, [4|5] καὶ ἀποστρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης [5|6] ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, [„Περὶ φύσεως“ Fragm.7. V.2; Diels/Kranz. Bd.1. S.234: vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern; 6|7] ἐπάγει [7|8] μῦθος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο [8|9]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.1|V.2] λείπεται, ὡς ἔστι. ταῦτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι [9|10] πολλὰ μάλα: [„Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.3: 10|11] καὶ παραδίδωσι λοιπὸν τὰ τοῦ κυρίως ὄντος σημεῖα: [11|12] ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν., [12|13]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.3|V.4] (es ist) οὐλον μονογενές (ganz und einzigartig) τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ’ ἀτέλεστον, [13|14] οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστίν ὁμοῦ πᾶν [14|15]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.5|V.6] ἐν συνεχές: τίνα γὰρ γέννην διζήσει αὐτοῦ; [15|16] πῆ πόθεν αὐξήθεν; οὐτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω [16|17]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.7|V.8] φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν [17|18] ἐστίν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν [18|19]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.9|V.10] ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; [19|20] οὐτως ἢ ἀπάπαν πέλειναι χρεῶν ἐστίν ἢ οὐχί, [20|21]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.11|V.12] οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς [21|22]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.13] γίγνεσθαί τι παρ’ αὐτό.“ (Simplicii in Physicorum libros. Liber 1. Caput 2: Vol.9. Pag.77-78)

Simplicius findet die V.1-3 zwar schön: „Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST ist. Auf diesem sind gar viele Merkmale(σήματα: σημεῖα): weil ungeboren(ἀγέννητον) ist es auch unvergänglich(ἀνώλεθρον)“(Parmenides „Über die Natur“ Fragment 8. V.1-3). Aber noch „schö-

ner“ (κάλλιον) erscheint es ihm, „zu hören (ἀκούειν), was Parmenides über τὸ κυρίως ὄν (das vorzüglich Seiende) sagt und zeigt“ (ἀκούειν τῶν περὶ τοῦ κυρίως ὄντος ὑπ’ αὐτοῦ λεγομένων καὶ ἀποδεικνυμένων), besonders die V.5-6 des 8. Fragments über das „Seiende“ (ὄν): „und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes (πᾶν), [5 | 6] Eines (ἓν), Zusammenhängendes (συνεχές; Kontinuierliches).“ (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν [V.5 | V.6] ἓν συνεχές.) Das „Seiende“ (ἐόν: ὄν) sieht Parmenides „als Ganzes (πᾶν), [5 | 6] Eines (ἓν), Zusammenhängendes (συνεχές; Kontinuierliches)“ (V.5-6) an, weil das „Seiende (ἐόν: ὄν) dicht an Seiendes (ἐόν: ὄν) stößt“ (V.25) und „vielmehr ganz von Seiendem (ἐόν: ὄν) erfüllt (ἔμπλεον) ist“ (V.24) und „unbeweglich — unveränderlich (ἀκίνητον) liegt“ (V.26): „es ist vielmehr ganz (πᾶν) von Seiendem (ἐόν: ὄν) erfüllt (ἔμπλεον). [24 | 25] Darum ist es ganz (πᾶν) zusammenhängend (συνεχές; kontinuierlich); denn Seiendes (ἐόν: ὄν) stößt dicht an Seiendes (ἐόν: ὄν). [25 | 26] Aber unbeweglich — unveränderlich (ἀκίνητον) liegt es in den Grenzen gewaltiger Bande ohne Ursprung (ἀρχή), ohne Aufhören; denn Entstehen (γένεσις) und Vergehen [27 | 28] wurden weit in die Ferne verschlagen, es verstieß sie die wahre Überzeugung; [28 | 29] und als Dasselbe (αὐτό) und in Demselben verharrend ruht es für sich [29 | 30] und so verharret es standhaft an Ort und Stelle.“ (Parmenides „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.24-26; Diels/Kranz. Bd.1. S.237) „πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. [24 | 25] τῶι ζυνεχέσι πᾶν ἐστὶν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. [25 | 26] αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν [26 | 27] ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος [27 | 28] τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης. [28 | 29] ταῦτόν τ’ ἐν ταῦτῶι τε μένον καθ’ ἑαυτοῦ τε κεῖται [29 | 30] χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει.“ Über die V.24-26 des 8. Fragments konzentriert sich Simplicius auf das „erfüllte“ (ἔμπλεον, nach Simplicius „πλεόν“) und „unbewegliche — unveränderliche“ (ἀκίνητον) „Seiende“ (ἐόν: ὄν), um „das vorzüglich Seiende“ (τὸ κυρίως ὄν) des Parmenides auf „das Erste“ (τὸ πρῶτον) des Aristoteles, nämlich „das erste unbewegte Bewegende“ (τὸ πρῶτον κινουὸν ἀκίνητον: „Metaphysik“ Buch 12. Kap.8 [1074A37]) als „die erste und unbewegte Substanz“ (ἡ πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος; Buch 12. Kap.8 [1073A30]) zu beziehen: „ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ πλεόν ἠναγκάσθησαν μηκῦναι διὰ τὸ τὸν γνησιώτερον τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγητῶν τὸν Ἀλέξανδρον ξηρότερον καὶ ἀφερεπῶνος τῶν παλαιῶν ἀκούειν δογμάτων. ὦν καὶ Ἀριστοτέλης ζηλωτῆς γενόμενος ἀκίνητον ἀπέδειξε καὶ αὐτὸς τὸ πρῶτον.“ (Simplicii in Physicorum libros. Liber 1. Caput 2: Vol.9. Pag.80)

Das „vorzüglich Seiende“ (κυρίως ὄν) behandelt Simplicius als „das Eine Seiende“ (τὸ ἓν ὄν) im Kap.3 des 1. Buchs seines Physik-Kommentars: „καλῶς ἂν ἔχοι τὴν τε Παρμενίδου δόξαν αὐτοῦ περὶ τοῦ ἐνός ὄντος [29 | 31] [...] ὅτι μὲν οὖν οὐ τῶν γινομένων τι καὶ φθειρομένων ὁ [31 | 32] Παρμενίδης τὸ ἓν ὄν τίθεται, δηλοῖ τὸ σημεῖον αὐτοῦ ἓν τὸ ἀγέννητον καὶ [32 | 33] ἀφθαρτον λέγον, ἐν οἷς φησι [33 | 34] μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο [34 | 35]: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.1 | V.2] λείπεται, ὡς ἔστι. ταῦτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι [35 | 36] πολλὰ μάλ’, ὡς ἀγέννητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν. [„Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.3] [Pag.142 | Pag.143] [...] λέγει δὲ [11 | 12] καὶ ὁμοῦ πᾶν εἶναι τὸ ὄν [12 | 13] ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν, [„Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.5 | V.6: 13 | 14] καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν [14 | 15] ταῦτόν ὄν ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτοῦ τε κεῖται. [als Dasselbe und in Demselben verharrend ruht es für sich: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.29; Diels/Kranz. Bd.1. S.234] [...] τὸ δὲ ἓν ὄν ταῦτόν εἶναι φησι νοεῖν τε καὶ νοητόν καὶ νοῦν δηλονότι [20 | 21] γράφων οὕτως, [21 | 22] ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα. [Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST ist: „Περὶ φύσεως“ Fragm.8. V.34 | V.35; Diels/Kranz. Bd.1. S.238: 22 | 23] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος (τουτέστι τοῦ νοητοῦ), ἐν ᾧ πεφατι- [23 | 24] σμένον ἐστίν, [denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist: „Περὶ φύσε-

ως“ Fragm.8. V.35 | V.36; Diels/Kranz. Bd.1. S.238: 24 | 25] εὐρήσεις τὸ νοεῖν. [kannst du das Denken antreffen.] [...] ὁ δὲ Παρμενίδης τὸ μὴ ὄν ἐκ τοῦ ἐνὸς ὄντος παντάπασιν [29 | 30] ἐξορίζει. [30 | 31] οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ὄντα, [Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes: „Περὶ φύσεως“ Fragm.7. V.1 | V.2; Diels/Kranz. Bd.1. S.234: Pag.143 | Pag. 144] ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. [vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern,; 1 | 2] [...] λείπεται οὖν [11 | 12] τὸ νοητὸν πάντων αἴτιον, δι’ ὃ καὶ ὁ νοῦς ἐστι καὶ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ πάντα [12 | 13] κατὰ μίαν ἔνωσιν συνηρημένως προεὶληπται καὶ ἠνωμένως, τοῦτο εἶναι τὸ [13 | 14] Παρμενίδειον ἐν ὄν, ἐν ᾧ μία φύσις καὶ τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἐστί.“ (Simplicii in Physicorum libros. Liber 1. Caput 3: Vol.9. Pag.142-144). Die bedeutungsschweren Zeilen 13-14 der Seite 144 heißen: „das Eine(ἐν) Seiende(ὄν) des Parmenides, in dem Eine(μία) Natur(φύσις) des Einen(ἐν) und des Seienden(ὄν) ist.“ (τὸ [13 | 14] Παρμενίδειον ἐν ὄν, ἐν ᾧ μία φύσις καὶ τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἐστί.) Dieser „Einen Natur“(μία φύσις) entspricht die „Eine (μία) Einheit(ἔνωσις)“(Vol.9. Pag. 144[13]), gemäß (κατὰ) der „Alles“ (πάντα) „zusammengefügt“ (συνηρημένως) und „einheitlich“ (συνηρημένως) im „Denken“ (νοεῖν) „vorausgesehen wird“ (προεὶληπται).

Noch wieder zitiert Simplicius nicht nur die schon erwähnten Verse 1-13 des 8. Fragments von „Über die Natur“ (Περὶ φύσεως) des Parmenides, sondern auch die ihnen folgenden V.13-52 (Liber 1. Caput 3: Vol.9. Pag.145[V.1-27]-Pag146[V.28-52]): „ταῦτα μὲν οὖν τὰ περὶ τοῦ ἐνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου.“(Pag.146[26]). Der vorsokratische Kerngedanke des Naturphilosophen über das „vorzüglich Eine Seiende“(κυρίως ἐν ὄν) schafft wohl die Grundlagen für die „Substanz“(οὐσία) des Platon und des Aristoteles. Aber nach der oben angeführten Ansicht des Thomas Aquinas in „De substantiis separatis seu de angelorum natura“(um 1270) gehört Parmenides zu den „ersten der Philosophen“(primi philosophantium), die „über die Naturen der Dinge erwogen haben, daß die Körper allein existieren, indem sie die ersten Prinzipien für gewisse körperliche Elemente hielten, ob es mehrere Prinzipien oder ein Prinzip gibt. [...] wie Heraklit.“: „Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum. [...] ut Heraclitus. [...] Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus.“(op. cit. Pag.21). Nach Thomas weiß Parmenides nichts von „unkörperlichen Substanzen“(substantiae incorporeae), zu denen jenes „vorzüglich Eine Seiende“(κυρίως ἐν ὄν) schon ganz gehört, das Simplicius ästimiert. Der Grund für diese Schätzung des Parmenides als Materialisten beruht wahrscheinlich auf einer intimer Beziehung von Stoff (ὕλη; materia) und Form (εἶδος; forma) bei den antiken Griechen, von der der athenische Parthenon mit seinen Marmorsäulen zeugt: „Nun, dort oben ist auch die Quasi-Materie[ὕλη] Form[εἶδος] (wie ja auch die Seele[ψυχή] Form[εἶδος] ist, und doch im Verhältnis zu einem anderen Materie[ὕλη]). [...] es sind aber beide[ἄμφω] eine einheitliche[μία] Wesenheit[φύσις]. So sagt auch Aristoteles von seinem Fünften[πέμπτον] Körper[σῶμα], er sei immateriell[ἄυλον].“(„Enneades“ 2. Buch 5. Abschn. 3), wie Plotin oben erwähnt. Aus so einer Intimität von Geist und Körper folgen die schon zitierten Worte Platons über den „Stoff“ (ὕλη) als „Aufnehmerin“ (ὑποδοχή) in „Timaios“(51B): „wenn wir es ein unsichtbares (ἀνόρατον), gestaltloses (ἄμορφον), allaufnehmendes (πανδεχέζ) Gebilde (εἶδος), das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren (Intelligiblen: νοητόν) teilnimmt (μεταλαμβάνον) und äußerst schwierig zu erfassen ist, nennen, so werden wir nichts Falsches sagen.“ Nicht der mittelalterliche Scholastiker, son-

dern der antike Idealist erklärt sich zur „göttlichen(θεία) Materie(ύλη)“ des Plotin („Enneades“ 2. Buch 4. Abschn.5) bereit, da es bei Platon „nur zwei (δύο) Ursachen (αίτια)“, „denkbare Form“ (εἶδος νοητόν) oder Idee (ιδέα) und den „Stoff“ (ύλη) gibt, wie Aristoteles im oben angeführten Kap.5 des 1. Buchs von „Metaphysik“ sagt. Also ist die „Materie“(ύλη: هیولی) wie die „Form“(εἶδος: صورة) „uralt“(antiqua: قديم), d.h. anfanglos, ewig, unerschaffen.

Mit diesen Verteidigern der „antiquitas“(قدم) sieht sich der monotheistische Jude, Philon der Alexandriner konfrontiert, indem er nicht nur die „Sinnenwelt“(αισθητόν), sondern auch die „intelligible Ideenwelt“(νοητόν: nach Philon οὐρανὸς ἀσώματος[unkörperlicher Himmel]) als Gottes Schöpfung interpretiert: „Zuerst also erschuf der Schöpfer einen unkörperlichen Himmel und eine unsichtbare Erde und die Idee der Luft und die des leeren Raumes: von den beiden letzteren nannte er die eine ‚Finsternis‘, da der Luftraum seiner Natur nach dunkel ist, [S.36|S.37] die andere ‚Abgrund‘, denn der leere Raum ist sehr tief und weit ausgedehnt. Dann schuf er die unkörperliche Substanz des Wassers und die des Lufthauches und zu allen (diesen Dingen) als siebentes die Idee des Lichtes, das gleichfalls unkörperlich war, das gedachte Musterbild der Sonne und aller lichtpendenden Gestirne, die am Himmel entstehen sollten.“ (Philon Alexandr. „Über die Welterschöpfung nach Moses: Περί τῆς κατὰ Μωϋσέα κοσμοποιίας“ Abschn.29: Bd.1. S.36-37: Opera cit. Vol.1. 1896. Pag.9) „πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματος καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ιδέαν καὶ κενοῦ· ὧν τὸ μὲν ἐπεφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀήρ τῇ φύσει, τὴν δ’ ἄβυσσον, πολύβυθον γὰρ τὸ γε κενὸν καὶ ἀχανές· εἶθ’ ὕδατος ἀσώματος οὐσίαν καὶ πνεύματος καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἐβδόμου φωτός, ὃ πάλιν ἀσώματος ἦν καὶ νοητὸν ἡλίου παράδειγμα καὶ πάντων ὅσα φωσφόρα ἄστρα κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐμελλε συνίστασθαι.“ Während für die Aristoteliker wie Alexander von Aphrodisias Gottes schöpferische Tat an sich entbehrlich ist, um die „Endursache“(causa finalis) als „die erste und unbewegte Substanz“ (ἡ πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος: 1073A30), nämlich „das erste unbewegte Bewegende“ (τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον: 1074A37) im Kap.8 des 12. Buchs der „Metaphysik“ gelten zu lassen, erkennen die Platoniker wie Plotin höchstens den oben erwähnten „Demiurgen“ (δημιουργός) an, der nach dem „Unvergänglichen“(ἀίδιον) der Ideenwelt „diese Welt“(ὄδὸς ὁ κόσμος) ausformt: „Ist aber diese Welt(ὄδὸς ὁ κόσμος) schön(καλός) und ihr Werkmeister (δημιουργός) gut(ἀγαθός), dann war offenbar sein Blick auf das(τὸ) Unvergängliche(ἀίδιον) gerichtet“ (Platon „Timaios“ 29A: Werke. Bd.7. S.34f.; Tom.10. Pag.141) und glauben zum Schluß: „Denn die Idee(ιδέα) selbst verfertigt wohl keiner der Demiurgen“ (Platons „Staat“ Buch 10. Kap.1[596B]) „οὐ γὰρ που τὴν γε ιδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν“(Bd.4. S.794).

Diesen platonischen Gedanken der unerschaffenen Idee(ιδέα) vernachlässigt der alexandrini-sche Jude, dessen monotheistische Denkweise wahrscheinlich die Platoniker in Erstaunen versetzt. Deswegen bringen sie das „Waghalsige“ (τόλμημα oder τόλμα) über die Monotheisten, Juden und Christen aufs Tapet. Im 3. Buch von „Gegen die Christen“(Κατὰ Χριστιανῶν) zum Beispiel redet Porphyrios(um 233 – um 305) vom „barbarischen Waghalsigen“ (βάρβαρον τόλμημα) des christlichen Kirchenvaters, Origenes[Ὀριγένης] (um 185 – um 254) nach Eusebius[Εὐσέβιος] (um 260 – um 340) im Kap.19 des 6. Buchs der „Kirchengeschichte“(310-325) „«[...] Ὀριγένης δὲ Ἑλληνα ἐν Ἑλληνιστῶν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξέκλειε τόλμημα. [...] Συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτωνι, [...] [565A | 568A] [...] ἐχρήτη δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ, Κουρνούτου τε ταῖς βίβλοις. Παρ’ ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἑλληνιστῶν μυστηρίων γνοῦς τρόπον, ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψε Γραφαῖς.» Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἶρηται“ (Eusebius

„Historia ecclesiastica: Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία“ 310-325. Buch 6. Kap.19: PG. Tom. 20. Col.565A-568A) „[...] Origenes vero, cum gentilis esset et gentilium innutritus disciplinis, ad barbaram (βάρβαρον) declinavit audaciam (τόλμημα): cui seipsum mancipans, et se et quem adeptus fuerat [566A|567A] usum in philosophia, adulteravit: quantum quidem ad mores, Christiano ritu et adversus legum præscripta vivens: quantum vero ad opiniones de rebus ipsis ac de Deo spectat, græcizans et Græcorum seu gentilium sermones peregrinis supponens fabulis. Versabatur enim assidue cum Platone. Numenii quoque, Cronii, Apollophanis et Longini, Moderati etiam ac Nicomachi, et aliorum qui inter Pythagoricos præcipui habentur, scripta quotidie habebat in manibus. Adhibebat etiam Chæremonis Stoici et Cornuti libros. A quibus cum allegoricum in explicandis Græcorum mysteriis modum didicisset, eum Judaicis Scripturis adhibuit.» Hæc Porphyrius in libro tertio ejus operis quod adversus Christianos composuit.“ (Eusebius „Kichengeschichte“ übersetzt von August Clotz. Stuttgart. Brodhag. 1839. Buch 1-10. S.1-363. S.211-212) «„[...] ich meine von Origenes, dessen Ruhm bei den Lehrern ihrer Religion weit verbreitet ist. Dieser Origenes war ein Schüler des Ammonius, des größten Philosophen unserer Zeit, und hatte, was wissenschaftliche Kenntnisse anbelangt, den Unterricht seines Lehrers mit großem Nutzen genossen, in Hinsicht der Lebensgrundsätze aber einen dem Ammonius gerade entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Denn Ammonius, der als Christ von christlichen Eltern erzogen worden war, ging, sobald er zu denken und sich mit der Philosophie zu beschäftigen angefangen hatte, alsbald zu der eingeführten Religion über, Origenes aber, der als ein Grieche in den griechischen Wissenschaften erzogen war, irrte zu der hebräischen (βάρβαρον) Hartnäckigkeit (τόλμημα) ab. [S.211|S.212] Dieser sich ergebend, verdarb er sich selbst und seine erlangten Kenntnisse, denn sein äußeres Leben war das eines Christen und widergesetzlich, aber in Betreff seiner Ansicht von den Dingen und von der Gottheit hegte er griechische Vorstellungen und schob dieselben den fremden Fabeleien unter. Denn Plato war sein immerwährender Gesellschafter, so wie er sich auch mit den Schriften eines Numenius, Kronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus und der berühmtesten Pythagoräer viel beschäftigte. Auch gebrauchte er die Schriften des Stoikers Chæremon und des Kornutus. Von diesen lernte er die allegorische Erklärungsweise der Geheimnisse der Griechen und trug sie auf die jüdischen Schriften über.“ Dieß sagt Porphyrius im dritten Buche seiner Schrift wider die Christen.». Auch Julian der Apostat schreibt der Juden „Waghalsigem“(τόλμα) die Schuld der „Gottlosigkeit“(ἀσέβεια) der Christen zu: „τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶ τις ὑπὲρ ὑμῶν ἐθέλοι σκοπεῖν, εὐρήσει τὴν ὑμετέραν ἀσέβειαν ἔκ τε τῆς Ἰουδαϊκῆς τόλμης καὶ τῆς παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ἀδιαφορίας καὶ χυδαίότητος συγκειμένην.“ („Κατὰ Γαλιλαίων: Adversus Galilaeos“: Iuliani librorum Contra Christianos quae supersunt edidit Carolus Ioannes Neumann. Lipsiae. Teubner. 1880. Pag.163-233. Pag.207: Spanheim-Ausgabe 1696. 238B)

【Jinbun-kagaku-kenkyû 2015: Geisteswissenschaftliche Studien der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi (=Kôtzsch) im Jahre 2015. Band 21 herausgegeben von der geisteswissenschaftlichen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Kôchi (=Kôtzsch): Études des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôtchi en l'an 2015. Tome XXI édité par la section des sciences humaines de la Faculté des Lettres de l'Université de Kôtchi : Kôchi-daigaku. Jinbun-gakubu. Ningenbunka-gakka. Editio die I Julii anno MMXV】

【Katsumi Takahashi: «Νοῦς ὑλικός» καὶ «ὑλὴ θεῖα»: «Intellectus materialis» et «materia divina»】