

Albert der Große und die arabische Philosophie

Eine Studie zu den Quellen seines Kommentars zum Liber de causis

Von MARIA FEIGL

Alberts Traktat *De causis et de processu universitatis* (*De caus.*), der den *Parva naturalia* zugehört¹, ist in seinem 2. Buch eindeutig ein Kommentar des aus dem Arabischen stammenden, im Mittelalter viel zitierten und wiederholt bearbeiteten *Liber de causis* (*L. d. c.*), der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzt wurde². Die abendländische Philosophie begegnet im 12. Jahrhundert dem Werk des Aristoteles zugleich mit einer durch die arabischen Philosophen in neuplatonischer Schau gegebenen Kommentierung. Bestimmend für die neuplatonische Auffassung der aristotelischen Philosophie wird die Tatsache, daß irrtümlich zwei ganz dem Neuplatonismus zugehörige Schriften dem Werk des Aristoteles zugerechnet werden. Die eine ist die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, die in Wahrheit ein Exzerpt aus Plotins *Eneaden* IV—VI ist. Die zweite neuplatonische Schrift, die fälschlich Aristoteles zugeschrieben wird, ist der oben erwähnte *L. d. c.* Auch Albert hält ihn für ein Werk des Aristoteles und kommentiert ihn, wie er sagt, im Sinne der Peripatetiker, das heißt der arabischen Philosophen³. — Erst Thomas von Aquin erkennt in ihm auf Grund der ihm vorliegenden, von Wilhelm von Moerbeke verfertigten lateinischen Übersetzung der *στοιχειώσις θεολογική* (*στ. θ.*)⁴ des Proklos, ein Exzerpt dieses neuplatonischen Lehrbuches der Metaphysik, und weist in seinem Kom-

¹ *De caus.* findet sich in den Gesamtausgaben der Werke Alberts des Großen bei Jammy (Lyon 1651) Vol. V, p. 538—655, bei Borgnet (Paris 1891) Vol. X p. 361—628. Als bester Druck gilt der in der *Tabula tractatum parvorum naturalium Alberti Magni Episcopi Ratisbonensis de Ordine Praedicatorum, Venetiis* (1517), p. 186—233, der in der Münchener Staatsbibliothek vorhanden ist. — Zitate werden hier der Ausgabe von Borgnet entnommen.

² Vgl. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“, bekannt unter dem Namen *Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882, S. 135 ff. Über Handschriften und Drucke des *L. d. c.* vgl. dort S. 152, 154. Eine verbesserte Textausgabe des *L. d. c.* findet sich in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Fasc. XII*, von R. Steele, London 1935, der hier die Zitate entnommen werden.

³ Vgl. *liber II, tractatus 1, cap. 2* (*II, 1₂*) p. 436: *Anima autem nobilis secundum Peripateticos, quorum nos hic explanamus intentionem, . . . und II, 2₁ p. 477: . . . quod non dicemus de intelligentiis, de novo aliquid imponentes, sed tantummodo ponentes rationes Peripateticorum . . . Peripateticorum enim hic rationem defendimus . . . ; p. 478: Peripateticos ergo sequentes dicimus . . . ; und II, 5₂₄ p. 619: Ostendimus enim . . . , et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum; und: ea enim, quae dicta sunt, non assertionibus nostris inducta, sed assiduis postulationibus sociorum, ut Aristotelem explanemus, potius extorta quam impetrata. — Daß Albert unter den Peripatetikern vorwiegend die arabischen Philosophen versteht, geht aus *II, 2₃₄* hervor, p. 532.*

⁴ Die lateinische Übersetzung der *στ. θ.* von Moerbeke wurde 1951 von C. Vansteenkiste ediert.

mentar zum L. d. c. auf einzelne §§ der $\sigma. \theta.$ hin, von denen §§ des L. d. c. abhängig sind⁵.

I.

In den fünf Traktaten, in die das 2. Buch von De caus. zerfällt, kommentiert Albert nacheinander die §§ des L. d. c. in der im L. d. c. gegebenen Reihenfolge. Albert gliedert die fünf Traktate in je 25, 45, 18, 15, 24 Kapitel, unter denen 32, die die Gedanken der jeweils vorhergehenden Kapitel zusammenfassen, den §§ des L. d. c. entsprechen, ja sie fast wörtlich, mit geringen Erweiterungen wiederholen⁶. Der Vergleich der 32 den §§ des L. d. c. entsprechenden Kapitel mit dem Text des L. d. c. in der Übersetzung des Gerhard von Cremona ergibt, daß Albert diese Übersetzung vorgelegen hat.

Der Gegenstand der Betrachtung im L. d. c. sind die sogenannten vier Erstursachen, die *causa prima*, die Intelligenzen, die *animae nobiles* und die Natur. Albert charakterisiert sie zu Beginn des 2. Buches⁷: Die *causa prima*, die erste Ursache schlechthin, umschließt als Wirk-, Form- und Zweckursache alles, was ist, wie in einer Quelle; deshalb wirkt sie notwendig in allem so-

⁵ Bardenhewer stellte die Abhängigkeit der §§ des L. d. c. von denen der $\sigma. \theta.$ vollständig fest. Es ist abhängig: § 1 des L. d. c. von den §§ 56, 57, 70; § 2 von den §§ 87, 88, 169, 190, 191; § 3 von § 201; § 4 von den §§ 89, 138, 176, 182, 183; § 5 von § 213; § 6 von § 171; § 7 von § 173; § 8 von § 180; § 9 von § 177; § 10 von den §§ 172 und 174; § 11 von § 103; § 12 von § 167; § 13 von § 195; § 14 von den §§ 43, 83, 186; § 15 von den §§ 92 und 93; § 16 von § 95; § 17 von § 102; § 18 von 111; § 19 von 122; § 20 von § 127; § 21 von § 115; § 22 von § 134; § 23 von § 142; die §§ 24 und 25 von den §§ 45 und 46; § 26 von § 48; § 27 von § 47; § 28 von § 51 § 29 von § 55; § 30 von § 106; § 31 von den §§ 107 und 116.

⁶ Hinsichtlich der §§-Einteilung des L. d. c. findet sich bei Albert folgende Besonderheit: Bardenhewer bietet den Text des L. d. c. im Anschluß an seine arabische Vorlage in 31 §§ dar. Im allgemeinen werden in den Hss. und Drucken der lateinischen Übersetzung 32 §§ des L. d. c. gezählt, und zwar ist dann der bei Bardenhewer unter Nr. 4 erscheinende § in zwei §§ 4 und 5 aufgeteilt. Jeder § des L. d. c. beginnt mit einer These, die anschließend erklärt wird. Der mitten im § 4 bei Bardenhewer stehende Satz: *Intelligentie superiores prime que sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas stantes que non destruuntur*, erscheint bei der anderen Zählung als These des neuen § 5. In Alberts Schrift haben wir zwar 32 zusammenfassende Kapitel wie in der allgemeinen Zählung, aber nicht in der gleichen Einteilung. II, 1₂₃ entspricht § 4 des arabischen Originals. Dagegen ist § 23 nach dem Original, bzw. § 24 nach der bei den Lateinern üblichen Zählung, auf zwei Kapitel, nämlich II, 4₁₈ und II, 4₁₅ verteilt. Hier wird der Satz: *Influens vero existens unum, non diversum, influit super omnes res bonitates equaliter*, zur These eines neuen Paragraphen. Folgende Kapitel von De caus. sind den §§ des L. d. c. zugeordnet: II, 1₆ dem § 1, II, 1₁₀ dem § 2, II, 1₁₆ dem § 3, II, 1₂₃ den §§ 4 und 5 (nach der Zählung der Lateiner), II, 1₂₅ dem § 6, II, 2₈ dem § 7, II, 2₁₃ dem § 8, II, 2₁₉ dem § 9, II, 2₂₄ dem § 10, II, 2₂₇ dem § 11, II, 2₃₀ dem § 12, II, 2₃₄ dem § 13, II, 2₄₁ dem § 14, II, 2₄₅ dem § 15, II, 3₆ dem § 16, II, 3₉ dem § 17, II, 3₁₄ dem § 18, II, 3₁₈ dem § 19, II, 4₄ dem § 20, II, 4₆ dem § 21, II, 4₈ dem § 22, II, 4₁₀ dem § 23, II, 4₁₃ dem § 24 (erste Hälfte), II, 4₁₅ dem § 24 (zweite Hälfte), II, 5₄ dem § 25, II, 5₇ dem § 26, II, 5₁₁ dem § 27, II, 5₁₄ dem § 28, II, 5₁₆ dem § 29, II, 5₂₀ dem § 30, II, 5₂₂ dem § 31, II, 5₂₄ dem § 32. — R. Kaiser hat darauf hingewiesen, daß den §§ 1 und 2 des L. d. c. die Kap. II, 1₆ und II, 1₁₀ zugeordnet sind und nicht II, 1₅ und II, 1₉. II, 1₅ und II, 1₉ sind zwar durch ihre Überschrift als zusammenfassende Kapitel gekennzeichnet, aber erst am Schluß von II, 1₆ bes. II, 1₁₀ wird der Text des § 1 bes. 2 des L. d. c. wiedergegeben. Vgl. R. Kaiser, Das Verhältnis Alberts des Großen zu den Lehren des Neuplatonikers Proklos. Diss. Bonn 1954.

⁷ Vgl. II, 1₂ p. 436 ff.

wohl durch die Gegenwart ihres Lichtes — Albert arbeitet in *De caus.* mit der im Neuplatonismus entwickelten und in der arabischen Philosophie weitergebildeten Lichtmetaphysik — als auch die Macht ihrer Kraft, ohne daß sie sich etwa mit irgend etwas wie ein Teil von dessen Wesen vermischte. — Die Intelligenz ist aus sich, ihrem Wesen nach, nicht erst hinzuerworben, geistige Substanz. Als erstes geistiges Licht wird sie von allem, was bewegt und bewegt wird, ersehnt. Sie bewegt als unbewegliche Substanz alles, was ist, wie eben das unbewegliche Ersehnte das Sehnen bewegt. Sie ist aber aus dem Wesen der ersten Ursache hervorgegangen. Deshalb breitet sie sich nicht notwendig wesentlich durch alles aus, sondern durch die Gegenwart des Lichtes, durch ihren Einfluß auf den Himmel und die Gewalt ihrer Kraft breitet sie sich notwendig durch alles aus, was sie ersehnt. Das gesamte Werk der Natur empfängt von ihr die rechte Richtung, das Ziel und das Streben nach Vollkommenheit. — Die *anima nobilis* ist nicht die Seele der Lebewesen oder der Menschen, sondern die der Himmelsphären. Denn alles, was aus sich bewegt wird, hat notwendig einen Beweger, mit dem es vereint ist. Nur durch eine Seele bewegt sich etwas hinsichtlich des Ortes aus sich. Diese Seele aber, die ja das Licht der Intelligenz ersehnt, bewegt den Himmel neben der Intelligenz in allseitiger und dauernder Bewegung, so daß sie das ihr eingegossene Licht der Intelligenz durch die Bewegung des Himmels ausbreitet und zur Wirkung bringt. Auch die Seele breitet sich somit nicht notwendig wesentlich durch das von ihr Bewegbare in seiner Gesamtheit aus, sondern von einem Ursprung her, der Intelligenz, läßt sie dem Bewegbaren in seiner Gesamtheit die Kraft der Bewegung und die des Lebens zufließen. — Die erste Natur ist die in alle Himmel gegossene Form und Kraft. Diese ist Ursprung der Bewegung in ihnen, insofern als ihnen naturgemäß die Bewegbarkeit eigen ist, und insofern die Bewegung, durch die sie von der Seele bewegt werden, ihrem Wesen und Sein entspricht. Die erste Natur wird genauer als die allem Stofflichen zugrundeliegende Form der Körperlichkeit gekennzeichnet. Nur diese kommt den Himmeln eigentlich zu, während die anderen der Veränderlichkeit unterworfenen, in der Möglichkeit des Stofflichen liegenden Formen ihnen nicht eigen sind.

Im Anschluß an später in der arabischen Philosophie entwickelte Lehren spricht Albert nicht nur von den ersten vier Ursachen, sondern daneben im Hinblick auf die Gattung von den sieben einfachen Substanzen⁸. Zu ihnen zählen: die erste Ursache, die Intelligenz, die *anima nobilis*, die Materie, die Form, die Himmel und die Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde. Sie werden einfache und erste Substanzen genannt, insofern sie die zusammengesetzten Substanzen bedingen.

Auf Grund der 1902 durch Freiherrn von Hertling bei der philosophischen

⁸ Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo, Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. MA.* Bd. III, Heft 2, Münster 1908, S. 411. Baeumker spricht dort von einer älteren mehr plotinischen Form der Lehre und einer jüngeren Lehre. Albert ist hier offenbar von Avicenna abhängig. Vgl. die von Baeumker herangezogenen Stellen.

Fakultät der Universität München vorgelegten Dissertation von E. Degen⁹ liest man noch immer in der Literatur, daß Albert in seinem Kommentar zum L. d. c. und in dem ihm vorausgeschickten 1. Buch von De caus. von der $\sigma. \theta.$ des Proklos selbst, nicht nur vom L. d. c., abhängig sei¹⁰. Genauer kommt Degen in seiner Untersuchung über die Beziehungen von Alberts Werk zur $\sigma. \theta.$ des Proklos zu dem Ergebnis: „Albert hat bei der Abfassung seiner Schrift nicht etwa den L. d. c. in der lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona und daneben andere Quellen benutzt, sondern ihm hat neben dem L. d. c. nur ein Werk als Vorlage gedient, und zwar die $\sigma. \theta.$ “. Sie ist nach Degen nicht nur die letzte Quelle des L. d. c., sondern auch diejenige, aus der Albert der Große im wesentlichen alle Gedanken seiner Schrift, wenn auch nicht unmittelbar, so doch durch Vermittlung einer Überarbeitung geschöpft hat¹¹. Degen glaubt, daß eine arabische und von ihr abhängige lateinische Bearbeitung der $\sigma. \theta.$ vorhanden war. Er wagt die immerhin erstaunliche Behauptung der Abhängigkeit der albertinischen Schrift allein von einer Bearbeitung der $\sigma. \theta.$, deren Existenz außerdem im überkommenen handschriftlichen Material noch festzustellen wäre, auf Grund einer Durcharbeitung des Inhalts von Alberts Schrift in Gegenüberstellung zur $\sigma. \theta.$; er versucht zu zeigen, daß alle von Albert verwendeten Gedanken sich in der $\sigma. \theta.$ finden¹².

Um eine Begründung seiner Auffassung, daß Albert die lateinische Übersetzung einer arabischen Bearbeitung der $\sigma. \theta.$ vorgelegen habe, bemüht sich Degen nur flüchtig am Schluß seiner Arbeit. Dort heißt es: „Für die Richtigkeit dieser Anschauung spricht ferner das sprachliche Idiom der ganzen Schrift, welches nicht nur in den charakteristischen Kapiteln — gemeint sind die 32 den §§ des L. d. c. entsprechenden Kapitel —, sondern auch in den Erläuterungen erkennen läßt, daß ihrem Autor eine lateinische Bearbeitung eines arabischen Originals als Vorlage gedient hat“¹³. Diese Behauptung wird aber in keiner Weise verifiziert. Daß der L. d. c. eine Übersetzung aus dem Arabischen ist, hat Bardenhewer überzeugend dargetan: Es existiert handschriftlich der Text des arabischen Originals, Gerhard von Cremona ist als der Übersetzer bekannt; der L. d. c. findet sich in einem frühen Verzeichnis seiner Übersetzungen, und überdies weist eine Fülle von Arabismen im lateinischen Text des L. d. c., die Bardenhewer aufführt, auf das arabische Original hin¹⁴. Ein entsprechender Nachweis von Arabismen etwa für die Kapitel in Alberts Schrift, die nicht den §§ des L. d. c. zuzuordnen sind, fehlt bei Degen. Nur hinsichtlich des Gebrauchs der beiden aus dem Arabischen in den lateinischen Text des L. d. c. übernommenen Ausdrücke hyleachim oder hyliatin oder helyatin und alachir oder achili bei Albert sucht Degen seine

⁹ E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts des Großen „Liber de causis et de processu universitatis“ zur $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omega\delta\iota\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ München 1902.

¹⁰ Vgl. z. B. Überweg-Geyer, Geschichte d. patrist. und scholast. Philosophie S. 410.

¹¹ E. Degen, a. a. O. S. 19.

¹² Zweifel an der Richtigkeit des Ergebnisses der Degenschen Arbeit sind bereits laut geworden. Vgl. J. Koch, Platonismus im Mittelalter, Köln 1948.

¹³ E. Degen, a. a. O. S. 57.

¹⁴ Bardenhewer, a. a. O. S. 192.

Position zu unterbauen. Er sagt: „Denn ohne eine solche Vermittlung (nämlich einer lateinischen Bearbeitung eines arabischen Originals als Vorlage) wäre es nicht zu verstehen, wie Albert, trotzdem er die Worte ‚hyleachim‘ und ‚alachir‘ mißversteht und dementsprechend falsch verwendet, dennoch in seinem ganzen Werke die Anschauungen der $\sigma\tau. \theta.$ vertritt. Wie Proklos, so lehrt auch er, daß die Intelligenzen und die Seelen nicht eine Wirksamkeit betätigen, die ihre Bestimmtheit einzig und allein von einem nur für sich bestehenden und von allem absolut getrennten Wesen erhält, sondern vielmehr „ex hylatiin et forma“, „ex universitate et forma“ wirken, sowohl ihrer Individualität gemäß, als auch infolge ihrer wesenhaften Beziehungen zu allem Wirkenden und Bewirkten durch diese bestimmt.“¹⁵ Degen bezieht sich hier offenbar hinsichtlich der Lehre Alberts auf II, 2₁₈: Wie die wirkende Intelligenz aus hyleachim und Form ist¹⁶. Degen mißversteht dieses Kapitel völlig. Über die Bestimmtheit des Wirkens der Intelligenzen ex hylatiin et forma wird dort nämlich gar nichts ausgesagt. Mir scheint, daß Degen hier bereits die Überschrift falsch gedeutet hat, indem er operans als prädikative statt als attributive Bestimmung auffaßte. Es geht in diesem Kapitel darum, zu erklären, auf welche Weise die Intelligenz, die ja wirkend ist, aus Eigenständigsein, Fürsichsein — in diesem Sinne nämlich faßt Albert das Wort hyleachim hier auf — und Form besteht. Das Kapitel beginnt folgendermaßen: Da aber notwendigerweise alles Verursachende und Tätige ein einer Natur Unterstelltes und dieses Etwas ist, weil ja Tätigkeiten von Einzelwesen ausgehen, wie Aristoteles sagt¹⁷, und da die Intelligenz tätig ist, so muß sie ein Unterstelltes (suppositum) und dieses Etwas sein. Das Unterstellte oder die Hypostase wird deshalb Unterstelltes genannt, weil es unter eine allgemeine Natur gestellt ist¹⁸. — Von der allgemeinen Natur der Intelligenz, der Seele und des Himmels spricht Albert hier per analogiam. — Er sagt weiter: Da die Intelligenz wirkt und durch Einfließen empfängt, muß sie ein eigenständiges Wesen sein. Was aber das Eigenständigsein bewirkt und die Allgemeinheit der Natur zu diesem Etwas bestimmt, hat die Eigentümlichkeit der Materie — nämlich Prinzip der Individuation zu sein —. Obgleich es nun aber in den unkörperlichen Wesen keine Materie gibt, so gibt es dort dennoch ein Eigenständigsein, das als Träger der allgemeinen Natur die Eigentümlichkeit der Materie, der hyle, besitzt. Deshalb wird es von manchen Philosophen hyleachim genannt. Und deshalb heißt es, daß die Intelligenz aus hyleachim und Form besteht. Die Übersetzung des Wortes hyleatin im Albertschen Sinne verträgt sich so durchaus mit dem Text des L. d. c. — Bardenhewer übersetzt es mit universitas = Ganzheit —, das heißt sie steht in keiner Weise der Lehre von der Zusammensetzung der Intelligenz aus Sein und Form entgegen¹⁹. Was Degen in

¹⁵ E. Degen, a. a. O. S. 57.

¹⁶ p. 505.

¹⁷ Cat. c. 5, 2b 1—7.

¹⁸ p. 505: Cum autem omne causans et operans necesse sit esse suppositum in natura et hoc aliquid, eo quod operationes particularium sunt, ut dicit Aristoteles, et intelligentia sit operans, oportet intelligentiam suppositum quoddam et hoc aliquid esse. Suppositum enim sive hypostasis propter hoc suppositum dicitur, quia sub natura communi positum est.

¹⁹ L. d. c. § 9: Et intelligentia est habens hylatiin, quoniam est esse et forma.

diesem Zusammenhang über die Anwendung des Wortes helyatin bei Albert sagt, entbehrt jeglicher Grundlage und stützt daher auch in keiner Weise seine Annahme einer lateinischen Übersetzung einer arabischen Bearbeitung der $\sigma. \vartheta.$ als Quelle für De caus. Der Gebrauch des Wortes helyatin bei Albert weist nicht über den L. d. c. hinaus.

Das gleiche läßt sich bezüglich des Gebrauches des Wortes achili zeigen, das in den §§ 4 und 12 des L. d. c. vorkommt. Zunächst kann darauf hingewiesen werden, daß es bei Albert in den diesen §§ entsprechenden Kapiteln II, 1₂₃ und II, 2₃₀ nicht vorkommt, wohl aber in II, 1₁₃, einem den § 3 des L. d. c. erläuternden Kapitel. Dort also, wo im L. d. c. achili im Sinne von intelligentia gebraucht wird, steht auch bei Albert intelligentia, so daß an diesen Stellen gar keine Möglichkeit zu einer Verschiebung der Auffassung Alberts gegenüber dem L. d. c. gegeben ist. Degen schreibt: Trotzdem er bei den Seelen von der Sphäre, vom alachir redet, belehrt er uns über ihr Wesen dennoch richtig, indem auch er es, wie die $\sigma. \vartheta.$ im Sinne des alachili durch die Beziehung zur Intelligenz, zum konstituierenden Erstrebten, bestimmt sein läßt. In II, 1₁₃ benutzt Albert alachir tatsächlich im Sinn von Sphäre, dennoch zwingt uns aber nach den Ausführungen Alberts über die Beziehung der Seele zur Intelligenz und zur Himmels-sphäre nichts, über den L. d. c. hinaus eine arabische Bearbeitung der $\sigma. \vartheta.$ in ihrer lateinischen Übersetzung als Quelle für De caus. zu fordern.

Wie bereits erwähnt, gründet Degen seine Behauptung der Abhängigkeit Alberts von der $\sigma. \vartheta.$ vor allem darauf, daß alle Gedanken seiner Schrift im wesentlichen der $\sigma. \vartheta.$ entnommen seien. Hier genügen kurze Bemerkungen über die von Degen benutzte Beweismethode, um die Unzulänglichkeit seiner Beweise darzutun. Man kann sagen: Eine gewisse Wahrscheinlichkeit, keineswegs bereits letzte Sicherheit, besteht für die Abhängigkeit Alberts von der $\sigma. \vartheta.$ über den L. d. c. hinaus, wenn gezeigt wird:

1. Auch in den die §§ des L. d. c. erläuternden Kapiteln von De caus. sind Formulierungen als wörtliche Übertragungen von Parallelstellen aus der $\sigma. \vartheta.$, die nicht auch dem L. d. c. angehören, erkennbar. Oder
2. in diesen Kapiteln finden sich gedankliche Übereinstimmungen mit der $\sigma. \vartheta.$, die in keiner Weise aus dem L. d. c., das ja Exzerpt der $\sigma. \vartheta.$ ist ableitbar sind, und für die sich keine andere, vielleicht näherliegende Quelle angeben läßt. Wesentlich wird die gedankliche Abgrenzung gegenüber dem L. d. c. sein.

Ad 1: Degen bemüht sich in keiner Weise, wörtliche Übertragungen aus der $\sigma. \vartheta.$ in der albertinischen Schrift aufzuzeigen. Die von ihm zitierten Stellen aus der $\sigma. \vartheta.$ haben lediglich den Zweck, sie inhaltlich den von Albert verwendeten Gedanken entsprechen zu lassen.

Ad 2: Aber auch die gedankliche Abgrenzung der angeblich von Albert der $\sigma. \vartheta.$ entnommenen Gedanken gegenüber dem L. d. c. fehlt bei Degen. Daß sich auch in §§ der $\sigma. \vartheta.$, von denen der L. d. c. nicht unmittelbar abhängig ist, Sätze finden, die als „Maxime“ für die albertinischen Erläuterungen zum L. d. c. gelten können — dahin gehen im wesentlichen die Darlegungen De-

gens —, ist noch kein hinreichender Grund dafür, die Abhängigkeit Alberts von der $\sigma\tau.\theta$. selbst anzunehmen, da ihm ja der L. d. c. gewiß vorgelegen hat, dieser aber der $\sigma\tau.\theta$. entstammt. Ja, Degen ist sich über die Notwendigkeit der gedanklichen Abgrenzung gegenüber dem L. d. c. tatsächlich nicht im klaren gewesen. Nirgends wird eine solche ausdrücklich vorgenommen. Im 3. Abschnitt, der sich mit dem 1. Buch von De caus. befaßt, steht sogar: „Da nun der L. d. c. als ein Exzerpt der $\sigma\tau.\theta$. anzusehen ist, müssen die dieser und dem 1. Buch der albertinischen Schrift gemeinsamen Gedanken sich auch in ihm aufweisen lassen“²⁰. Worauf er nach dieser Auffassung dann überhaupt seinen Beweis der Abhängigkeit Alberts von der $\sigma\tau.\theta$. selbst gründen will, ist mir nicht klar.

Degen hält sich in seiner Untersuchung nicht an die Reihenfolge der §§ des L. d. c. Er behandelt nacheinander die Lehre von den einfachen Substanzen, die Lehre von der ersten Ursache und vom Sein, die Lehre von den Intelligenzen und die Lehre von der anima nobilis, das heißt: der Inhalt der einschlägigen Kapitel bei Albert wird höchst unvollständig wiedergegeben, die Anlehnung Alberts an die $\sigma\tau.\theta$. im wesentlichen ohne Beweis behauptet. Es wird zwar der eine oder andere Satz aus der $\sigma\tau.\theta$. als inhaltlich verwandt mit den Aussagen Alberts herangezogen, es fehlt aber jeder Versuch einer Abgrenzung der aus der $\sigma\tau.\theta$. zitierten Sätze gegenüber dem L. d. c., worauf es aber entscheidend ankommt. Außerdem wird auf keine der von Albert selbst herangezogenen Quellen eingegangen^{20a}.

Degen hat also keinen Beweis für seine Behauptung erbracht. Vielmehr steht fest: Albert hat — wie die Textvergleichung des L. d. c. mit den dessen einzelnen §§ entsprechenden Kapiteln in De caus. zeigt — den L. d. c. in der Übersetzung des Gerhard von Cremona benutzt und dieses Werk, in dem er eine Vollendung der aristotelischen Metaphysik sah, aus Aristoteles heraus, im Sinne der Peripatetiker zu interpretieren versucht. Dafür sprechen die zahlreichen Berufungen auf Aristoteles, die Degen völlig unbeachtet läßt. Sehr häufig werden die Physik, die Metaphysik, De caelo et mundo, De generatione et corruptione zitiert. Aber auch auf De anima, De animalibus, De meteoris, De praedicamentis, De oeconomicis, auf die Ethik und Topik wird Bezug genommen.

II.

Wie ist nun aber die Interpretation des dem Neuplatonismus zugehörigen L. d. c. von Aristoteles her möglich? Inwiefern konnte überhaupt Albert und konnten vor ihm die arabischen Philosophen den dem Neuplatonismus entstammenden L. d. c. als dem Werk des Aristoteles entnommen und als Vollendung der Metaphysik ansehen? Hier gewährt das 1. Buch von De caus. we-

²⁰ E. Degen, a. a. O. S. 55.

^{20a} R. Kaiser, der die Abfassung von De caus. in die Zeit von der Mitte des siebenten bis zum Beginn des achten Jahrzehnts des 13. Jahrhunderts verlegt, zeigt überdies, daß sich in De caus. insbesondere keine Kenntnis der von Moerbeke 1268 fertiggestellten lateinischen Übersetzung der $\sigma\tau.\theta$. feststellen läßt. (Vgl. R. Kaiser, a. a. O.)

sentliche Einsichten und offenbart überdies unzweifelhaft Alberts Abhängigkeit von Avicenna. Albert sagt II, 1₁: Die Erstursachen als solche sind Gegenstand der Metaphysik, aber Aristoteles äußert im 11. und 13. Buch seiner Metaphysik lediglich Vermutungen über die Erstursachen. Hier wird nun der Wahrheit gemäß über sie gehandelt. Also ist diese Schrift der Metaphysik zuzuordnen, damit sie dadurch die letzte Vollkommenheit erfährt²¹. Damit ist unsere Frage noch nicht befriedigend beantwortet. Wie konnten zwei so verschiedene Systeme wie das des Aristoteles und das der Neuplatoniker als ein geschlossenes philosophisches System aufgefaßt werden? Wenn auch die neuplatonische Philosophie stark durchsetzt ist von aristotelischen Gedanken, so ist doch das System als solches wesentlich von der in der Metaphysik des Aristoteles entwickelten Philosophie unterschieden. Geht Aristoteles von der Betrachtung des Seins in den erfahrbaren Dingen aus und steigt von da abstrahierend zu einem ersten Prinzip auf — denselben Weg verfolgen die arabischen Philosophen, die die aristotelischen Gedanken zum eigentlichen Gottesbeweis ausbauen —, so beginnt der Neuplatonismus umgekehrt seine Spekulationen mit dem höchsten, einen, ersten Prinzip, dem unmitteilbaren Einen, und entwickelt, von da absteigend, die Ordnung der verschiedenen Seinstufen auf Grund der für ihn charakteristischen Emanationslehre, der Lehre vom Sich-Ergießen der verursachenden Kraft des Urwesens, in der alles nach ihm Seiende ist und die diesem selbst, entsprechend seiner Aufnahmefähigkeit, zuteil wird. Dabei arbeitet der Neuplatonismus mit der auf Philo zurückgehenden Lichtmetaphysik. Die Vorstellung von Gott als Licht ist im Bereich des Religiösen von alters her beheimatet. In der griechischen Philosophie taucht bei Heraklit und in der Stoa der Gedanke an das göttliche Urfeuer als Prinzip aller Dinge auf, und bei Plato wird das Licht als Gleichnis zur Erklärung des Geistigen herangezogen. Verwiesen sei auf die bekannten Stellen in Platons Politeia, auf die auch die Neuplatoniker sich immer wieder beziehen, an denen die Idee des Guten, die im Bereich des Intelligiblen allem Erkennbarkeit und Wirklichkeit gibt, mit der Sonne verglichen wird²². Die Anfänge einer eigentlichen metaphysischen Lichttheorie finden sich erst bei Philo. Im Neuplatonismus wird sie insbesondere von Plotin²³ ausgebildet und erfährt eine Weiterentwicklung durch Porphyry, Jamblich, Syrian, Proklos. Das erste Wesen ist Licht, das Licht schafft und das im Ausströmen desselben keinerlei Verminderung seiner selbst erfährt. Das Licht ist dabei nicht etwa nur Bild, Metapher für Wesen und Sein des ersten Einen. Das erste Eine ist das eigentliche wahre Licht, das im Ausströmen der Kraft nach in immer niedrigeren geistigen Seinstufen erscheint, von denen die sinnfällige Welt ausgeht²⁴. Der L. d. c., der zwar das komplizierte System der bei Proklos aufgestellten Seinstufen, insbesondere die göttlichen Ordnungen²⁵, getrennt vom ersten un-

²¹ Vgl. p. 434. Albert spricht hier zwar nicht vom L. d. c.; was er sagt, gilt aber auch vom L. d. c.

²² Plato, Rep. VI 508 B-C; Rep. VII 517 B-C, Rep. X 616 B.

²³ Plotin, Enneaden V und VI.

²⁴ Vgl. Baercker, a. a. O. S. 357 ff.

²⁵ Vgl. Proklus, The elements of Theology, Revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 101 ff. und 257 ff.

mittelbaren Einen, aufgibt, die Seinsordnung vielmehr der theistisch-mohamedanischen Auffassung anpaßt und so nur die Stufen erste Ursache, Intelligenzen, animae nobiles bestehen läßt, übernimmt aber die Emanationslehre und zwar als Ausströmen des Lichtes vom Lichte. Wie konnten nun Albert und vor ihm die arabischen Philosophen den L. d. c. dem aristotelischen System zuordnen? Offenbar ist es gerade die Emanationslehre, die zu einer Erklärung des Hervorganges der erfahrbaren Welt aus dem ersten Prinzip führt, in der viele christliche Denker und insbesondere Albert eine Krönung und Vollendung der aristotelischen Physik und Metaphysik sieht. Scheint doch der dort eingeschlagene Weg a posteriori, der zum ersten Prinzip führt, hier durch eine Betrachtung a priori ergänzt zu werden, die sich in der dort fehlenden, eingehenden Darstellung des eigentlichen Hervorganges des Universums aus der ersten Ursache fruchtbar erweist. Dem L. d. c. entnimmt Albert die Lehre von den Ursachen als Fundament der Lehre vom Ausgang des Universums.

III.

Im einleitenden ersten Buch seiner Schrift baut Albert gewissermaßen die Emanationslehre im angegebenen Sinne in das aristotelische System und die überkommene Gotteslehre ein, gibt eine genaue Darstellung des Ausganges des Universums und unterbaut damit zugleich den Kommentar zum L. d. c. im zweiten Buch. Das erste Buch ist also nicht, wie vielfach angenommen wird²⁶, nur als eine dem Kommentar zum L. d. c. vorausgeschickte Summa philosophiae zu werten. Es steht im engsten Zusammenhang mit dem L. d. c. und wird im eigentlichen Sinne dem im Titel der Schrift zum Ausdruck gebrachten Anliegen Alberts gerecht. Während im 2. Buch im Anschluß an den L. d. c. nur die vier Erstursachen Gegenstand der Betrachtung sind, enthält das 1. Buch die Lehre von den Ursachen und vom Ausgang des Universums. Folgen wir zur Verdeutlichung Alberts Gedankengängen. Wir übergehen dabei im wesentlichen seine Stellungnahme zu den Ansichten der verschiedenen Philosophen, die zwar philosophiegeschichtlich von Interesse sind, aber hier nur, soweit sie zur Erhellung der aufgeworfenen Frage beitragen, berücksichtigt werden. Albert beweist, nachdem er sich mit den Meinungen der Epikuräer, Stoiker und Avicibrons über die ersten Prinzipien auseinandergesetzt hat, aristotelisch-arabischen Gedanken nachgehend, die Notwendigkeit der Existenz eines ersten Ursprungs²⁷. Er führt weiter aus: Der Ursprung ist in seinem Wissen, das in allumfassender Weise wirkendes Erkennen ist, Ursache des Seins und der Ordnung von allem, was ist²⁸. Er ist frei, in höchster Weise wollend, in Allmacht alles bewirkend²⁹. Im Wissen, Wollen und Können besitzt er alle Vollkommenheit des Seins³⁰. In vollkommener Güte ergießt er vom

²⁶ Vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 243; er verweist dort auf Bach: Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881, S. 188.

²⁷ p. 361 ff. Zur Kritik des Beweises vgl. Cl. Bacumker, a. a. O. S. 322 ff.

²⁸ p. 386 ff.

²⁹ p. 400 ff.

³⁰ p. 407.

Seinigen in sein Werk, läßt seine Güte ausströmen in die Dinge und bedient sich dabei der Zweitursachen nicht etwa auf Grund eines Unvermögens seiner selbst, sondern auf Grund der Unvollkommenheit der Dinge, die nicht fähig sind, unmittelbar an der Güte des ersten Ursprunges teilzunehmen. Das erste Eine bedarf der Mittelursachen keineswegs notwendig. Das widerspräche seiner Vollkommenheit, die alles menschliche Erfassen übersteigt. Der erste Ursprung steht außerhalb jeder Gattung der Substanz und der Akzidentien. Alle Setzungen, alles positiv Seiende muß von ihm ausgesagt und zugleich noch mehr verneint werden, da er nichts von allem ist, was ist, aber doch das über allem und vor allem Seiende ist. Nichts, was immer von ihm ausgesagt wird, ist von seinem Wesen selbst geschieden, und so führt die *via eminentiae et negationis* der Gottserkenntnis, Wege, die bereits neuplatonisches, durch Dionysius Areopagita weitergeleitetes Erbe darstellen, zum ganz einfachen und in höchster Weise ersten Einen, in dem es keine Verschiedenheit und mit hin nach Boethius keine Zahl gibt⁸¹.

In der Lehre vom absoluten Einen ist nun der Punkt erreicht, an dem die Emanationslehre ansetzt. Zwangsläufig taucht hier die Frage auf: Wie aber sind im ersten Einen die von ihm in Vielheit ausgehenden Formen zu denken? Wie ist das Ausströmen der Formen in ihrer Vielheit mit der absoluten Einheit ihres Ursprunges in Einklang zu bringen? Die Frage nach dem Einen und Vielen ist eine der Grundfragen der griechischen Philosophie. Auf sie versuchen auch die Neuplatoniker, anknüpfend an die in Platons Dialog Parmenides aufgeworfene Problematik, eine Antwort zu geben. Albert stützt sich zu ihrer Klärung im 1. Buch von *De caus.* auf die im L. d. c. und von den arabischen Philosophen übermittelte Lichtmetaphysik, verweist auf Platons Auffassung von der Idee als Urbild und damit als Seinsgrund aller ihr ähnlichen Dinge. Er benutzt als Beispiel das Ausgehen der Kunstformen aus dem Intellekt des Künstlers, ein Beispiel, das er immer wieder zur Verdeutlichung des Hervorganges der Formen aus dem einen ersten Ursprung heranzieht, mit dem auch Aristoteles arbeitet, um den metaphysischen Gehalt des Geschehens, die Verwirklichung der Formen in der Materie, zu erläutern. In dreifacher Hinsicht können die Formen im Ursprung betrachtet werden: Sofern sie in ihm sind, sind sie ganz geeint und das Eine selbst. Sofern sie im Einen als im ausströmenden Licht sind, gehen sie selbst aus ihm hervor. Und sofern sie im Licht sind, das zur Konstituierung des Dinges bestimmt ist, sind sie unterschiedene Formen. Der erste Ursprung, der schlechthin wirkende Intellekt, besitzt in dem ihm eigentümlichen wesentlichen Licht die Form jedes Dinges vorher — Nikolaus von Cues nennt später das absolute Eine das Vorher der Dinge, vor dem es kein Vorher gibt —, in demselben wesentlichen, von ihm ausgehenden Licht ist er das Ding der Dinge, deren Idee, und in demselben den Dingen eingegossenen Licht konstituiert er jedes Ding und sondert es ab. In der Auffassung des ersten Einen als Licht also, als *lumen purum*, das ausströmt und in die Dinge einströmt, wird die Lösung

⁸¹ p. 408.

des Problems: Einheit des Ersten und Vielheit der von ihm ausgehenden Formen gesucht³².

IV.

Was ist unter dem Ausströmen des göttlichen Lichtes, was unter seinem Einfließen in die Dinge zu verstehen? Grundbegriffe der Emanationslehre sind zu klären: Der Begriff des Fließens wird von Albert schrittweise erarbeitet. Zunächst wird er gegenüber dem des Verursachens abgegrenzt. Es „fließt“ nur das, was im Fließenden und in dem, von dem aus das Ausströmen geschieht, von einer und derselben Form ist. So ist das fließende Wasser im Fluß und in der Quelle dem Wesen nach dasselbe. Für das Verursachte und die Ursache braucht Gleichheit der Form nicht erfüllt zu sein. Die Schule unterscheidet zwischen aequivokem und univokem Verursachen, Verursachen von etwas, das der Art nach vom Verursachenden verschieden ist, und Verursachen eines der Art nach Gleichen. Das Wirken der Sonne in den Dingen ist zum Beispiel aequivokes Verursachen, die Zeugung ist univokes Verursachen. Aequivokes Verursachen hat mit dem Ausströmen, mit einem fluxus gewiß nichts zu tun. Hier ist ja Ursache und Verursachtes der Form nach verschieden. In gewisser Weise ist freilich univokes Verursachen dasselbe wie Fließen. Die univoke Ursache ist ja von derselben Art wie ihr Verursachtes, das sie irgendwann in einem anderen verursacht. Nun wird aber fluxus außerdem nur angewendet auf das Ausströmen der einfachen Form, ohne daß etwas anderes im Träger derselben sich durch irgendeine Bewegung ändert. Wenn daher die Ursache etwas, das in irgendeinem Träger existiert, bewirkt, „fluxus“ aber seinem Wesen nach nichts als den Ausgang der Form vom einfachen formalen Ursprung aus besagt, so ist offenbar Fließen nicht dasselbe wie Verursachen. Genauer ist Fließen das Ergießen der Form aus der ersten Quelle, die aller Formen Quelle und Urgrund ist. Wenn nach dem ersten Ursprung der Formen ein anderes sich ergießt, so geschieht das nur in der Kraft der ersten Quelle. Zuweilen sprechen die Peripatetiker vom Herausheben der Form aus der Materie. In diesem Sinne wird nicht vom Fließen gesprochen, sondern eher vom Verursachen oder Hervorbringen. Fließen meint den Hervorgang der Form als Wirklichsein aus dem Wirklichsein. Fließen ist Mitteilung des ersten Einen ohne Verringerung seiner selbst, so wie das Licht als Lichtquelle im Strahlen sich mitteilt, ohne sich zu schwächen. Diese Mitteilung des Ersten geschieht ganz aus sich heraus, im Überströmen seiner Güte; das Erste ist ja reines Wirklichsein. Nichts gibt es außerhalb von ihm, das es vom Möglichsein zum Wirklichsein bringen könnte. Und so ist nach Albert, wenn es sich um das Sich-Ergießen der Formen handelt, für den Ursprung kein Name geeigneter als der des intellectus agens, der durch das Licht, das ihm aus ihm selbst eigen ist, die Formen un-
aufhörlich ausströmt, durch die er das, was er wirkt, konstituiert³³.

³² p. 409.

³³ p. 410ff. — Über die Verknüpfung der Ideenlehre Platons mit der Lehre vom sich selbst erfassenden Nous des Aristoteles im Neuplatonismus vgl. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Philos. Abhandlungen, Frankfurt a. M. Bd. X.

In welchem Sinne ist nun ferner vom „Einfließen“ zu sprechen? Das Einfließen, das Einsenken des Flusses in irgend etwas, was dafür aufnahmefähig ist, kann nach Albert auf vierfache Weise geschehen:

Erstens gemäß dem Wesen der fließenden Form, das sie im ersten Ursprung des Flusses hat. Auf diese Weise fließt der erste Ursprung als allumfassend wirkender Intellekt in die Intelligenz ein. Die Intelligenz ist also auch allumfassend wirkender Intellekt, der aber vom ersten Intellekt ist.

Zweitens kann das Einfließen geschehen gemäß einer Schwächung des fließenden Lichtes, die der Entfernung von der Klarheit und Helligkeit der ersten Quelle entspricht. So fließt es zur Konstituierung der Seele, die wegen ihrer Hinneigung zum Körper notwendig eine Verdunkelung der ersten Leuchtkraft und Helligkeit erleidet.

Drittens kann das Einfließen geschehen gemäß dem Abfall des Lichtes, den es erfährt, wenn es vom geistigen Licht abfällt und körperlich wird. So fließt es in die für die Form der Körperlichkeit aufnahmefähige Materie ein. Gemeint sind die Himmelsphären, denen Materie zugedacht wird, die nur in Potenz zu der allem Stofflichen zugrunde liegenden Form der Körperlichkeit ist, die noch keinerlei Hinordnung zu Gegensätzlichkeit oder Veränderlichkeit in sich birgt.

Viertens kann das Einfließen schließlich mit Finsternis gepaart sein. Hier ist an das Einfließen in die der Gegensätzlichkeit und Veränderlichkeit der Formen unterworfenen Materie gedacht.

Das dieser Einteilung zugrunde liegende Prinzip ist in dem Möglichsein der Dinge zu suchen. Alles, was aus dem Nichts ist, so sagt Albert, hat aus sich nur die Möglichkeit zum Sein. Diese wird erfüllt von dem, was Ursache des Seins selbst ist. Und sie nimmt das in sie geflossene Sein auf und trägt es. In diesem Sinne, sahen wir, kommt auch den Intelligenzen in gewisser Weise Potenz zu. Sind sie doch aus Sein und Form zusammengesetzt. Das Fließen geschieht also von seiten des Ursprunges, die Aufnahme und Abgrenzung von seiten des Zweiten. Wenn daher das Zweite sich weiter ergießt, so nur in der Kraft des Ersten. Dem Zweiten ist ja nur die Möglichkeit zum Aufnehmen und Abgrenzen eigen. Die „Begrenztheit“ ist Eigentümlichkeit des Zweiten, insofern als die Möglichkeiten bestimmte, Möglichkeiten zu bestimmten Formen sind. Das erste ist in keiner Weise bestimmt. Es ist nicht „dieses“ Sein, sondern das allumfassende wesenhafte Sein. Im Mitteilen aus der Fülle seines Seins, im Mitteilen seiner Güte besteht das Fließen³⁴. Da das, was fließt, nicht dadurch fließt, daß ein anderes bewegt, sondern auf Grund seiner eigenen Mittelbarkeit, so kommt „Fließen“ keinem Wesen eigentlich zu, das der Tätigkeit und des Erleidens fähig ist. Dem Stofflichen also kommt „Fließen“ im eigentlichen Sinne nicht zu. Im Stofflichen haben wir ein Fließen per accidens, auf Grund eines Hinzukommenden, nicht ein Fließen dem Wesen nach vor uns. Nur das geistige Licht fließt im eigentlichen Sinne, breitet sich seiner Natur nach in Vervielfältigung seiner selbst aus. Das Fließende kann somit auch nur durch aufgestellte fremde Grenzen in seiner Mittelbarkeit gehin-

³⁴ p. 412 ff.

dert werden. Diese fremde Grenze sieht Albert im bestimmenden Unterschied des jeweiligen Dinges, in das der Fluß sich ergießt.

Über das Ineinander von Fließen und Grenze sagt Albert weiter: Das Einfließen geschieht nur in etwas, das Grenzen hat, nur auf Grund der Grenze wird es aufnahmefähig für jenes Fließen. Die Grenzen umfassen den Fluß bis er überfließt und in ein drittes fließt usf. bis er nicht mehr überfließen kann³⁵. Das Überfließen geschieht lediglich auf Grund der Überfülle des Ersten. Es gäbe aber auch kein Überfließen, wenn der Fluß nicht eingeeengt wäre. Und so gibt es beim Einfließen eine Ordnung von Stufe zu Stufe. Die spätere Stufe entsteht immer im „Schatten“ der vorhergehenden. Unter dem „Schatten“ wird dabei eben der die Stufe bestimmende Unterschied verstanden³⁶. Schon das unmittelbar aus dem Ersten Hervorgehende ist dem Ersten gegenüber abgestuft. Es ist ja ein anderes. Die Verschiedenheit besteht darin, daß in ihm Wesen und Sein unterschieden sind. Es ist in Potenz zum Sein. Das Dritte, das vom Ersten und Zweiten ausgeht, ist in ähnlicher Weise in Potenz zum Zweiten und ist so mehr in Potenz als das Zweite usf. Durch die Stufen des Möglichsseins unterscheidet sich alles Spätere vom Ersten und verhält sich alles Spätere verschieden zum Ersten. Durch den Unterschied im Möglichssein wird aber zugleich das Wirklichssein und das Wesen des Späteren unterschieden. Und so unterscheidet sich alles Spätere sowohl dem Sein als auch dem Wesen nach vom Ersten.

Das Erste ist weder Materie noch bestimmte Form. Das Fließen kann also nicht in der Ordnung der Materie geschehen, kann auch nicht ein Fließen einer ersten Form bis zu einer letzten sein. Das wäre nur innerhalb derselben Gattung möglich. Das, was fließt, ist ja dasselbe. Das Erste, das sich ergießt, steht aber außerhalb jeder Gattung. Also gehört Fließen in die Ordnung der Wirk- oder der Zweckursächlichkeit. Da „Fließen“, wie wir sahen, verschieden ist von *aequivokem* und auch *univokem* Verursachen, so kann Fließen nur unter den Wesen stattfinden, die in Verhältnisähnlichkeit zueinander stehen. Das Zweite verhält sich gleichsam wie ein Instrument zum Ersten usf. Das Fließende wird dabei beim Fließen zum Zweiten, Dritten usf. mehr und mehr eingeeengt und bestimmt. Albert verweist wieder auf das Beispiel der Kunst, die dem Geist des Künstlers entströmt, vom Geist in die Organe, von den Organen in die Instrumente, von den Instrumenten in die Materie einfließt. In allen diesen fließt dasselbe, dieselbe Kunstform, wenn auch dem Sein nach im Ersten, Zweiten usf. verschieden. Es handelt sich um eine Emanation der Form, die der Kraft nach vom Ersten ausgeht. So fließt die vom ersten Licht ausströmende Güte in die Intelligenz der ersten Ordnung ein, von dieser in die der zweiten Ordnung usf. und von jeder Intelligenz in das zugehörige Himmelsgewölbe und schließlich in die Sphäre der irdischen Dinge und von da in den Mittelpunkt jedes Seienden, in dem sie gleichsam als Form bestimmende Kraft die Materie auf die Art hin formt. Neben dieser Ordnung

³⁵ p. 414ff.

³⁶ p. 418. Diese Bezeichnung entnimmt Albert dem Werk des jüdischen Philosophen Isaak Israeli, *Liber de diffinitionibus*.

der Ursachen, die Albert als Auffassung der Peripatetiker anführt, berichtet er über verschiedene andere Lehrmeinungen³⁷. Albert gibt zu, daß bezüglich der Ordnung der Ursachen noch viele ungelöste Fragen bestehen. Mit einer derselben befaßt er sich ausführlich: Wird der Himmel von einer Seele oder von der Natur oder von der Intelligenz bewegt? Er berichtet über die verschiedenen Lehren — Avicenna einserseits und Rabbi Moyses und Averroes andererseits stehen sich da vor allem gegenüber —, ohne sich selbst zu einer derselben zu bekennen. Er sagt nur, daß es etwas zwischen Intelligenz und Himmel geben muß, etwas wie eine Seele oder wie eine Natur, wodurch die Himmel der von der Intelligenz herabfließenden Güte teilhaftig werden³⁸.

V.

Abschließend gibt Albert im letzten Kapitel des ersten Buches eine umfassende Darstellung der Stufenordnung, die unter denen, die aus dem Ersten Einen ausfließen, besteht³⁹. Vom einfachen Einen kann unmittelbar nur Eines der Ordnung der Natur nach sein. Albert sagt, daß dieser Satz von allen Philosophen als richtig angenommen wird. Ferner steht fest: der in umfassender Weise wirkende Intellekt bewirkt die Dinge, auf die er das Licht seiner Erkenntnis richtet, nur durch das wirkende Erkennen und das Aussenden der Erkenntnisse. Daraus wird gefolgert: Wenn der in allumfassender Weise wirkende Intellekt somit sich selbst erkennt, so ist das Licht der Erkenntnis, das er aus sich selbst hat, die erste Form und erste Substanz — das Erkennen ist ja Wirken —, die ganz die Form des Erkennenden, nämlich des ersten Intellekts, hat. Insofern sie aber nun von einem anderen ist, steht sie in dreifachem Bezugsverhältnis, nämlich zum ersten Intellekt, von dem sie ist, zu sich selbst hinsichtlich dessen, was sie ist, und zum Möglichsein im Hinblick darauf, daß sie aus dem Nichts ist. Bevor sie nämlich war, war sie in Potenz, da alles, was von einem anderen ist, geworden ist und in Potenz war, bevor es wurde. Die erste Intelligenz hat also das notwendige Sein nur, sofern sie erkennt, daß sie vom ersten Intellekt ist. Sofern sie aber sich selbst erkennt als das, was sie ist, senkt sich das in sie ausgegossene Licht des ersten Intellekts, durch das sie erkennt, daß sie vom ersten Intellekt ist, weiter herab, und so wird notwendig eine unter ihr stehende Substanz konstituiert, und das ist die zweite Substanz, die Seele genannt wird, oder das, was in den Himmeln die Stelle einer Seele vertritt. Sofern sie aber erkennt, daß sie aus dem Nichts ist und in Potenz gewesen ist, muß notwendig eine Stufe der Substanz ihren Anfang nehmen, die in Potenz ist. Und das ist die unter der ersten Form stehende Materie, die Materie des Himmelsgewölbes, die das erste Bewegbare genannt wird. Jene Materie besteht im Möglichsein zur Teilbarkeit. Wenn sie durch jene Form, die die Stelle einer Seele vertritt, erhellt wird — Möglichsein ist Dunkelheit, Wirklichsein Licht —, wird sie unmittelbar ausgedehnt auf Grund einer Bewegung, die irgendwie überall ist, und nimmt, während sie das Licht der Intelligenz empfängt, Gestalt und Bewegung eines Kreises oder einer Kugel

³⁷ p. 420/421 ff.

³⁸ p. 427 ff.

³⁹ p. 428.

an. Die Intelligenz, die unter allen gewordenen Substanzen die erste ist, ist also, sofern sie erkennt, daß sie vom ersten Intellekt ist, im Licht des ersten Intellekts und selbst Licht und also Intelligenz. Sofern sie sich aber erkennt als das, was sie ist, dehnt sich ihr Licht aus auf irgendein anderes Sein, auf die Seele oder das, was die Stelle der Seele vertritt. Sofern sie aber erkennt, daß sie aus dem Nichts ist und in Potenz war, steigt sie zum Stofflichen herab. Und so entsteht das, was das erste Bewegbare unter der Form der Körperlichkeit ist. Durch die Erkenntnis der Intelligenz, sofern sie auf ihr Entstehen aus dem Nichts gerichtet ist, entsteht also nach diesen Vorstellungen die Materie der Himmelsphäre als Potenz zur Teilbarkeit und Bewegbarkeit. Darin liegt ihre Besonderheit, daß sie nur Potenz zu diesen allen körperlichen Dingen zukommenden Eigenschaften ist. Durch die Form, die Seele, oder das, was an deren Stelle tritt, erhält sie Wirklichkeit als Ausgedehntes und Bewegtes, und zwar in vollkommenster Weise, sie erhält Kugelgestalt. Als Kugel ist sie in unaufhörlich kreisender Bewegung.

So vollzieht sich nach Albert die Konstituierung der ersten Intelligenz der ersten Ordnung, die des Bewegers des ersten Himmels, der ersten Seele, und die des ersten Himmels. Wenn nun das Licht des ersten Intellekts in der ersten Intelligenz auf Grund seiner Überfülle überfließt und die erste Intelligenz sich so erkennt, so wird in diesem Erkennen die Intelligenz der zweiten Ordnung konstituiert. Auch diese erkennt sich hinsichtlich dessen, was sie ist, und konstituiert so den ihr zugehörigen Beweger. Sie erkennt sich aber auch, sofern sie in Potenz ist, und konstituiert auf diese Weise das zweite Bewegbare, den zweiten Himmel. Und wenn diese zweite Intelligenz wieder erkennt, daß sie vom ersten Intellekt ist und von der höheren Intelligenz, so erkennt sie sich notwendig in der Überfülle des Lichtes und auf diese Weise wird die Intelligenz der dritten Ordnung und weiter der Beweger des dritten Bewegbaren und dieses selbst konstituiert. Und so werden Intelligenzen, Beweger und Himmel konstituiert bis zum Himmel des Mondes.

Nach der Vorstellung der Alten sind die Himmel ineinander gelagert. Nach Albert ist der erste Himmel der der Weltpole, der zweite der der Sternbilder, der dritte der der Fixsterne. Es folgen die Himmel des Jupiter, des Mars, der Sonne, der Venus, des Merkur und schließlich des Mondes. Die Erde selbst steht im Mittelpunkt der Himmelsgewölbe⁴⁰. Albert läßt es aber offen, ob es nicht noch mehr, ja vielleicht unzählbar viele solcher höheren Himmel und höheren Bewegungen gibt. Ihre Entstehung wird jedenfalls auf die oben geschilderte Art erklärt. Unter der Intelligenz des Mondhimmels, der schon irgendwie erdhast ist, steht die Intelligenz, die über jener Sphäre der zum Tätigsein und Erleiden bestimmten Dinge, über den Seelen der Menschen leuchtet, und deren Kraft in den Samen der werdenden und vergehenden Dinge aufgenommen wird. Das Licht verliert schließlich das Wesen eines Intellekts und ist nur mehr konstituierende Form. Im Bereich des Irdischen kommt zur Kreisbewegung der Himmel das in gerader Linie Bewegbare hinzu. In der Bewegbarkeit in gerader Richtung sahen die Alten das Charakteristi-

⁴⁰ p. 429.

kum der vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde. Durch ihre gegenseitigen Beziehungen zueinander und ihr Wirken aufeinander in der Kraft, im Licht und unter den Zeichen der Himmel sahen sie die Vielfalt der Stoffe und Dinge entstehen. — So seltsam uns heute diese Darstellung der Entstehung des Universums in seiner Vielfalt aus dem absoluten Einen anmuten mag, es ist der Entsprechung dem damaligen Stand der Wissenschaften, der Philosophie sowohl wie der Astronomie und der Naturwissenschaften, unternommene Versuch, zu einer Gesamtschau des Universums zu gelangen, und das ist der Wissenschaft jeder Epoche als Aufgabe gestellt. Die Materie wird hier als Produkt des Geistes gesehen, nicht umgekehrt.

VI.

Was ergibt sich nun aus dem Studium des 1. Buches von *De causis* hinsichtlich der Quellen zu Alberts Schrift? Eine so eingehende Erklärung des antikeitmittelalterlichen Weltbildes auf Grund der Emanationslehre im Sinne einer Lichtmetaphysik wie im 1. Buch von *De causis* findet sich im L. d. c. und übrigens auch in der *σ. θ.* nicht. Albert beruft sich immer wieder auf die „Peripatetiker“, das heißt die arabischen Philosophen. Insbesondere ist an seiner Abhängigkeit von Avicenna nicht zu zweifeln. In *Met. IX cap. IV* von Avicenna finden wir dieselben Prinzipien für die Ordnung unter den Intelligenzen, Himmelseelen und Himmelskörpern vom Ersten her entwickelt wie bei Albert⁴¹.

Avicenna stellt zunächst die wichtigsten Aussagen über das erste Prinzip zusammen: Es ist als das notwendige Sein seiner Natur nach Eines, weder Körper noch in einem Körper, noch auf irgendeine Weise geteilt. Alles, was ist, ist von ihm, während das erste Prinzip in keiner Weise irgendeine Ursache haben kann. Die Dinge gehen dabei nicht auf Grund einer Absicht aus dem Ersten hervor, so wie allem, was von uns aus geschieht, eine Absicht zugrunde liegt. Das würde eine Vielheit, eine Gespaltenheit im Ersten voraussetzen, was unmöglich ist. Das Ausfließen der Dinge wird als ein „Begleiten“ seiner Herrlichkeit bezeichnet, die der erste Ursprung um seiner selbst willen liebt⁴². Nichts entsteht um eines vom Ursprung Verschiedenen willen. Das erste Prinzip ist das Ureine, reine Intelligenz, die sich selbst erkennt. In der Erkenntnis seiner selbst erkennt es deshalb notwendig alles, insofern es selbst dessen Ursprung ist. Aus der Erkenntnis folgt die Ordnung des Seins dem Werte nach.

An den Anfang seiner Darlegung der Stufenfolge des Seins stellt Avicenna einen ausführlichen Beweis des Satzes, mit dem auch Albert seine Entwick-

⁴¹ Avicenna, *Met. IX cap. 4*, 104^va ff. *Opera omnia*, Venetiis 1508.

⁴² Avicenna, *Met. IX cap. 4*, 104^va lin. 22 ff.: et ideo necesse est ut intelligat sequi ipsum ut esse omnium sit ab eo in quantum ipse est principium eius; et in sua essentia non sit prohibens hoc: eo quod eventus omnium sit ab eo sic quod sua essentia est sciens quod sua perfectio et sua excellentia est ut fluat ab eo bonitas; et hoc est de comitantibus suam gloriam quam ipse diligit per seipsum; und lin. 42 ff.: Esse autem quod est ab eo est secundum viam consequendi et comitandi eius esse.

lung des Ausganges des Universums im letzten Kapitel des 1. Buches von *De caus.* einleitet: Aus dem Ursprung, als Einem, kann nur Eines der Zahl nach hervorgehen. Dieses ist in Wesen und Washeit Einheit, reine Intelligenz, erste der getrennten Intelligenzen, bewegendes Prinzip, das dadurch bewegt, daß es ersehnt wird⁴³.

Wie geht aber aus der einen ersten Intelligenz die Vielheit der getrennten Intelligenzen und Seelen und die der Himmelskörper hervor, ohne daß das Prinzip: aus Einem geht nur Eines hervor, durchbrochen wird? Die Verbindung von Albert zu Avicenna liegt hier auf der Hand: Die Intelligenz ist als Verursachtes als solches in sich mögliches Sein. Auf Grund des Ersten ist sie notwendiges Sein. Die Notwendigkeit ist ihrem Sein eigen, sofern sie Intelligenz ist. Notwendigerweise erkennt sie sich selbst und das Erste. In ihr ist Vielheit, sofern sie sich als in sich mögliches Sein und insofern sie die Notwendigkeit ihres Seins vom Ersten her, dem durch sich seienden Intellekt, erkennt. Die Vielheit kommt ihr nicht vom Ersten her zu. Auch hier wieder wird die Vervielfältigung der Intelligenz, die ihrem Wesen nach Einheit ist, als nur „begleitend“ bezeichnet. Vom Ersten hat die Intelligenz die Notwendigkeit, vervielfältigt wird sie dadurch, daß sie das Erste erkennt und dadurch, daß sie sich selbst erkennt. Diese Vervielfältigung begleitet das Sein ihrer Einheit aus dem Ersten. Ihr kommt gleichsam eine relative Vielheit zu⁴⁴. Albert streift am Schluß des letzten Kapitels des 1. Buches kurz diese von Avicenna ausführlich behandelte Frage als Einwand. Die Abhängigkeit Al-

⁴³ Avicenna, *Met.* IX cap. 4, 104^a von unten lin. 6ff.: *Manifestum est igitur quod primum eorum quae sunt a causa prima unum numero est, et eius essentia et eius quidditas est unitas non in materia; unde nihil corporum vel formarum quae sunt perfectiones corporum est causatum eius propinquum, quia primum causatum est intelligentia pura; quia est forma non in materia, et ipsa est prima intelligentiarum separatarum quas numeravimus. Videtur autem ipsa esse principium movens corpus ultimum secundum viam desiderii.*

⁴⁴ Avicenna, *Met.* IX cap. 4, 104^b lin. 27ff.: *Tu scis autem, quod haec sunt intelligentiae et animae separatae multae. Unde esse eorum non potest esse acquisitum ab aliquo mediante, quod non sit separatum. Item nosti quod in universitate eorum quae sunt a primo, sunt corpora, et nosti quod omne corpus est possibile esse quantum est in se; et quod necessarium est per aliud esse; et nosti non esse illis viam essendi a primo absque mediante aliquo. Sunt igitur ex ipso sed mediante aliquo. Et nosti quod medium non est unitas pura. Nosti etiam quod ex uno secundum quod est unum non est nisi unum. Necessesse est igitur ut ex primo causatis propter esse eorum sint alia in quibus oportet esse necessitatem et multitudinem quomodocumque eveniret . . . Intelligentiis enim separatis non potest esse aliqua multitudo nisi quemadmodum dicam, quoniam causatum per se est possibile esse in se ipso. Propter primum autem est necessarium esse; sed necessitas sui esse est secundum quod est intelligentia et intelligit seipsum et intelligit primum necessario; unde oportet ut sit in eo multitudo ex hoc quod intelligit se, quod est possibile esse quantum in se; et ex hoc quod intelligit necessitatem sui esse a primo quod est intellectum per se. Non est autem ei multitudo ex primo. Nam possibilitas sui esse est ei quiddam propter se non propter primum, sed est ei a primo necessitas sui esse; et deinde multiplicatur per hoc quod intelligit primum, et propter hoc quod intelligit seipsum tali multiplicatione quae est comitans esse suae unitatis ex primo. Nos autem non prohibemus ex uno esse essentiam unam, quam postea sequatur multitudo relativa quae non est ei in principio sui esse, nec est intrans in principio suae constitutionis, et potest concedi esse unum ex quo proveniat unum; et deinde hoc unum comitetur iudicium et dispositio vel proprietas vel causatum.*

berts von Avicenna geht dort so weit, daß die Terminologie aus diesem Kapitel der Metaphysik von Avicenna zum Teil übernommen wird, zum Beispiel die Bezeichnung begleiten (*comitari*). Bei Albert heißt es: Nach dieser Darlegung des Ausflusses der Dinge folgt, so könnte jemand uns entgegenen, daß aus dem Einen nicht nur Eines ist, da die Intelligenz als erste Wirkung des ersten Ursprungs nicht schlechthin Eines ist, sondern irgendwie eine Dreiheit. Er gibt die Lösung dieses Einwandes so, wie es bei Avicenna geschieht: Die Intelligenz ist Eines ihrem Wesen und Sein nach. Aber zu ihrer Vollendung gehört dreierlei, das ihr folgt und sie „begleitet“, nämlich sich selbst zu erkennen, sofern sie vom Ersten ist, sich zu erkennen hinsichtlich ihres Wesens und sich zu erkennen, sofern sie in Möglichkeit ist. Dies ist keine Verschiedenheit im Wesen, sondern bedingt die Verschiedenheit ihrer Kräfte und „begleitet“ ihr Wesen, insofern es selbst Zweites ist⁴⁵.

Der Ausgang der Intelligenzen, Seelen und Himmel aus der ersten Intelligenz wird bei Avicenna so geschildert, wie wir es von Albert her schon kennen. Er beruht auf der die erste Intelligenz begleitenden Dreiheit. Sofern die erste Intelligenz das Erste erkennt, folgt auf sie eine andere unter ihr stehende Intelligenz, sofern sie sich selbst erkennt, folgt aus ihr die Form des höchsten Himmels, seine Vollendung, die Seele, und auf Grund des ihr zukommenden Möglichseins geht aus ihr, sofern sie sich erkennt, auch die Körperlichkeit des höchsten Himmels hervor. Unter jeder Intelligenz ist somit ein Himmel mit seiner Materie und seiner Form und eine Intelligenz, die unter ihr steht. Unter jeder Intelligenz sind dem Sein nach drei. Intelligenz folgt auf Intelligenz bis die Mondsphäre entsteht und schließlich die unterste Intelligenz, aus der die Elemente hervorgehen, die fähig sind einen Eindruck als einen der Art nach, vielfach der Zahl nach, von ihr aufzunehmen. Die Intelligenz des Mondes erzeugt also eine Intelligenz, unter der die menschlichen Seelen und die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde stehen⁴⁶.

⁴⁵ A. a. O. p. 430/431: Si quis autem nobis obiiciat, quod secundum istum fluxum rerum sequitur, quod non est unum ab uno tantum: quia intelligentia, quae primum effectum a principio primo, non simpliciter unum est, sed tria quodammodo, ut diximus: dicemus, quod intelligentia quidem est unum secundum substantiam et esse: sed ad hoc quod perfecta est, tria habet consequentia et concomitantia, scilicet intelligere se secundum quod a primo est, et intelligere se secundum id quod est, et intelligere se secundum quod in potentia est: et haec non variant substantiam, sed virtutes eius, et comitantur ipsam in quantum ipsa secundum est.

⁴⁶ Avicenna, *Met.* IX cap. 4, 105^a lin. 1 ff.: Igitur ex prima intelligentia in quantum intelligit primum sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea et in quantum intelligit se ipsam sequitur ex ea forma coeli ultimi; et eius perfectio, et haec est anima; et propter naturam essendi possibilem quae est eius, quae est retenta in quantum intelligit se ipsam, est etiam corporeitas coeli ultimi quae est contenta in totalitate coeli ultimi; lin. 11 ff.: Similiter est dispositio (in) intelligentia et intelligentia et in coelo et coelo, quousque pervenitur ad intelligentiam agentem quae gubernat nostras animas. 105^b lin. 19: Et sequitur semper intelligentia post intelligentiam, quousque fiat sphaera lunae et deinde fiant elementa et apertantur recipere impressionem unam in specie, multam numero ab intelligentia ultima. Si enim causa multitudinis non fuerit in agente, debet esse necessario in patiente. Oportet igitur ut ex unaquaque intelligentia fiat intelligentia inferior ea, et cesset tunc, quousque

Die Frage, wie gehen aus der einen letzten Intelligenz die verschiedenen Formen der Elemente in die eine Materie ein, behandelt Avicenna im 5. Kapitel des Traktates IX seiner Metaphysik. Dabei ist der Begriff der Bereitung, der *praeparatio*, von besonderer Wichtigkeit. Durch die verschiedenen Bewegungen der Himmelsphären wird die Materie für die Aufnahme bestimmter Formen präpariert, die ihr die letzte Intelligenz als „*dator formarum*“, die auch den Namen *intelligentia agens* erhält, verleiht⁴⁷.

Das Weltbild des Avicenna, wie es im 1. Buch von *De caus.* zur Vorbereitung auf den Kommentar des L. d. c. von Albert entwickelt wird, trägt zugleich seine Interpretation des L. d. c. im 2. Buch. Es ist die Krönung der Ausführungen des 1. Buches. Aus diesem von Avicenna entwickelten Weltbild heraus will Albert den Kommentar zum L. d. c. verstanden wissen.

Sagten wir bereits, daß Albert sich bemüht, von Aristoteles her die Erklärung des L. d. c. zu geben, und wiesen wir auf die häufigen Zitate aus den verschiedensten Werken des Philosophen hin, so müssen wir hier ergänzend hinzufügen: Es ist ein von Avicenna her geprägter Aristotelismus, das heißt — entsprechend der arabischen Tradition — neuplatonisch gefärbter Aristotelismus, den Albert in seiner Schrift *De caus.* vorträgt. So bildet die neuplatonische Intelligenzenlehre, die nichts zu tun hat mit der Theorie des Aristoteles von den Intelligenzen als Bewegern der Gestirne, die eigentliche Basis der Betrachtung. Sie wird in der von Avicenna im Hinblick auf das ptolemäische Weltbild astronomisch umgeformten Fassung dargeboten. Und die im Neuplatonismus entwickelte und von den Arabern übermittelte Lichtmetaphysik beherrscht weitgehend die Gedankenwelt in *De caus.* Ihre Beziehung zu Aristoteles, sofern man überhaupt von einer solchen sprechen kann, ist lediglich darin zu sehen, daß Aristoteles in *De anima* das Wirken des *intellectus agens* mit dem des Lichtes vergleicht⁴⁸. Für Aristoteles besteht die Identität von Sein und Licht nicht. Das Licht ist für ihn etwas Akzidentelles, eine Qualität. Jedenfalls wird auf Grund des arabischen Einflusses, der — wie wir sahen — über den des L. d. c. hinausgeht, in Alberts Kommentar die enge Verflechtung aristotelischer und neuplatonischer Philosophie, die bereits durch den Versuch, den dem neuplatonischen Denken zugehörigen L. d. c. von Aristoteles her zu erklären, gegeben ist, noch verstärkt.

possint fieri substantiae intelligibiles divisibiles, multae numero propter multitudinem causarum, et usque huc perveniunt.

⁴⁷ Vgl. hierzu E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Arch. d'hist. doct. et lit. du m. a. 1 (1926) p. 35 ff. Gilson geht vor allem der Auswirkung der Kosmologie Avicennas auf seine Erkenntnislehre nach. Die menschliche Seele ist reiner *intellectus possibilis*, der durch die niederen Erkenntnisfähigkeiten bereitet, präpariert wird für die Erkenntnis der Ideen in der Einigung mit der *intelligentia agens*. — Die Erkenntnislehre Avicennas wird von Albert in *De caus.* als solche nicht benutzt. Sie tritt aber gleichsam in christlicher Umdeutung in Erscheinung. Der menschliche Intellekt wird zwar als reine Potenz zum Wissen gesehen, das eigentliche Wissen aber vollzieht sich nicht im Lichte der *intelligentia agens*, sondern im Licht des ersten in allumfassender Weise wirkenden Intellekts. Vgl. p. 540 ff.; *De caus.* II, 2₄₂.

⁴⁸ Aristoteles, *De an.* III text. et com. 17, 430a 10—15.

VII.

Rückblickend können wir daher sagen: Gerade die Verbindung zwischen aristotelischem und neuplatonischem Denken in der Philosophie der Araber, speziell in der Avicennas, von dessen Weltbild aus Albert seine Interpretation des L.d.c. vornimmt, erklärt in etwa, daß Degen zu der irrtümlichen Auffassung kommen konnte, Alberts Schrift sei ganz vom Neuplatonismus, und zwar von der $\sigma. \theta.$, der der L.d.c. entnommen ist, abhängig. In seiner Annahme, die $\sigma. \theta.$ in arabischer Bearbeitung sei einzige Quelle Alberts gewesen, nähert sich Degen dem wahren Sachverhalt. — Sollte noch der Zweifel aufkommen, die Verarbeitung der Gedanken Avicennas, wie wir sie im 1. Buch von De caus. finden, könne eben daraus zu erklären sein, daß Albert eine arabische Bearbeitung der $\sigma. \theta.$ vorgelegen habe, so scheint mir doch die Tatsache, daß Albert Avicenna Met. IX, 4 bis in Einwände und Formulierungen wiedergibt, die Annahme einer direkten Abhängigkeit Alberts von Avicenna näher zu legen, zumal kein stichhaltiger Grund für eine Abhängigkeit Alberts von der $\sigma. \theta.$ angegeben werden konnte.

Albert fehlte der unmittelbare Zugang zu den Werken der griechischen Philosophie, den Thomas von Aquin sich zum Teil durch die Moerbekeschen Übersetzungen verschaffte, und der weitgehend erst in der Zeit des Humanismus gefunden wurde. Ihm dient der avicennistische Aristotelismus als Vorlage. Er vermochte sich deshalb nicht frei zu machen vom Irrtum der Araber, den L.d.c. für eine aristotelische Schrift zu halten. Insofern aber der L.d.c. ein im Arabischen entstandenes Exzerpt der $\sigma. \theta.$ des Neuplatonikers Proklos ist, wird die Verankerung der albertinischen Interpretation des L.d.c. in der Philosophie der Peripatetiker, der arabischen Philosophen, den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen durchaus gerecht.