

0-1

Drei Abhandlungen

über die Conjunction

des separaten Intellects mit dem Menschen

von

Averroes (Vater und Sohn)

aus dem Arabischen übersezt von Samuel Ibn Tibbon,

zum ersten Male herausgegeben, übersezt und erläutert

von

Dr. J. Hercz.



Berlin 1869.

Druck von H. S. Hermann, Klosterstr. 73.

R. 1144

Seinen theuern Eltern

Bernhard und Marie Herz

in kindlicher Liebe und Treue

und

Einem theuren Eltern

Geheimrat und Maria Berg

in hiesiger Pforte und Pforte

seinem hochverehrten Lehrer

Herrn

Dr. A. Steinschneider,

in innigster Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Lehrbuch der Geschichte

von

Dr. G. Steinlechner

in zwey Bänden

Leipzig

1841

Verlag

Vorwort.

Vor ungefähr einem Jahre dachte ich an eine Arbeit als Inaugural-Dissertation zu gehen, und auf Anrathen meines hochverehrten Lehrers Herrn Dr. M. Steinschneider, so wie durch die, aus einem beinahe dreijährigen, fleißigen Besuche seiner Vorlesungen über die Religionsphilosophie des Mittelalters und deren Literaturgeschichte gewonnenen Resultate ermuntert, wagte ich mich an die Bearbeitung eines Thema's, welches seit Aristoteles bis auf die neuere Zeit, namentlich durch das ganze Mittelalter, von Arabern, Juden und Christen, als der wichtigste Punkt auf religionsphilosophischem Gebiete, hochgehalten wurde.

Der menschliche Intellect (νοῦς חכּוּ, arab. عقل)¹⁾ war schon von Anaxagoras an²⁾, ein bedeutender Gegenstand philosophischer Forschung.

¹⁾ νοῦς läßt sich nicht gut mit „Verstand“ „Vernunft“ wiedergeben, ich habe es daher immer mit „Intellect“ übersetzt. Vgl. Ribbentrop Aristotelis *Novus* (Dissert inaug. Berol. 1840) p. 12, adnot. 2; Zeller *Philos. d. Griech.* II. S. 486 Anmerk. 5. Ueber die Tibbon'sche Übersetzung des arab. *قَلْب* mit חכּוּ siehe Scheher, *Psychol. System des Maimon.* S. 60.

²⁾ Siehe Arist. *De anim.* I. 2, §§. 5, 13, 22. Anaxagoras hat νοῦς mit ψυχή identifizirt. Nach August Gladisch (*Anax. u. die Israeliten* S. 5), hat Anaxagoras die Gottheit als einen unkörperlichen reinen νοῦς erkannt. Ebenso nach Tennemann (*Geschichte der Philosophie* I. S. 398).



Plato hat (nach Tennemann l. c. Band II. S. 307), durch seine Ideenlehre, dem Aristoteles zu dem Unterschiede zwischen dem thätigen und leidenden Intellect Veranlassung gegeben. Diesen Unterschied zwischen beiden Intellecten, hat schon Aristoteles³⁾ mit wenigen Worten angedeutet, sein nächster Nachfolger und Schüler Theophrast von Lesbos hat diese Lehre, wenn auch im Wesentlichen wenig von seinem Lehrer abweichend, weiter ausgedehnt, und durch spätere Commentatoren gelangte diese Lehre vom Intellect, durch dessen Vereinigung mit dem rein activen Intellect die höchste menschliche Glückseligkeit, die Unsterblichkeit der Seele zu erreichen sei, bei allen Philosophen des Mittelalters zu einer solchen Bedeutung, daß sie ihr vorzugsweise ihre literarische Thätigkeit zuwendeten.⁴⁾

Ebenso hat sich Averroes — von der Geistesströmung seiner Zeit fortgezogen, oder durch das von Aristoteles unerfüllt gebliebene

³⁾ De anim. III. c. 5. Hegel betrachtet dieses Buch als verstümmelt und interpolirt (S. Wolf, Aristotelis de intellectu agente et patiente doctrina S. 5). Auch Trendelenburg (Arist. de anim. S. 114; 297 f) hält es nicht für die Arbeit des Aristoteles. Vgl. Scheyer l. c. S. 30.

⁴⁾ Diese Lehre wurde namentlich von jüdischen Religionsphilosophen und Commentatoren der Bücher der heiligen Schrift, auf verschiedene Weise angewendet. So von Serachja [b. Jsaak (im 13. Jahrh.)] in seinem Commentar zu den Sprüchen Salom. (Vgl. Anhang I. siehe Steinschneider Catal. libr. hebr. Bodl. p. 2585). Als Thema des Hohenliedes wurde sie betrachtet von Joseph Ibn Akin (Schüler des Maimonides), Mose Tibbon, Josef Kaspi (Siehe Ersch und Gruber B. 31. s. v.), Immanuel b. Salomo. Einem Anonymus (in Cod. Leipz. 30. v, identisch mit Oppenh. 1159. Qu. f. Steinschn. Catal. p. 2005), Anonymus b. Salomo [Vgl. Anb. III.] und endlich Joseph (Bilbago?). Nicht minder wurde diese Lehre als fruchtbarer Samen in den Boden der Kabbala gestreut. So von Jsaak b. Samuel aus Acco (13. Jahrhundert) vgl. Anhang II. (Steinschn. Catal. 2523. Catal. Lugd. p. 307.) Noch bei Moses Isserls (zweite Hälfte des 16. Jahrh.) in מחרר יין, Commentar zu Esther, ist Ahaschwerosch der *νοῦς ἐλίκος*, dem Mardechai, als seinem philosophischen Widerpart, gegenübergestellt. Vgl. M. Sachs, Relig. Poes. S. 318. Anm. 2.

Versprechen, diese Frage zu lösen⁵⁾, hierzu bewogen — mit diesem Thema am meisten beschäftigt. Der unermüdlischen Forschung Steinschneiders (Al-Farabi, Petersb. 1869, S. 105) ist es gelungen, bisher fünf verschiedene Bearbeitungen desselben Gegenstandes nachzuweisen, worunter die vorliegenden Abhandlungen in vielen Handschriften und mit verschiedenen Titeln nur noch in hebr. Sprache erhalten sind, bis auf die dritte (s. S. XI.).

Die ausgezeichnete Güte des Herrn Dr. Steinschneider gestattete mir, aus den ihm [zur Ausarbeitung eines Catalogs der hebr. Handschr. der Münchener Königlich. Bibliothek] zugeschickten Codd. h. No 387 u. 125 in seinem Hause eine Abschrift dieser drei Abhandlungen zu nehmen. Durch desselben gütige Vermittelung war der bekannte Gelehrte, Herr Dsias H. Schorr in Brody so gütig, mir eine Abschrift der dritten Abhandlung (erwähnt in Kerem Chemed VIII S. 63) zukommen zu lassen, die nach einer Collation mit der Handschrift No. 125 mir die erfreuliche Ueberzeugung gewährte, daß diese Abhandl. correcter sei als die beiden andern. Ich statue hiermit Herrn Schorr den gebührenden Dank ab. Aus jenen beiden Handschriften, von denen ich im Laufe der Abhandlung die erste mit „A“ und die zweite mit „B“ bezeichne, ließ sich mit Hinzuziehung der latein. Uebersetzungen ein erträglicher Text herstellen, welchen ich in einer vielleicht zu ängstlich wortgetreuen Uebersetzung wiederzugeben und durch Quellennachweis zu erläutern mich bemüht habe.

Fühlt sich der uneigennütige Lehrer durch das ernste Streben des Schülers, dessen innige Erkenntlichkeit sich nur in einem solchen Streben fundgeben kann, einigermaßen befriedigt, und hat das Erstrebte bei den zur Beurtheilung Berufenen eine nachsichtige Aufnahme gefunden: so hat dieser Erfolg meine Wünsche befriedigt.

Außer den stets an betreffender Stelle benannten Hilfsbüchern, muß ich das gleichzeitig erscheinende Werk Steinschneider's „Al-Farabi“ erwähnen, aus welchem mir die auf vorliegende Abhandlung bezüglichen Aushängebogen in bewährter Güte zur Benutzung überlassen worden.

⁵⁾ Vgl. Abschn. I. Anm. 36.

Ueber das Leben des Averroes, dieses letzten und größten unter den arabischen Philosophen des Mittelalters, „der Intellect des Aristoteles“ genannt¹⁾, haben wir von Lebrecht²⁾, Wüstenfeld³⁾, Renan⁴⁾ und Munk⁵⁾ die ausführlichsten Mittheilungen, ich werde daher diesem Gegenstande mit wenigen Worten genügen können.

Ibn Roschd (mit seinem vollen Namen: Abul-Walid Muhammed Ibn-Ahmed Ibn-Muhamed Ibn-Roschd), woraus sich nach vielen Metamorphosen der jetzt vulgäre Name Averroes gebildet hat⁶⁾, wurde um 1126 [nach Lebrecht 1105 und nach Renan 1120] in Cordova hochgestellten Eltern geboren. Sein Großvater gleichen Namens (1058—1126), einer der berühmtesten Juristen seiner Zeit, und sein Vater Abul Kasim standen unter den Almoraviden in hohem Ansehen bei der Regierung. Wie sein Vater und Großvater studirte er Jurisprudenz und Theologie, denn beides galt bei den Arabern für eine Wissenschaft, und mit größerem Eifer Medicin, Mathematik und Philosophie. Als sein Lehrer galt früher fälschlich Ibn-Badsche (Abu Bekr Ibn Al-Zaig)⁷⁾. Im Jahre 1153⁸⁾ finden wir ihn unter der Regierung

¹⁾ הנקרא נפש ארסטו ושכלו לרוב דקותו ודבקותו בו (Del Medigo) Miktab Achuz p. 17, bei Delitzsch zu Ahron b. Elia, Ez Chajim p. 301.

²⁾ Magazin für die Liter. d. Ausland. 1842. Nr. 79, 83, 95, 108.

³⁾ Gesch. der arab. Ärzte, S. 104—108.

⁴⁾ Avert. et l'Averroisme, Paris, 1852. [die 2. Aufl. war mir nicht zugänglich].

⁵⁾ Mélanges de philos. juive et arabe, Paris, 1859 pag. 418 f.

⁶⁾ Aus „Ibn“ = Sohn wurde Aben und Aven, dann Ibin-Rosdin, Ibn Kusid, Ben-Kaxid, Ibn-Kuschod, Ben-Kesched, Aken-Kassad, Aben-Kois, Aben-Kasid zc. — Aven rosd, Averoys, Avenroyth, Avernoysta endlich Avertroes und Averroes; vgl. Renan, l. c. p. 7. not. 1.

⁷⁾ Ebenso wurde Maimonides — nach einer Stelle im Moreh II. c. 9, wo Maimon. sagt, er habe ein Buch von Abu Bekr mit einem Schüler desselben gelesen, für einen Schüler des Avert. gehalten; in der That aber hat Maimonides, wie aus einem Briefe an seinen Schüler Joseph Ibn Akin hervorgeht, erst wenige Jahre vor seinem Tode die Schriften des Averroes zu lesen bekommen. vgl. Munk

des Almohaden-Königs Abd-el-Mumen in Marokko, wahrscheinlich mit der Gründung von Schulen beschäftigt. Von einem seiner Zeitgenossen, dem berühmten Philosophen Abu Bekr Ibn Toseil (starb 1185), der schon früher als Bezir und Arzt eine hohe Stellung bei der Regierung eingenommen, wurde Averroes dem Könige Abu-Jakub Jusuf als der geeignetste Commentator der aristotel. Schriften vorgestellt und empfohlen. Averroes mußte sich bald die Gunst des Königs zu erwerben, und wurde 1169 Kadhi (Großrichter) zu Sevilla, 1171 dasselbe in seiner Vaterstadt Cordova. Im Jahre 1178 finden wir ihn wieder in Marokko und 1179 in Sevilla. Im Jahre 1182 berief ihn der König als Arzt, an die Stelle des Ibn Toseil nach Cordova. Unter der Regierung des Königs Jacub Almansur, Sohn und Nachfolger des früheren (1184), stand Averroes in einem noch höhern Ansehen. Wir finden ihn im Jahre 1195 an der Seite des Königs, der damals einen Krieg gegen Alfons III. von Castilien unternahm, die höchsten Auszeichnungen genießend. Diese Auszeichnungen weckten den Neid seiner Feinde, er wurde verleumdet und angeklagt, durch seine Schriften kezerische Lehren verbreitet zu haben, und diese Verleumdung vergiftete den letzten Rest seines Lebens. Er wurde nach Lucena, nahe bei Cordova verbannt, bald darauf aber zurückberufen und starb zu Marokko den 10. Dezember 1198.

Averroes hinterließ mehrere Söhne, von denen einer, als Arzt, von Ibn Abi-Dseibia (Wüstenfeld l. c. S. 108 u. 192; Renan l. c. pag. 21) genannt wird. Es ist derselbe Sohn Abu Muhammed Abd Allah, der die dritte der vorliegenden Abhandlungen verfaßt hat, wie aus dem Original im Escorial hervorgeht. (Ausführlicher berichtet darüber Steinschn. Farabi S. 104 f.).

Notice sur Joseph ben Jehouda pag. 31, 32; Steinschneider, Catal. p. 2546.

⁸⁾ Bis zu dieser Zeit fehlen uns alle Berichte über ihn, selbst Ibn Abi Dseibia, der 40 Jahre nach dem Tode des Ibn Roschd die Gesch. d. arab. Ärzte geschrieben, übergeht stillschweigend diese Zeit seiner allmäligen geistigen Entwicklung. Soviel aber aus den Schriften des Averr. hervorgeht wissen wir, daß er bisher den Titel Kadhi führte. Vgl. Munk, Mél. pag. 420.

Die vorliegenden drei Abhandlungen sind von Samuel Ibn-Tibbon, dem bekannten Uebersetzer des Moreh, als Anhang zu seinem Comm. Kohelet aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und im Cod. A. fol. 46a bis 53b mit der Vorrede zur ersten Abhandlung, in B. fol. 47b bis 62a, mit einem Stücke aus Gerson ben Salomo's שער השמים enthalten. (Vergl. Steinschn. Catal. pag. 2489 mit pag. 1015 und Farabi S. 95).

Die erste dieser drei Abhandlungen ist in der beliebten Briefform (Epistola, bei Gersonides als „אגרת באפשרות הדבקות“ bezeichnet) abgefaßt, in welcher die Frage eines Schülers, ob es möglich sei, daß sich der separate Intellect mit dem Menschen vereinige, nach aristotelischen Grundsätzen beantwortet wird.

Averroes setzt bei seinem Correspondenten voraus, daß ihm der aristotelische Begriff von Materie bekannt sei (vergl. S. 16). Aristoteles unterscheidet nämlich bei jedem substantiellen Seienden zweierlei: die Materie (*ύλη* hebr. חומר) und die Form (*μορφή, είδος*, hebr. צורה), ersteres ist der Stoff, das zu Grunde Liegende, welches Anfangs bloß der Möglichkeit nach, als Anlage (*επιτηδειότης* hebr. הכנה) existirt, denn es kann, nach Aristoteles, weder aus einem bereits Seienden noch aus einem Nichts Etwas werden; es muß daher dasjenige, woraus etwas wird, der Möglichkeit nach ein Seiendes sein, und dieses der Möglichkeit nach Seiende nennt Aristoteles die Materie. Diese Materie ist unendlich und als solche ist sie nicht entstehend und nicht vergänglich. Aus der Möglichkeit wird diese Materie durch die Form, das Wesen des substantiellen Seienden, in die Wirklichkeit übergeführt, und dieses Ueberführen geschieht durch die Bewegung, deren Ursachen und Arten es vier giebt (siehe Abschn. I. Anm. 4 u. 6). Allein nicht nur dem körperlichen Sein liegt die Materie zu Grunde, auch die Seele steht in wesentlicher Beziehung zur Materie, und in demselben Verhältnisse zu ihrem Leibe, wie die Form zur Materie. Diese beim Menschen zum Denken fähige Seele nennen wir Intellect *νοῦς* (חכמה arab. عقل).

Dieses Denken ist Anfangs bloß der Möglichkeit nach, eine bloße Anlage (vergl. I. S. 18 f.), welche erst durch die Aufnahme der Formen, zu etwas Wirklichem gestaltet wird. Der *νοῦς*

nimmt zuerst die Formen, als äußere von ihm verschiedene Objecte, leidend in sich auf — ebenso wie durch das Einwirken der Sinnes-Objecte auf die Sinnesorgane von Außen ein Leiden stattfindet, — als solchen nennt ihn Aristoteles *νοῦς παθητικός*. Hat dieser *νοῦς* die Formen in sich aufgenommen, so geht er von der Möglichkeit *δύναμις* (כח = potentia) in die Wirklichkeit *ἐνέργεια* (פועל actus) über und wird ein selbstthätiger, wirkender Intellect *νοῦς ποιητικός*. Dieser allein besitzt, nach Aristoteles, eine ewige Existenz, er ist getrennt, leidenlos, unvermischt und unvergänglich: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός, καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* — — — *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*. Arist. De anim. III. c. 5.

Um sein eigenes System zu begründen, führt Averroes die verschiedenen Ansichten der späteren Peripatetiker, insbesondere des Alexander von Aphrodisias (um 200 p. C.) gewöhnlich *המפרש* der Commentator genannt, und des Themistius (starb 390.) an. Nach Alex. ist der leidende Intellect [von nun an materieller, hylischer Intellect, *νοῦς ὑλικός* = *שכל החיולאני* arab. *العقل الهیولانی* genannt] eine bloße Anlage, gleich dem Unbeschriebenen an der Tafel. Trägerin dieser Anlage ist die Seele. Dieser hylische Intellect wird von dem allgemeinen activen Intellect *νοῦς ποιητικός* (*שכל הפועל* = intellectus activus, arab. *العقل الفعّال*) — welcher von Alex. mit der Gottheit identifizirt wird — aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, das heißt, in den Besitz der Denkobjecte gebracht [aus dem *שכל בכח* = intellectus in potentia, arab. *العقل بالقوة*, wird ein *שכל בפועל* = intellectus in actu, arab. *العقل بالفعل*], und dieser verwirklichte Intellect ist der „erworbene“, *νοῦς ἐπίκτητος* (*שכל הנקנה* = intellectus acquisitus, arab. *العقل المستفاد*). Nur der allgemeine active Intellect ist, nach Alexander unvergänglich.

Nach Themist. ist der materielle Intellect eine von den andern Fähigkeiten der Seele trennbare Substanz, und muß er eben eine solche Substanz als Substrat haben, denn dasjenige, welches die intelligibeln Dinge wahrnehmen soll, kann nichts Anderes als Intellect sein. Nach ihm ist also der materielle Intellect und der später gewordene actuelle Intellect ebenso unsterblich, wie der allgemeine active Intellect.

Averroes stimmt theils mit diesem, theils mit jenem und

theils mit beiden überein. Nach ihm ist zwar der materielle Intellect in gewisser Beziehung eine bloße Anlage — wie nach Alexander — in einer andern Beziehung aber stimmt er mit Themistius überein. Der materielle Intellect ist eine separate Substanz, unvermischt mit dem Körper und nicht theilbar, wenn dieser zertheilt wird, er ist nicht entstanden und ist nicht vergänglich. Der active Intellect bewegt den materiellen Intellect zunächst vermittelt der Gedankenbilder *φαντάσματα*, so daß er im Stande ist, die Formen von der Materie zu abstrahiren, und als solcher ist er ein Intellect in actu, oder Intellect in habitu *νοῦς καθ' ἑξῆς* (שכל אשר בקנין) arab. العقل بالملكة, vgl. I. Anm. 65). Wenn er also die Formen von der Materie abstrahirt und im Stande ist, diese sich so vorzustellen, daß er sie zu jeder Zeit rein in sich aufnehmen kann, dann ist er ein erworbener oder emanirter Intellect. Diesen identifizirt er mit dem *שכל העיוני* = intellectus speculativus, und insofern er mit dem menschlichen Intellect verbunden ist, das heißt, insofern er die Formen an der Materie wahrnimmt, ist er vergänglich; nimmt er aber die reinen Formen wahr, so ist er ewig, und darin weicht Averroes von beiden ab (vergl. Anmerk. 50). Averroes identifizirt nicht wie Alex. den activen Intellect mit der Gottheit, sondern er ist nach ihm, aus der letzten, die Mondessphäre bewegenden Intelligenz emanirt.

Mit beiden stimmt er aber überein, daß es dem menschlichen Intellect möglich ist, sich dem separaten, rein activen Intellecte anzuschließen und mit ihm eins zu werden, und gelangt der Mensch durch anhaltendes Studium, durch Speculation und Entsagung den dieffseitigen Genüssen zu dieser Vollkommenheit.

Erster Abschnitt.

Ich habe nachgedacht¹⁾ verehrter Bruder, über das was du verlangt hast, dir nämlich die Ansicht des Weisen²⁾ zu offenbaren über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen, und dir dessen wahren Sachverhalt bekannt zu machen vermöge der Grundsätze jenes Mannes, denn er ist das Oberhaupt³⁾, nach wel-

¹⁾ Hier mußte ich von meinem Grundsätze, dem Textworte so viel als möglich treu zu bleiben, nothgedrungen abfallen. Dieser hebräische Terminus $\text{לְעַלְמָא דְּלְעֵילָא}$ ist ein Arabismus und entspricht dem وقف على = *animum attendit rei*, seine Aufmerksamkeit auf Etwas richten, über Etwas nachdenken. In *de anim. beat.* wird es mit: *sollicite meipsum dedi — — — super rem etc.* und in *Epistola* mit: *operam dedi — — — ei quod petisti etc.* übersetzt.

²⁾ Aristoteles. Arist. wird החכם (*sapiens*) καὶ ἐξοχήν von allen Peripatetikern, und ebenso öfter in unserer Abhandlung von Averroes genannt.

³⁾ Dieses $\text{שְׂרָא מַנְיָ שְׂרָא}$ könnte ebenso gut auf die in Rede stehenden Gegenstände bezogen und mit „denn er ist der Hauptgegenstand“ übersetzt werden, wie es in der That der Wortlaut in *de anim. beat.* ausdrückt: *nam illud quidem est fundamentum, quod etc.*, wir hielten uns jedoch an den Wortlaut in *Epistola*: *ipse enim fuit princeps, quod etc.* und dieses um so mehr als es bekannt ist, daß Averr. an mehr als einer Stelle, mit beinahe göttlicher Verehrung von Aristoteles gesprochen hat, so in *de generat. animal. lib. I.*: „Wir spenden unendliches Lob demjenigen, welcher diesen Mann (Aristoteles) durch Vollkommenheit ausgezeichnet und ihn allein auf die höchste Stufe der mensch-

chem sich alle Weisen nach ihm versucht haben, die jedoch getheilte Meinung waren in der Verschiedenheit der Auffassung seiner Worte oder in dem, was sich aus denselben nothwendiger Weise ergeben muß. Und die Erkenntniß dieser Frage beruht auf zwei Grundsätzen, deren einer ist die Erkenntniß der Natur des materiellen Intellects — und dieses ist die Basis dieser Frage — und sind die Weisen blos darin getheilte Meinung, wegen der Verschiedenheit [die enthalten ist] in der Natur dieses Intellects. Der zweite Grundsatz ist die Erkenntniß jener Art, wodurch der separate Intellect Ursache⁴⁾ ist, daß der materielle Intellect ein In-

lichen Ueberlegenheit gestellt hat, zu der noch kein Mensch, in irgend welchem Zeitalter gelangen konnte; ihn meinte Gott indem er sagte: Die Ueberlegenheit, Gott gewährt sie dem, wem er will.“ Vgl. Munk, Mélang. pag. 316; 451 et not. 1. Renan, Averb. et l'averr. pag. 41 suiv. Averb. De anim. III. comm. 14 (pag. 159 b) „credo quod iste homo (Arist.) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis.“ Jedenfalls aber muß das darauffolgende םליהם in den sing. gesetzt werden.

⁴⁾ Diese zwei Wörter עלה und סבה sind dem arabischen علأ und سبب nachgebildet, sie sind synonym und entsprechen dem griech. τὸ αἴτιον = causa. Palquera in seinem Commentar zum Moreh I. cap. 69. (Mor. Hammor. p. 36.), läßt unsern Averb. selbst diese zwei Wörter erklären: ואמר החכם הנזכר והעלה והסבה שני שמות נרדפים והם נאמרות על הסבות הארבע (Averroes, siehe Einleit. daselbst Seite 8) Illa und Szibba sind zwei synonyme Wörter und sie werden angewendet auf die vier Ursachen.“ Diese Stelle findet sich in dem Auszug aus der Metaphysik B. 1, wo Averb. die vier Ursachen namentlich anführt: אשר הם: הפועל, והחומר, והתכלית, והצורה, welche sind: „Wirkende Ursache, Materie, Form und Endzweck.“ So hat Arist. die vier Prinzipien zusammengestellt: τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φασὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι — — — — — ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν. Metaphys. I. 3. Nach Aristoteles ist der Hauptgegenstand der Materie und Form, Bewegung und Endzweck. Vgl. Phys. II. c. 2, 3, 7.

tellect in actu⁵⁾ wird, das heißt, ob er dessen Ursache ist nach Art des Agens und des Bewegers allein wie die natürlichen Beweger, wie das Sonnenlicht, welches Ursache ist der Sehkraft in potentia und diese in den actualen Zustand überführt, und wie die Bewegung der Sphäre und was aus derselben folgt das heißt, das Licht und die Finsterniß ist Ursache der Wärme und Kälte, denn diese Bewegung und das was daraus folgt verursacht das Sein der natürlich Existirenden und überführt sie aus dem potentiellen in den actualen Zustand. Und alle diese natürlichen Beweger sind Ursache der Wirkung, nicht eine von den anderen Ursachen, denn sie sind nicht Ursachen der Materie noch Ursachen der Form oder des Endzwecks, denn jeder der natürlichen Körper hat bestimmte Materie, bestimmte Form und bestimmten Endzweck⁶⁾.

⁵⁾ Hier finden wir die drei Arten von Intellecten angedeutet: שכל החמרי = intellectus materialis, שכל בפועל = intellectus in actu und שכל הפועל = intellectus activus. Ueber deren Bedeutung siehe Einleitung. Weiter finden wir anstatt שכל בפועל die Benennung שכל העיוני = intell. speculativus angewendet und eine vierte Art Intellect שכל הנקנה oder הנאצל, wovon wir später zu sprechen haben werden.

⁶⁾ Diese Stelle von: das heißt, ob er u. s. w. bis hierher, ist in keiner der lateinischen Uebersetzungen aufgenommen, es dürften jedoch einige Worte über die Bewegungstheorie des Aristot. genügen, um klar den Sinn dieser Stelle und ihren genauen Zusammenhang mit dem Folgenden herauszufinden.

Nach Aristoteles muß, wenn aus einer Möglichkeit eine Wirklichkeit werden soll, die bewegende Ursache hinzutreten και τὸ δυνάμει και τὸ ἐνεργείᾳ ἐν πῶς ἔσιν. ὡσε αἴτιον οὐδὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς τὸ κινῆσαν ἐκ δυνάμειος εἰς ἐνεργείαν (Metaphys. VIII. 6.), denn wenn etwas wird, so wird es aus etwas und durch etwas και εἰ γίγνεται ἐξ οὗ γίγνεται και ὑφ' οὗ γεννᾶται (ibid. I. 3.). Wenn nun die bewegende Ursache den Anfang der Bewegung bezeichnet, so muß auch der Zweck (ὅν ἐνεκα) hinzutreten, der das Ende der Bewegung bezeichnet (ibid. I. 3; III. 2.). So gehören diese beiden Begriffe nothwendig zusammen und bewegende Ursache und Endzweck verhalten sich zu einander, wie sich Materie und Form zu einander verhalten. Aristoteles unterscheidet dann zwei Arten von Thätigkeiten, von welchen die Eine den Endzweck in sich hat, die Andere aber nicht. Zu der ersten gehören das Sehen, das Erkennen

Und wenn der separate Intellect Ursache ist nach Art der natürlichen Bewegter, so ist er bloß Ursache von Seite der Wirkung

u. dergl., denn mit dem Sehen ist gleichzeitig das Gesehen-Haben, mit dem Erkennen das Erkannthaben, und diese Art nennt er *ἐνέργεια* = Energie.

Zur zweiten Art gehören das Lernen und überhaupt das, was bewegt wird, denn derjenige welcher lernt hat nicht gelernt, was bewegt wird, ist noch nicht bewegt worden u. s. w. Diese Art nennt er Bewegung (*κίνησις*) oder unvollkommene Energie (ibid IX. 6; Phys. VIII. 5; De anim. II. 5.). Hierin liegt also auch der Unterschied zwischen der Bewegung der Sphären und der, der einzelnen Wesen auf Erden, welche Averr. mit „הטבעיים“ = die Natürlichen bezeichnet, jene sind in einer immerwährenden Bewegung, um den Endzweck zu erreichen das heißt, um den sie bewegenden separaten Intellecten ähnlich zu werden, diese hingegen haben ihren Endzweck in der Bewegung, weil sie mit dieser jenen erreichen. Vgl. Mor. Neb. I. cap. 69; II. 4; III. 13 u. m. Delitzsch, Ez Chajim cap. 9 (p. 26 f.); 106 (p. 188). Emuna Rama von Abr. b. Daud cap. 3 (ed. Weil, Frankf. a. M. 1852 pag. 20 der Uebers.) und 8 (pag 53 der Uebers.). Ifkar. II. c. 13. Rofari (ed. Kassel) S. 34, Anm. 2; S. 95, Anm. 2; S. 427. Genauer drückt sich Averr. in einer von Palquera citirten Stelle aus (Moreh hammor. I. c.):
 ואמר החכם הנזכר — — — והיו כל הנמצאים יבקשו תכליתם בתנועה אצלו, והיא התנועה אשר יבקשו בה ותכליתם אשר בעבורה נמצאו, וזה לכל הנמצאים בטבע ולאדם ברצון. „Und es sagt der erwähnte Weise (Averroes) — — — von dem Prinzipie der Einheit ausgehend — „es werden also alle Existirenden ihren Endzweck suchen durch die Bewegung zu ihr (nämlich האחרות, der Einheit) und es (nämlich ההתחלה = das Beginnen) ist das Bewegen, wodurch sie suchen und ihr Endzweck, wodurch sie existiren; dieses [geschieht] bei allen Existirenden durch den Naturtrieb, bei den Menschen aber durch den [freien] Willen.“

Palquera mag wohl die Stelle im Auge gehabt haben, die wir in Destruct. destruction. (edit. Venedig 1562) pag. 62 col. 3 finden, sie lautet: De dispositione autem eius cum entibus sensibilibus quoniam ipsum est quod dat eis unitatem, et unitas, quae est eis est causa esse pluritatis, quam copulat illa unitas, erit profecto principium horum omnium, in eo quod est agens, forma et finis et omnia entia perquirunt finem suum, cum motu et est motus, quo per-

und Bewegung — so wie diese — oder er ist Ursache nach Art der Form und des Endzwecks, wie die separaten [Intellecte] bei den himmlischen Seelen⁷⁾ das heißt, die separaten Intellecte sind die Formen jener Seelen und diese sind ihr Endzweck, denn durch sie wird ihr Sein und ihre Wirkung vervollkommnet, weil diese [die separaten Intellecte] in jenen vorgestellt sind und [jene] sich sehnen mit ihnen ähnlich zu werden. Dieses Vorstellen und Sehnen vervollkommnet sie und ihre Wirkung⁸⁾.

quirunt finem suum ad quem creata sunt, et hoc est omnibus entibus naturaliter homini vero voluntarie.“

Nachdem nun Averr. an unserer Stelle den separaten Intellect als die Ursache angegeben hat, wodurch aus dem materiellen Intellect ein Intellect in actu wird, so fragt es sich, ob diese bewegende Ursache nach der ersten Art, der ἐνέργεια oder nach der zweiten, der κίνησις aufgefaßt wird und hierauf gründet sich seine folgende Auseinandersetzung.

7) Dem lateinischen Wortlaute in „Epistola“: scilicet an sit ei causa, tanquam agens et motor tantum, ut est dispositio in motoribus naturalibus, vel tanquam forma et finis, ut est dispositio in motoribus abstractis, qui movent animas corporum coelestium“ müßte es im Texte entsprechend heißen: [sc. ר"ל אם הוא [השכל הפועל] סכה על דרך הפועל והמניע לבר כמו ההכנה במניעים הטבעיים, או על דרך הצורה והתכלית כמו ההכנה במניעים הנפרדים המניעים הנפשות גופי הרקיעים].

8) Averr. denkt sich die Sphären als beseelte Himmelskörper und jeder dieser Körper wird von einem separaten Intellect bewegt, es ist also das Verhältniß zwischen diesen beiden, wie das der Materie zur Form, die bewegenden Intellecte sind die Formen, während die bewegten Körper gleichsam als Materie betrachtet werden. (Nach der aristotelischen Theorie. De coelo VI. 3.) — Diese Materie unterscheidet sich wesentlich von der der organischen Wesen dadurch, indem diese in der bewegenden Ursache ihren Endzweck erreicht und mit ihr zugleich aufhört, während die Sphären durch die Sehnsucht den sie bewegenden Intellecten ähnlich zu werden, welches ihr eigentlicher Endzweck ist, in einer immerwährenden Bewegung erhalten werden, demzufolge müssen auch die Formen mit den Materien so lange bleiben bis sie ihre Vollkommenheit erreicht haben. Ausführlich spricht Averr. über diesen Gegenstand in de subst. orbis. cap. I. ff.

Hierbei können wir jedoch nicht stehen bleiben. Averroes geht, wie alle arabischen Philosophen von der Hypothese aus daß, indem die

Ich bin daran zu beginnen, dir in Kürze zu erwähnen [dessen] was der Weise (Aristoteles) gesagt hat über die Natur des

Bewegung der Sphären durch das Streben nach Vollkommenheit und dem Ähnlichwerden, mit den sie bewegenden Intelligenzen verursacht wird, es auch in den Sphären verschiedene Ränge oder Stufen geben müsse, von denen die Höhere immer die bewegende Ursache der nächst Niederen ist de subst. orb. 5. Diesen allen setzt er einen ersten Beweger das *πρῶτον κινῶν* voraus und dieses muß ewig, unveränderlich, bewegend und unbewegt sein. Diesen ersten Beweger hat Averroes nicht ausdrücklich, wie Aristoteles, mit Gott identificirt. vgl. Renan, *Averr. et l'averr.* pag. 90. not. 3. *Destruct. destruct.* III.

Diese Theorie schließt sich vollständig an die des Gabilrol (Avicbron) an. Gabilrol zählt von der Mondesphäre neun Sphären nach Aufwärts, welche letztere die der Tagesbewegung ist und über dieser ist der Intellect. vgl. Sachs, *Religiöse Poesie כתר מלכות* (Königskrone) Vers 326 f. und Palquera pag. 121.

Diese höchste Intelligenz ist der Gegenstand, nach welchem sich die Sphären sehnen und mit welchem sie sich vereinen wollen. Von ihr geht die Bewegung aus und hat jede Sphäre ihre besondere Intelligenz, durch die sie bewegt wird.

Es giebt also außer der höchsten Intelligenz neun andere Intelligenzen, die von dieser höchsten emanirt sind und jede von diesen ist die bewegende Ursache der nächsten. Aus der letzten dieser separaten Intelligenzen, welche die Bewegung der zu uns nächsten Sphäre — der Mondesphäre — verursacht, emanirt der active Intellect. Vgl. Munk, *Mélanges* pag. 31; 164; 331. Ebenso bezeichnet auch Averr. den activen Intellect als denjenigen, welcher emanirt ist aus dem Beweger des Mondes, dem nächsten zu unserer Erde und der also in directer Beziehung zu unserer Natur zu stehen kommt. Vgl. Munk *Éguide des Égarés* II. c. 4. [pag. 57. not. 3.] Frankels Monatschrift 11. Jhrg. pag. 32. Nicht wie Tennemann *Gesch. d. Philos.* B. VIII. pag. 435 und 439. Anm. 78. und Ritter, *Gesch. d. Philos.* B. VIII. pag. 148. welche beide sich auf die Stelle *Epit. metaphys.* fol. 184. col. 4. stützten *Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum (sc. orbium) in ordine, et ponamus ipsum esse motorum orbis lunae*, wahrscheinlich von diesem „ipsum“ verleitet. Vgl. Delitzsch *Ez Chajim* cap. 9. [pag. 26 f.]; cap. 14. [pag. 38 ff.]. Palquera *Moreh Hammoreh* pag. 84. *Rufari* (ed. Kassel, I. 1. pag. 6.); IV. 25 (pag. 361.). *Šfarim* III. 5; IV. 3. Scheyer, *Psychologisches System des Maimon.* S. 81. Anm. 40.

materiellen Intellects und über die Natur des separaten Intellects, nachher werde ich dir erwähnen was — in Betreff dieser Frage — ersichtlich ist aus dem was sich nothwendiger Weise ergibt aus seiner Ansicht über die beiden Naturen, denn von da aus ist es möglich auf dessen Wahrheit zu kommen, wenn es [überhaupt] einem Menschen möglich ist.

Und zwar hat der Weise damit sein ganzes Gespräch eröffnet, als er gründlich nachdenken wollte über die Natur dieses Intellects, welchen man den materiellen Intellect nennt, indem er voraussetzte — [als eines] der an sich bekannten Dinge⁹⁾ daß das Verhältniß der durch den Verstand wahrnehmbaren Dinge (intelligibilia) zum [materiellen] Intellect, welcher diese begreift [so] ist, [wie] das Verhältniß der durch das Gefühl wahrnehmbaren Dinge (sensibilia) zum Gefühl. Und hieraus hat sich ihm in Wahrheit ergeben, daß der Intellect, der die Intelligibilia begreift ein empfangendes Vermögen und nicht ein thätiges Vermögen ist, ebenso wie das Gefühl, welches ein empfangendes Vermögen des Fühlbaren ist.

Und als sich ihm in Wahrheit ergab, daß er [der Intellect] von dem empfangenden Vermögen — das heißt, in potentia — und nicht von dem wirkenden Vermögen ist, so erfolgt hieraus nothwendiger Weise eines von zweien: entweder wird das Die-Intelligibilia in actu-Empfangen des Intellects in potentia und sein Bewirktwerden von ihnen so sein, wie das Die-Sensibilia-Empfangen des Gefühls und sein Bewirktwerden von ihnen, oder es wird das Bewirktwerden des Intellects und sein Empfangen anderer Art sein¹⁰⁾. Und als sich ihm diese Unterscheidung in Wahr-

⁹⁾ Dieser giebt es vier Arten, es sind ἀξιώματα-Erkenntnisse, die so einleuchtend sind, daß sie für keinen Menschen irgend eines Beweises bedürfen. Siehe Maimon More I. cap. 51; Millot Higg. c. 8; Ku'ach Chen c. 6. vgl. Ritter Gesch. d. Philos. III. 99 f. Ez Chajim cap. 80 (pag. 104) Mikrokosmos von Jos. Ibn Zadik (edit. Sellin) S. 5 f.

¹⁰⁾ Ausführlich commentirt Averr. die Vergleichung dieser beiden Verhältnisse in seinem Commentar De anima. In den ersten zwei Büchern desselben, wo von den Sinnen und deren Fähigkeiten besonders die Rede ist, erklärt er, daß das Vermögen der Sinnesorgane in potentia

heit herausstellte — und in ihr ist die Wahrheit inbegriffen — forschte er in der Natur des Intellects nach und sagte: es gebührt sich erkannt zu werden, daß seine Natur in dieser Beziehung unterschieden ist von der Natur des Gefühls und daß der Name Bewirktwerden und Empfangen auf sie synonym angewendet werde^{10a}).

Und dies da es ebenfalls von den an sich bekannten Dingen ist, in Betreff des Intellects, daß er alle Formen wahrnimmt, so

ein bloß rezipirendes, leidendes ist. „Dicamus igitur quod sentire fit per aliquam passionem et motum in sensibus, non per actionem sensuum in sensibilia — — — et quum posuerimus quod genus sensus est passio, consideratum est in quibus existimatur passio, quidam enim dicunt simile pati a suo simili, et quidam contrario, scilicet quod contrarium patitur a suo contrario. De an. II. 4. 1. (pag. 76b.) vgl. Colliget III. cap. 31 f.

Insofern also ist das Verhältniß des Intellectes zum Gefühl ein gleiches, als auch der Intellect ein rezipirendes Vermögen besitzt, indem er die Intelligibilia begreift, und als auch der Intellect in potentia eine Veränderung erleidet, durch das Empfangen der Intelligibilia ebenso wie das Vermögen der Sinnesorgane durch die Sensibilia. Es muß daher bloß in der Art des Rezipirens und des Verändertwerdens dieser beiden ein Unterschied liegen. Dicamus igitur quod, si posuerimus quod formare per intellectum est sicut sentire, scilicet ex virtutibus passivis, adeo quod prima virtus intellectiva recipiat intellecta et comprehendat ea: quemadmodum virtus sentiens recipit sensibilia et comprehendit ea: necesse est alterum duorum, aut ut accidat ei aliqua transmutatio et passio ab intellecta similis transmutationis, quae accidit sensui a sensato, quia perfectio sensus est virtus in corpore: aut ut non occidat ei transmutatio similis transmutationi sensuum et passioni earum a sensato, quia prima perfectio intellectus non est virtus in corpore, immo non accidit ei omnino. De anim. III. 11. (pag. 136b.) vgl. weiter Anm. 49.

^{10a}) Dieser Ausdruck „בשחוף השם“ wird in „Scharaschim“ zu Ikkarim II. 13. (edit. Franck. fol. 33a. durch folgende Worte erklärt! שאין להם שום דמיון יחד אלא בשם כשם שזה נקרא פועל כך זה „Sie haben sonst gar keine Ähnlichkeit mit einander außer dem Namen nach, so wie jenes פועל genannt wird, so wird auch dieses פועל genannt.

ergiebt sich nothwendiger Weise, daß dieses Vermögen nicht ein Vermögen in dem Körper sein wird, verbreitet in demselben und theilbar so er zertheilt wird¹¹⁾ nach Art der Sinnesvermögen, die verbreitet sind in den Körpern und einerseits theilbar so wie diese zertheilt werden¹²⁾, denn wäre es ein begreifendes Vermögen im Körper nach Art der Sinne, da würde es nur eine von den Formen begreifen, denn bestimmte Subjecte nehmen nur bestimmte

*) Das vernünftige Denken kann, nach der Ansicht des Arist. unmöglich von der Sinnlichkeit abhängen. Es muß leidenlos, ungemischt, in keiner körperlichen Form bestehend, sondern trennbar von allem Körperlichen sein. De an. III. 4. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους — — — ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ ἀμιγῆ εἶναι — — — διὸ οὐδέ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι — — — τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός. Ebenso commentirt Averr. „necesse est, si comprehendit omnia existentia extra animam, ut ante comprehensionem sit nominatus ex hoc modo in genere virtutum passivarum non activarum: et ut sit non mixtus cum corporibus scilicet neque corpus neque virtus in corpore naturalis aut animalis. Ibid. (p. 137a.).

¹²⁾ Die folgende Stelle, an der vier Beweise angeführt werden, daß der materielle Intellect kein Vermögen in einer körperlichen Form sein kann, ist im hebr. Text der Handschr. A. sehr corrupt. Es dürfte daher nicht überflüssig sein den Wortlaut aus De anim. beatitud. und die mit diesem dem Sinne nach variirenden Stellen aus „Epistola“ vorauszuschicken, aus denen es uns einigermaßen ermöglicht wurde, den hebräisch. Text zu ergänzen und so dem Verständnisse näher zu bringen.

„Et hoc probatur quatuor mediis demonstrativis. Primo quidem, quia, si intellectus materialis esset virtus apprehensiva in corpore secundum modum sensuum, non apprehenderet nisi unam formarum quia propria subjecta non recipiunt nisi proprias formas: sicut natura sensus visus non recipit sensatum gustus. [Dieser Nachsatz ist in Epistola weggelassen.] Secundo, quia si esset virtus in corpore ad propriam formam non apprehenderet rem sibi appropriatam, si oculus esset coloratus non posset recipere virtus visibilis colorem, et si in lingua esset sapor, non apprehenderet alios sapes. Tertio, si esset haec virtus in corpore ad formam propriam, sicut dictum est, non apprehenderet seipsam, quam vides formas sensibiles materiales non seipsas apprehendere: et finis esse earum est apprehensio alterius rei a se. [Epistola: nam formae apprehendentes materiales,

Formen an¹³⁾. Ferner, wäre es ein Vermögen im Körper, da würde es die ihm eigenthümliche Form jenes Körpers nicht annehmen¹⁴⁾ — — — —. Ferner, wäre dieses Vermögen im Körper

s. sentientes non apprehendunt seipsas, neque finem suae dispositiones.] Quarto. si haec virtus et präparatio esset in corpore ad formam propriam, contingerent ei quod accidit sensibus quoniam apprehendunt unum sensatum. Nam duorum alterum accidit sensui: vel quia non recipit contrarium, quando apprehendit istud sensatum: vel si recipit, imperfectum et permutatum recipit: sicut accidit visui in contrariis coloribus et gustui in contrariis saporibus. [Epistola: aut enim non apprehendunt rem hora apprehensionis suae, aut si apprehenderint ipsam, apprehendunt quidam eam, non prout est etc.]. Et hoc voluit Philosophus, cum dixit, si esset mixtus, non reciperet contraria: vel imperfecta et permutata reciperet. [Epistola: Et hoc voluit Arist. cum dixit, si enim in eo apparuerit, apparens impedit alienum quia est aliud].

¹³⁾ De anim. l. c. Si enim fuerit mixtus, tunc erit aut corpus aut virtus in corpore et si fuerit alterum istorum habebit formam propriam, quae forma impedit eum recipere aliquam formam alienam.

¹⁴⁾ Ibid II. 3 (pag. 84 b). Et omne recipiens aliquid non recipit ipsum nisi in modo, secundum quem caret illo. — Unde necesse est ut sensus recipiens colorem careat colore: et recipiens sonum careat sono. Et haec propositio est vera [a. l. necessaria] et sine dubio. Ib, III. 1. (pag. 183a). Dieselbe Stelle finden wir von Ahron b. Elia ebenfalls deutlicher angeführt: ואולם מופתים המורים שאינו מעורב אלו הן והוא בעבור שאינו כח נחלק בהחלק הגוף ואלו היה כח מעורב בגוף כדון החוש לא היה משיג רק אחת מן הצורות ואלו היה לה (sic) צורה מיוחדת לא היה משיג כל הצורות כי העין אלו היתה גוונית לא קבלה כלל הגוונים ואם כן הוא כח והכנה לקבל המושכלות לא כמו שיקבל החוש למושגים.

„Jedoch die Beweise dafür, daß es (das Seelenvermögen) nicht vermischt ist sind folgende: Indem es kein Vermögen ist theilbar, so wie der Körper zertheilt wird, so würde es, wenn es ein Vermögen wäre vermischt im Körper nach Art des Sinnes, nur eine der Formen begreifen, und hätte es eine bestimmte Form, da würde es nicht alle Formen begreifen, denn wenn das Auge färbig wäre, würde es gar keine Farben empfangen. Folglich ist es ein Vermögen und eine Anlage die Intelligi-

mit einer ihm bestimmten Form, da würde es sich selbst nicht begreifen, denn die begreifenden materiellen Formen, das heißt, die fühlenden, begreifen nicht sich selbst¹⁵⁾ und der Endzweck ihres Wesens [ist], die Dinge zu begreifen, welche anderer Art sind als sie¹⁶⁾. Ferner, wäre dieses Vermögen und diese Anlage in einem bestimmten Körper, dann würde sich ihnen das ereignen, was sich den Sinnesorganen ereignet, wenn sie etwas sinnlich Wahrnehmbares begreifen und dieses ist eines von zweien: entweder nehmen sie nichts verkehrt an, während sie [dieses] begreifen oder aber, wenn sie dieses annehmen, so ist es in einer veränder-

bilis zu empfangen nicht so wie das Sinnesorgan die Sensibilia empfängt. Delitzsch, Ez Chaj. cap. 106 (pag. 189). Vgl. Balquera, Moreh Hammoreh S. 17.

¹⁵⁾ Colliget III. cap. 35. Jam declaratum est in Naturali philosophia, quod omnia instrumenta sensuum sunt vacua a sensibilitate suarum apprehensionum, quia si ita non esset, ipsa non apprehenderent eas, quod est, quia si pars visibilis oculi esset colorata non reciperet omnes colores, quia in rebus naturalibus recipiens non recipit suum simile, sicut dicemus. et sicut est in isto sensu, similiter est in aliis. Vgl. noch ibid. cap. 38.

¹⁶⁾ Diese Stelle in De anim. beatit., nach der wir den hebr. Text ergänzt haben, ist die entschieden richtigere, denn dieses hebt Averr. hauptsächlich an vielen Stellen in seinem Commentar De anima, als den bedeutendsten Unterschied hervor zwischen diesen beiden Vermögen. Der Intellect, der das Vermögen besitzt alle Formen abstrahirt von ihren Materien (universell) — folglich unverändert aufzunehmen, kann von keiner körperlichen Form abhängig und in keiner solchen vermischt sein; er ist demnach leidenlos, unzertrennbar und besitzt dadurch die Fähigkeit sich selbst zu begreifen, welche er auch haben muß um andere Formen unverändert begreifen zu können. Die Sinnesvermögen hingegen sind in den Körpern bestehend, von ihnen abhängig und können daher ihre eigenen Formen gar nicht begreifen und die andern bloß an ihren Materien (individuell) und daher verändert. Proprietas visus est, quod recipit colores non denudatos a materia, et propterea habet convenientiam propriam cum materia, et propter illam convenientiam est factum proprium abstractum a ratione et ab intellectu, et si non esset sic, ipse intellectus esset. Colliget III. cap. 38.

ten Weise, wie es mit den veränderten Farben dem Gesicht und mit dem veränderten Geschmack der Zunge geschieht¹⁷⁾. Und dieses ist's, was Aristoteles wollte, indem er sagte: Wäre es vermischt, so würde das verhindern, das Entgegengesetzte [anzunehmen] oder es würde dieses verändern. Und dieses ist der Inhalt der Worte dieses Weisen über die Natur dieses Intellects und was sich aus seinen Worten nothwendiger Weise ergibt.

¹⁷⁾ Was wir zur Erklärung dieses vierten Beweises anzuführen hätten, wäre nur noch eine Wiederholung des schon früher erwähnten, wir haben also bloß darauf hinzuweisen. Eine Stelle jedoch aus einem mittlern Commentar des Averr. zu De anim., welche Munk aus einer unedirten Handschrift citirt und die mit der unsern sachlich ganz identisch ist, wollen wir noch im Folgenden zur Vergleichung anführen: Il faut donc, disons-nous, que cette faculté qui reçoit l'impression des choses intelligibles soit entièrement impassible (*ἀπαθής*) c'est-à-dire qu'elle ne reçoive pas le changement qui arrive aux autres facultés passives à cause de leur mélange avec le sujet (*ὑποκείμενον*) dans lequel elles se trouvent. Il faut qu'elle n'ait d'autre passivité que la perception seule, et qu'elle soit en puissance semblable à la chose qu'elle perçoit, mais non pas la chose-même. On peut se figurer cette faculté par voie de comparaison; c'est la faculté qui est aux choses intelligibles comme le sens aux choses sensibles, avec cette différence que la faculté qui reçoit l'impression des choses sensibles est mêlée en quelque sorte au sujet dans lequel elle se trouve; l'autre au contraire, doit être absolument libre de tout mélange avec une forme matérielle quelconque. En effet, puisque cette faculté qu'on appelle l'intellect hylique pense toutes les choses, c'est-à-dire, perçoit les formes de toutes les choses, il faut qu'elle ne soit point mêlée à aucune forme, c'est-à-dire qu'elle ne soit point mêlée au sujet dans lequel elle se trouve, comme les autres facultés matérielles; car., si elle était mêlée à une forme quelconque, il en resulterait de deux choses l'une: ou bien la forme du sujet auquel cette faculté serait mêlée deviendrait un obstacle aux formes que cette même faculté doit percevoir ou bien elle changerait les formes perçus; et, s'il en était ainsi les formes des choses n'existeraient plus dans l'intellect telles qu'elles sont, mais elles seraient changées en d'autres formes qui ne seraient plus les formes de choses." (Mélang. pag. 445 et not. 1.)

Und als sich ihm dieses über den materiellen Intellect ergeben hatte, wurde es ihm klar, daß dieser Theil der Vollkommenheit, welcher sich in der Seele vorfindet — materieller Intellect genannt — keine andere Natur habe als die der Möglichkeit und der Anlage allein¹⁸⁾ und dies, weil er nicht vermischt ist mit der Materie noch mit irgend einer der sensibeln Naturen¹⁹⁾ und deshalb ist diese Anlage kein Existirendes an einem Subjecte, beigelegt der Natur des Intellects²⁰⁾ wie die früheren Ausleger darüber gedacht haben²¹⁾ und deshalb war er Intellect vor den anderen Möglichkeiten²²⁾ und er [Aristoteles] sagt deswegen so, weil er nichts Existirendes ist bevor er wahrnimmt²³⁾. Die frühern Commenta-

¹⁸⁾ Arist. De an. III. 4. Deutlicher wird dieses ausgedrückt von Averr. (De an. III. comm. 5. (pag. 138b)) „illud igitur ex anima, quod dicitur intellectus materialis, nullam habeat naturam et essentiam, qua constituatur secundum quod est materialis, nisi naturam possibilitatis, quum denudetur ab omnibus materialibus intelligibilibus.“

¹⁹⁾ Nach dem Wortlaut in De an. beat. „quia non est mixtus materiae nec de virtutibus motivis“ sollte es heißen „ואינו מהכחות המניעים“ — — —. „Epistola“ hat: quum non fuerit mixtus cum materia neque cum natura aliqua naturarum sensibilibium omnino.

²⁰⁾ Nach De an. beat. „Et non est haec praeparatio in proprio subjecto essentia intellectus materialis“ muß es heißen: „ואין ההכנה הזאת בנושא „מיוחד“ עצם טבע השכל,“ welches jedoch dasselbe besagen will wie in „Epistola“: quare non est haec praeparatio seu dispositio — apella eam cum vis — existens in subjecto proportionato naturae intellectus. Vgl. Anm. 24. Sieh. Lewi b. Gerson Milchamot I. 2. (ed. Leipz. 1866 S. 17).

²¹⁾ Das sind die gleich darauf genannten ersten Peripatetiker Theophrast u. A. zum Unterschiede von אחרוני המשאים = spätern Peripatetikern unter denen er weiter unten Alexander von Aphrodisias anführt.

²²⁾ „Epistola“: Unde prae caeteris possibilitatibus fuerat intellectus. Ganz abweichend ist hier der Text in De anim. beat.: Et ideo diversa est eius possibilitas ab aliis possibilitatibus.“

²³⁾ Arist. ibid.: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς — — οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν κ. τ. λ. In der „Epistola“ ist diese Aus-

toren Theophrast²⁴ und Andere entnahmen hieraus, daß er nicht zu den Existirenden in actu gehöre sondern eine Substanz in po-

sage auf den materiellen Intellect selbst bezogen: Et ideo dixit locu huius, quod ipse nihil est ex entibus antequam intelligat“. Ausführlicher in Averr. De anim. ibid. pag. 139a.: dixit non est in actu aliquod entium, antequam intelligat, id est definitio igitur intellectus materialis est illud, quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium et non est in actu aliquod entium, antequam intelligat ipsum.“ Nach dem Wortlaut in De an. beat. könnte dieses im Allgemeinen gesagt werden. „Es giebt nichts Seiendes bevor es wahrnimmt: Et non est aliquod entium antequam intelligat“. Dieses in Averr. de Anim. Angeführte. ist seine spätere Ansicht. Vgl. Munk Mém. pag. 442. et not. 1.

Darin stimmt auch Alex. Aphrod. mit Averr. überein, er sagt in De Anima (edit. Basil. 1535. pag. 250.) Nihil igitur est ex iis, quae sunt actu materialis intellectus, sed omnia potestate. Cum enim ante intellectionem nihil sit actu, ubi quid intelligit etc. worauf wir noch später zurückkommen werden.

²⁴) Im Texte De an. beat. finden wir anstatt Theophrast. Themistius mit der Randbemerkung: a. l. „Theophrast“ in „Epist.“ hingegen, wie in unserem Texte, „Theophrast“ mit der Randbem. a. l. Themistius angeführt und wir können auch beide Lesarten gelten lassen, insofern Averr. die Ansichten beider, in Betreff des materiellen Intellects, als ganz identisch aufgefaßt hat. Der scharfsichtige Forscherblick Steinschneiders ließ diese Variante auch nicht ungerügt, nimmt aber die Lesart in De an. beat. im Vergleich mit dem hebr. Texte Cod. M. 125. Bl. 50. als die richtigere an (Siehe Steinschneider Farabi pag. 97.). Beide, Theophrast sowohl als auch Themistius, haben diese aristotelische Theorie dahin gedeutet, daß der materielle Intellect zwar nicht in actu aber eine von vorne herein in potentia existirende Substanz sei, deren Anlage oder Fähigkeit die materiellen Formen anzunehmen in einem Subjecte liege und dieser materielle Intellect ist nicht entstehend und vergänglich: Et hoc idem induxit Theophrastem et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis etc. Averr. De anim. III. com. 5. (pag. 139b). Da jedoch dieser Intellect aus dem potentiellen Zustand in einen actuellen

tentia sei, welche die materiellen Formen aufnimmt das heißt, daß die Möglichkeit in ihm in der Substanz in potentia sei, ent-

übergehn muß — nach der Ansicht Arist. — welches durch den activen Intellect geschieht, und es daher noch eine dritte Art Intell. giebt, der eben aus dem potentiellen in den actualen Zustand versetzt wird, den sie als den speculativen Intellect erkannt haben, als denjenigen welchen der active Intellect in den materiellen hineinlegt, folglich — haben sie geschlossen — müsse dieser auch ewig sein, weil er aus einem ewigen und durch ein ewiges entstanden ist. — — — Et cum post hoc viderunt opinati sunt quod iste tertius Intellectus quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem, et est intellectus speculativus, necesse est ut sit aeternus, quum enim recipiens fuerit aeternum, et agens fuerit aeternum, necesse est ut factum sit aeternum necessario. (ibid. pag. 140a). Sie hätten also diesen speculativen Intellect, theilweise mit dem rezipirenden materiellen Intellect und theilweise mit dem activen identifiziren sollen — et quod intellectus speculativus nihil aliud est, nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem: ita quod speculativus sit aliquid compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu. (ibid.). Dieser Annahme hat Averr. vielfach widersprochen und seine Beweisführung bald gegen den einen, bald gegen den andern und auch gegen beide zugleich gerichtet. (Siehe ibid. p. p. 141 f.; 145b; 149b; 159a; u. M.) An einer Stelle wendet er sich direct gegen Theophrast und führt unmittelbar Themistius an, den er bestreitet. (ibid. III. comm. 20 pag. 163a): Istud capitulum potest intelligi tribus modis. Quarum unus est secundum opinionem Alex. Et secundus secundum opinionem Theophrast. etc. — — Nachdem er die Meinung Alex. widerlegt fährt er fort: Themistius autem intelligit per intellectum qui est in potentia, intellectum materialem abstractum, cuius esse demonstratum est. Et intelligit per intellectum cuius fecit comparationem cum hoc intellectum agentem, secundum quod continuatur cum intellectu, qui est in potentia, et hoc quidem est intellectus speculativus apud ipsum. Wir sehen aber auch gleichzeitig, daß diese hier von Themistius angeführte Ansicht, auch die des Theophrast ist wie wir oben gesehen haben, und Averr. konnte daher mit Recht den einen für den andern nehmen. vgl. Delitzsch Ez Chajim cap. 106. pag. 189). Renan ibid. pag. 107.

Eine Stelle, für unsere Abhandlung noch von einiger Wichtigkeit, wollen wir in Folgendem hervorheben. Et ideo opinatus est Them.

sprechend der Art (י"מ = *idea* = species), welche er aufnimmt²⁵). Es wird also nach der Ansicht dieser, seine Natur verstanden werden im Verhältnisse, wie die Natur der ersten Materie verstanden wird, das heißt, man wird sagen dieser Intellect ist es, dessen Verhältniß zu dem, das er wahrnimmt [gleich ist] dem Verhältnisse der Materie jener Form — welche in Betracht gezogen wird — zur Form, obgleich die Existenz der Materie in potentia ist. Nachdem sie [ferner] annahmen, daß die Existenz dieser Substanz in potentia allein ist, konnte er (Aristoteles) nicht sagen, daß sie entstehend [und] vergänglich ist, denn das was in potentia ist entsteht nicht und vergeht nicht, wie es bei der ersten Materie klar geworden²⁶).

quod nos sumus intellectus agens, et quod intellectus speculativus nihil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum. Et non est, sicut existimavit, sed opinandum est, quod in anima sunt tres partes intellectus. Quarum una est intellectus recipiens. Secunda autem est efficiens. Tertia autem factum et duae istarum trium sunt aeternae, s. agens et recipiens: tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, aeterna autem alio modo. *ibid.* pag. 1440b. Vgl. *Munf Eguid. I. cap. 68.* (pag. 304 f. not. 1.).

²⁵) Nach dem Wortlaute in „Epistol.“: *sed est substantia in potentia, quod est substantia intellectiva cuius esse est in potentia, prout est in potentia, receptivis formarum materialium, scilicet quod possibilitas in eis est in substantia, quae est in potentia proportionata speciei quam recipit*“ sollte es hier im Texte ausführlicher heißen: **ושהוא עצם בכח מפני שהוא עצם שכלי אשר בכח כאשר הוא בכחות המקבלות לצורות החמריות** u. s. w., welches auch, nach dem was sich aus dem in der vorigen Anm. gesagten ergeben hat, die richtigere Auffassung zu sein scheint.

²⁶) vgl. Einleitung. An dieser Stelle wird in *De an. beat.* der Unterschied zwischen „possibilitas“ und „potentia“ (= Möglichkeit, = dem *impers. ἐνδέχεται* und Macht = *δύναμις* **אפשרות** und **כח**) genau bezeichnet und, wie es da heißt, findet sich die Erklärung in keinem früheren Buche. Dieser Unterschied zwischen possibilitas und potentia ist zweifacher Art. Erstens wird possibilitas auf die Substanz des Gegen-

Alexander [von Aphrodisias] aber, einer der letzten der Peripatetiker²⁷⁾ ist der Meinung, daß die Natur dieses Theils

standes selbst angewendet, während potentia nur in unserem Gedanken existirt. Zum Beispiel: Die Eisenmasse hat eine possibilitas in sich, es kann daraus ein Schwert gemacht werden; die possibilitas liegt in der Substanz selbst, denn wir sagen, es ist möglich, es hat die Anlage, daß ein Schwert daraus wird, weil dieses weder aus Spreu noch aus Wachs gemacht werden kann; „potentia“ hingegen wird angewendet in Betreff der Form, welche in dem Subjecte als Schwert aufgenommen werden soll. Es ist daher das Schwert in dieser Eisenmasse in potentia. Possibilitas wäre also mehr substantiell und generell als potentia angewendet. Zweitens ist bei potentia nothwendig, daß sie einmal, in einer Art von diesen Dingen in die Wirklichkeit übergehe, sonst wäre der ganze Begriff ein falscher „sin non, esset vana,“ so z. B. liegt es in der Gattung des Menschengeschlechtes in potentia, daß aus derselben ein Philosoph, wenn auch kein Philosoph Sokrates hervorgehen müsse. Bei possibilitas ist dieses nicht der Fall; es ist möglich, daß aus diesem Weine Essig wird, wird er aber von äußern Accidenzen geschützt, wird er nicht Essig.“ Siehe Arist. Metaphys. IX. cap. 8.: *Ἔστι δ' οὐδὲν δύναμει ἀίδιον — — Τὸ δυνατόν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* So sagt Maimon. Mor. II. 23. Prämissen. *כִּי כָל מָה שֶׁהוּא בְּכַח וַיֵּשׁ בְּעֵצָמוֹ אֵפֶסְרוֹת אַחַת יִתְכַּן בְּעַת אַחַת שְׁלֹא יִמְצָא בְּפִעֵל* „Alles das, was in potentia ist und zwar der Art, daß in seinem Wesen eine gewisse Möglichkeit liegt, kann auch zu einer gewissen Zeit nicht in actu existiren.“ Vgl. Munk, Eguid. II. pag. 20. not. 3. Steinschneider, l. c. S. 97 Anmerk. 28 b. Renan, Avert. pag. 73; 86 bespricht den Unterschied zwischen possible und nécessaire (אפשרי und הכרחי)! siehe daselbst.

²⁷⁾ המשאים gleich. dem Arab. منشي = Peripatetikus woraus die hebr. Uebersetzer — wahrscheinlich um den arab. Wortlaut beizubehalten — durch Versetzung des diakritischen Punktes, המשאים verw. mit המשאים oder המסעים v. נסע = reisen, einherziehen, gebildet haben. So übersetzt „Epist.“: Alexander vero ex recentioribus Peripateticorum und Sam. Ibn Tibbon. Auch Goldenthal, (Grundz. und Beitr. zu einem spr. vgl. rabb. philos. Wörterb. s. h. v.) der Anfangs gegen diese Auffassung einzuwenden hatte, scheint sich schließlich zu derselben zu bekennen. Kusari (V. 14) hat dafür den deutlichen Ausdruck „וההולכים“. Vergl. Kassel das. Seite 406, Anmerk. 2.

der Seele nichts anderes ist, als die Anlage (*ἐπιτηδειότης* = *prae-
paratio* oder *dispositio*), welche in der Seele vorhanden ist²⁸⁾; er sagt [dieses], weil Aristoteles ihn [den materiellen Intellect] verglichen hat mit der Anlage, die vorhanden ist in einer die

²⁸⁾ Alex. ist der Ansicht, daß der mater. Intell. eine in dem Körper aus einer Mischung und Zusammensetzung der Elemente entstandene Präparation sei. Averr. De anim. III. comm. 5. (pag. 142b): Et dixit etiam in tractatu, quem fecit de intellectu secundum opinionem Arist. quod intellectus materialis est virtus facta a complexione. Et haec sunt verba eius. „Quum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum „aliqua mixtione, generabitur aliquid ex universo mixti, ita quod sit „aptum ut sit instrumentum istius intellectus, qui est in hoc mixto, „cum sic existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam „corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia, et est virtus facta „a mixtione, quae cecidit in corporibus praeparata ad recipiendum in- „tellectum qui est in actu.“ Dieses widerspricht vielfach der Theorie des Arist. in Betreff des mater. Intell., weshalb Alex. auch sagt, daß dieser mater. Intell. mehr vergleichbar sei der Präparation, welche in der unbeschriebenen Tafel ist, als der präparirten Tafel *ibid* pag. 143a. Ebenso Balquera l. c. pag. 110. והנה מצאנו שיש מחלוקה גדולה ביניהם וספקות גדולות בדבר שהוא נמצא באדם, והוא השכל החמרי, ואמר שהוא חמרי מפני שהמשילוהו אל החמר בקבולו המושכלות, ואמר ארסטו שהוא נצחי — ואמר אלכסנדר המפרש כי הוא מחודש מהמוג והוא רואה בו ובשאר כחות הנפש שהם הכנות מחודשות כגוף המורכב מהערוב והמויגה — ויראה כי אינו רחוק שיתחדש מערוב היסודות כמו זה המציאות הנכבד, ואף על פי שהוא רחוק מעצם היסודות.

„Wir finden große Meinungsverschiedenheit und große Zweifel in der Sache, die sich im Menschen findet, und das ist der materielle Intellect. Er sagt, er sei materiell weil sie ihn verglichen haben zur Materie (*ύλη*), indem er die Intelligibilia aufnimmt. Arist. sagt, er sei ewig — Alexander der Commentator sagt, er sei entstanden aus einer Mischung und er sieht in ihm und den übrigen Seelenkräften, daß sie Präparationen seien, entstanden wie ein Körper, der zusammengesetzt ist aus einer Vermengung und Vermischung. — Und es scheint nicht fern zu liegen, daß eine so wichtige Existenz entstehe aus einer Mischung der Elemente, wenn sie auch vom Wesen der Elemente fern liegt.“ — Derselben Ansicht ist Maimon. nach Marboni Comm. zu More I. cap. 68 (edit. Goldenthal pag. 13b). Vgl. Scheyer l. c. S. 38.

Schrift aufzunehmenden Tafel²⁹⁾, weil er denkt, daß die Trägerin [das Subject] dieser Anlage nichts anderes als die Seele sei und schließt hieraus, daß sich diese Anlage erneuet, so sich die Seele erneuet, nach Art anderer Anlagen³⁰⁾. Und — in der That — wie

²⁹⁾ Aristot. De anim. III. 4 (edit. Trendelenb. pag. 485.)
ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μεθ' ἐν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

³⁰⁾ Zum genauen Verständniß dieser Alexandrinischen Theorie wollen wir hier den Wortlaut der betreffenden Stelle folgen lassen: Cum enim ante intellectionem nihil sit actu, ubi quid intelligit, id quod intelligitur fit: siquidem illi intellectio inde advenit, quod intelligibilis rei speciem habet. Solum igitur materialis intellectus, facultas et promptitudo quaedam est ad formas excipiendas, tabellae nondum inscriptae persimilis: quinimo ipsius tabellae agrapho, hoc est inscriptionis carentiae, quam tabellae similior. Tabella enim iam in entium numero est: quapropter id quod anima praeditum est, tabellae potius comparari potest. Ipsa vero inscriptionis carentia, fere intellectus materialis est, promptitudo et facultas quaepiam excipiendis inscriptionibus accomodata. Sicut igitur in tabella accidit ut ipsa quidem (in qua promptitudo et facultas est inscriptionis excipiendae) ubi quid inscriptum est, pati aliquid videatur, cum aptitudo ipsa est facultas in actum prompta; nihil omnino patitur, nec enim subjectum ullum est. Eodem pacto intellectus nihil patitur, cum nihil sit eorum quae sunt actu etc. Alex. De anim. pag. 250—51. Vgl. Joël, Religionsphilos. des Maimon. S. 10. Alex. führt dieses Gleichniß also nicht von Aristoteles an, ja er weicht sogar in der Auffassung wesentlich von ihm ab, denn wenn Arist. den mater. Intell. zur Tafel selbst vergleicht, so wiederholt es Alex. nachdrücklich. „Aehnlicher ist er dem Ungeschriebenen an der Tafel als der Tafel selbst,“ und dieses hebt Averroes in seinem Commentar zu De anim. als den Hauptpunkt hervor, gegen den er seine Einwendungen richtet: „Der materielle Intellect ist in sofern leidend, als er ein Vermögen in sich hat Etwas zu recipiren, ohne aber dadurch eine Veränderung zu erleiden, so wie die Tafel nur deshalb leidend ist, weil sie die Malerei aufnimmt, weil sie durch die Malerei bewirkt wird, nachdem sie früher bloß in potentia gemalt war, von dieser Malerei aber leidet sie nicht, noch kommt ihr von dieser eine Veränderung zu: Et dixit

aus den Grundsätzen des Aristoteles zu ersehen ist, ist er blos Anlage, denn wäre er eine Substanz, die existirenden Formen aufnehmend, [dann] würden die Intelligibilia einerlei sein mit den für sich bestehenden Existirenden, wären sie nun wie eine von den für sich bestehenden Existirenden, dann wären sie von den Formen

— — — et intelligendum est hoc quod diximus de hoc intentione universali, scilicet passione, quae est in intellectu, quae est tantum receptio sine transmutatione, sicut receptio picturae in tabula. Quemadmodum tabula non patitur a pictura, neque accidit ei ab hoc transmutatio, sed tamen invenitur in ea de intentione passionis quod perficitur per picturam postquam erat in potentia picta, ita est receptio in intellectu materiali. Et hoc exemplum, quod induxit, valde est simile dispositioni intellectus qui est in potentia cum intellectu qui est in actu — — darin mag wohl Ritter (Gesch. der Philos. VIII. S. 140, Anm. 3) den warnenden Zusatz gefunden haben, den Averr. gewöhnlich machen soll, so oft er den Ausdruck intellectus passibilis gebrauchen muß! — Nachdem er auf diese Weise den arist. Vergleich des mater. Intell. zur tabula rasa erklärt, wendet er sich gegen Alex.: Declaratus est igitur modus consimilitudinis istius exempli huic quod dictum fuit ab Arist. in intellectu materiali. Dicere autem quod intellectus materialis est similis praeparationi, quae est in tabula, non tabulae secundum quod est praeparata, ut exposuit Alex. hunc sermonem falsum est. Praeparatio enim est privatio aliqua, et nullam habet naturam propriam nisi propter naturam subjecti et propter hoc fuit possibile ut praeparationes diversentur in unoquoque ente. O Alex. reputas Arist. intendere demonstrare nobis naturam praeparationis tantum, non naturam praeparati: et non est natura istius praeparationis, propria ei, si fuerit possibile cognosci sine cognitione naturae praeparati: sed naturam praeparationis simpliciter in quocunque sit. Ego autem etc. Averr. De an. III. comm. 14. (pag. 158 b — 159 a). Renan hat dieses unbeachtet gelassen und läßt Alex. den νοῦς ὑλικός mit der Tafel selbst vergleichen: L'intellect matériel n'est donc qu'une aptitude (ἐπιτηδειότης) à recevoir les idées; semblable à une tablette sur laquelle il n'y rien d'écrit. Averr. pag. 99.

der Sensibilia und könnten ihre [eigene] Quiddität³¹⁾ nicht erkennen³²⁾.

Schließlich ist diese Kategorie gleich der Kategorie der Formen^{32a)} — denn aus diesen Intelligenzen ersieht man, daß sie nichts anderes enthalten als die Quiddität des Intelligibeln, denn ohne dieses würden sie ihr Wesen³³⁾ nicht erkennen, denn ein [solches] Ding kennt nicht sein [eignes] Wesen³⁴⁾ und was sich sonst des Tadelnswerthen aus dieser Ansicht ergibt, dessen wir

³¹⁾ Der Ausdruck מהות arab. ماهية entspricht dem *ti est* oder dem *τὸ τί ἦν εἶναι*. Ueber letzteres siehe Ueberweg, Gesch. der Philosophie, II. Theil, §. 48.

³²⁾ Aehnlich wird diese Stelle von Aron b. Elia (Delitzsch, Ez Chaj. S. 190 unten) angeführt, der die Auseinandersetzung dieser verschiedenen Ansichten ganz aus dieser Abhandlung entnommen zu haben scheint: ועל פי דעת אלו שני החכמים אמר בן רשד אלו היה כן היו המושכלות הנמצאות הנומדות בעצמם צורות המוחשים ולא היו מודיעים מהותם. „Und vermöge der Ansicht dieser zwei Weisen [Alexand. u. Themistius] sagt Ibn Roschd [Averroes] wenn es so wäre, da würden die existirenden für sich bestehenden Intelligibilia Formen der Sensibilia sein und ihre Quiddität nicht erkennen.“ „Epist.“ übersetzt hier paraphrastisch: *nam si reperietur hic substantia recipiens formas tunc essent praeparationes unum ex entibus ex entibus per se, et si essent unum ex entibus ex entibus per se, tunc essent absque formis rerum sensibilibium et non essent naturae quiddiatis earum.*

^{32a)} Ueber den Ausdruck מאמר vgl. Goldenthal l. c. s. h. v.

³³⁾ Der Ausdruck עצם ist den arab. Ausdrücken جوهر = substantia Substanz und ذات = essentia = Wesen entsprechend, welche beide Ausdrücke hier von den lateinischen Uebersetzern öfter mit einander verwechselt werden. Vgl. Munk, Mel. pag. 31, not. 4.

³⁴⁾ „Epist.“ hat hier die Lesart „המורגש“ = des Sensibeln — wie in Cod. A. gehabt und umschreibt das folgende ולולי זה: *nam haec intellecta, videtur de eis quod nihil sit in eis, nisi quidditas rei sensibilis, et si essent absque ea etc.* Deutlicher [jedoch auch המורגש] ist der Wortlaut in De an. beat.: *quae apparent in esse eorum, quod in eis non est aliud, nisi rei sensatae formae. Et nisi hoc esset nullo modo daret ad cognoscendum seipsam etc.*

bereits an anderen Orten erwähnt haben. Der Schluß Alexanders aber — es sei etwas an sich Bekanntes, daß diese Natur entstehend [und] vergänglich sei³⁵⁾, weil er keine andere Natur habe, als die

³⁵⁾ Alexander drückt sich folgendermaßen aus über die Unvergänglichkeit des activen Intellects und die Vergänglichkeit des materiellen Intellects: *In formis igitur materialibus id accidit, ut cum non intelliguntur, nulla illarum intellectus sit: siquidem quatenus intelliguntur hypostasim habent ut intelligibilia sint. Universalia enim et communia in singularibus et materialibus, substantiam habent. Res autem absque materia intellectae communes et universales fiunt, et tunc sunt intellectus, cum intelliguntur. Quod si non intelligantur non sunt intellectus: qua propter separata et abiuncta ab intellectu, quia ea intelligit, intereunt et corrumpuntur: eatenus enim sunt, quatenus intelliguntur. — — — Corruptibilis igitur est istius modi intellectus, hoc est istius modi considerationes. Ubi vero intellecta res talis est qualis suapte natura intelligitur, eius modi cum sit, incorruptibilis est. Ibidem etiam si ab intellectione separetur permanet tamen incorruptibilis. Intellectus igitur, qui hoc intelligit incorruptibilis est, non subjectus et materialis. Hic enim cum anima cuius est potestas, corruptibilis simul interit, et in eo intereunte, eiusdem habitus, potestas et perfectio una corrumpitur. — — — Caeterum hic intellectus deforis in nobis genitus est et incorruptibilis. Deforis sane sunt aliae quoque intellectiones, sed non sunt intellectus: sed quatenus intelliguntur, intellectus fiunt. Ipse autem velut deforis est: solum enim hoc rerum intellectarum intellectus est, per se existens, etiam si non intelligatur. Porro incorruptibilis est, quia eius modi naturae est. Intellectus igitur qui in nobis incorruptibilis intelligitur, talis est et in nobis separabilis atque incorruptibilis, quem Arist. intellectum deforis nuncupat et est intellectus ab extra in nobis genitus, non autem potestas animae, quae in nobis sit.“ *ibid.* pag. 267—269. Diese Ansicht ist also — nach unserer Stelle — der averroistischen zuwider. Nicht wie Ueberweg. I. c. II. Th. S. 62. Vgl. Renan I. c. pag. 104. mit 107. Sachs, Religiöse Poesie S. 318 Anm. 2. Joel, Lewib. Gerson S. 25. Ausführlich in Munk *Mél.* pag. 446. f.*

Vgl. noch Munk *Éguid.* II. pag. 387. wo von Alexandri *Aphrodisiensis libri duo de Anima* die Rede ist, während Averr. immer nur von Einem Buche spricht und, in der That, dieses zweite Buch dem Alex. gar nicht zuerkannt wird. Sieh. Adolph Torstrik, *Arist.*

der Möglichkeit und der Anlage — dieses ist — bei meinem Leben! nicht richtig. Es ist jedoch Etwas, worüber besonders nachgeforscht werden muß.

Aristoteles hat in Diesem nichts erklärt³⁶⁾, der einfache

De an. pag. 186: Feruntur duo libri de Anima Alexandri Aphrodisiensis nomine: de quorum auctoritate longum est quaerere. Priorum Alexandri esse putaverim, secundum non item, neque eum unius auctoris.

³⁶⁾ Aus der oben (Anm. 17.) erwähnten unedirten arabischen Handschrift, zitiert Munk die Stelle, „wo sich Averroes vornimmt nachzuforschen ob es möglich sei oder nicht, daß der Intellect, welcher in uns ist — das heißt, der hylische oder passive Intellect — nachdem er Intellect in actu geworden ist, die separaten Formen und Substanzen begreifen könne oder — mit anderen Worten — ob es möglich sei, sich in diesem Leben mit dem allgemeinen activen Intellect zu identifiziren,“ und hierauf thut Averr. denselben Ausspruch wie an unserer Stelle. Cette question, Aristote avait promis, dans son traité de l'ame, de la traiter plus tard; mais elle ne reparaît nulle part dans les écrits qui nous restent d'Aristote. Le passage auquel Ibn Roschd fait allusion se trouve au liv. III. ch. 7 du traité de l'Ame, ou Aristote traite de la faculté d'abstraire que possède l'intellect; il est conçu en ces termes: En résumé, l'intelligence en acte est les choses, quand elle les pense. Nous verrons plus tard s'il est ou non passible que, sans être elle-même séparée de l'étendre, elle pense quelque chose qui en soit séparé.“ Ebenso Thomas d'Aquino „Hanc questionem Aristoteles promisit se determinaturum in tertio de Anima, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus qui ad nos pervenerunt.“ Thom. d'Aqu. Parva naturalia de motib. animalium lib. I. tr. 1. cap. 4. Vgl. Munk Mélang. pag. 448 unten u. f.

Außerdem noch Averr. in seinem Commentar zu De an. „Wenn die Natur jenes materiellen Intellects derart ist, daß er die abstracten Dinge wahrnimmt, so ist es nothwendig, daß er immerwährend — in Zukunft und in Vergangenheit — dieselben wahrnehmend sei. Hieraus würde aber folgen, daß so wie der materielle Intellect mit uns zusammenhängt, auch sofort der active Intellect mit uns in Zusammenhang gebracht wird, welches doch unmöglich und der Ansicht der Menschen entgegengesetzt ist. Diese Frage können wir jedoch dadurch lösen indem wir annehmen, daß der materielle Intellect nicht durch sich und von vorne-

Sinn seiner Worte aber verträgt die [folgenden] zwei Arten zugleich: denn er sagt von diesem materiellen Intellect er wird bewirkt³⁷⁾ und ist getrennt. Er kann [also] unter diesem „Getrenntsein“ verstanden haben, daß er keine Kraft in ihm [dem Körper] ist, theilbar, so er zertheilt wird, obgleich er einen, durch Vermitt-

herein mit uns verbunden wird, sondern durch eine Verbindung mit den Formen der Gedankenbilder (*formis imaginalibus = εἰδωλα, φαντάσματα*). Demzufolge könnten wir sagen, daß die Art, nach welcher er mit uns verbunden ist eine andere sei als die, nach welcher er mit dem activen Intellect verbunden ist, er müßte aber demnach Anfangs in irgend einer Disposition sein und später in einer Andern, was ist also jene Disposition? Nehmen wir aber an, daß der materielle, abstracte Intellect nicht die Natur habe, die abstracten Dinge wahrzunehmen, dann wäre die Zweideutigkeit noch größer. Dieses sind die Fragen, welche sich denen aufwerfen die da behaupten, die menschliche Vollkommenheit bestehe darin, die abstracten Dinge wahrzunehmen. Er sagt hierauf: *Et oportet nos etiam narrare sermones, ex quibus existimatur nos consequi quod habemus naturam intelligendi in ultimo res abstractas, isti sermones sunt valde oppositi illis: et forte per hoc poterimus videre veritatem. Causa autem istius ambiguitatis, et laboris est, quia nullum sermonem ab Arist. invenimus in hoc intentione; sed tamen Arist. promisit declarare hoc.* Averr. *De an. III. comm. 36* (pag. 178a—b). Vgl. Palquera l. c. S. 142. unten. Wüstenfeld (*Gesch. der arab. Aerzte*) zählt unter die Schriften des Averr. No. 21. „Liber, quo inquiritur, num intellectus, qui nobis inest et materialis nominatur, intelligere possit formas a se diversas nec ne? Eine Frage, welche Arist. in dem Buche *De an.* versprochen hatte näher zu untersuchen.“ Nach Munk ist dieses die große Abhandlung. Sieh. Steinschneider, *Farabi* S. 107. vgl. Anm.

³⁷⁾ Dieses *לפעל* haben wir mit „bewirkt werden“ übersetzt, welches noch nicht „leidend“ ausdrücken will, denn wir haben es bereits gemerkt, daß Averr. den *שכל החמר = νοῦς ὑλικός* nicht mit dem Aristotelischen *νοῦς παθητικός*, wie die übrigen arab. Philosophen (vgl. Scheyer l. c. S. 31. und 86.) identifizirt. So in *De anim. beat.* „eo quos superficies sui textus sustinet duo simul: primo scilicet quod sit permutabilis secundo vero quod sit separabilis.“ noch deutlicher in „Epistola“ — — — nam dixit (sc. Arist.) de hoc intellectu materiali quod non est passivus, sed immistus.“ Vgl. Joel l. c. S. 30. Anm.

telung der Seele nothwendigen Zusammenhang mit dem Körper hat^{37a)} und er kann auch darunter verstanden haben, daß er vollständig getrennt ist. Wir sagten aber, daß dieses nicht selbstverständlich ist, denn es ist bereits im 8. Buche der Physik, bei dem ersten separaten Vermögen erklärt worden, daß dieses nicht theilbar ist, so der Körper zertheilt wird und wird auch nicht mit der Materie vermischt.

Es bleibt demnach das Entgegengesetzte dieses Schlusses so wie die Aufhebung dieses Gegensatzes, daß nämlich jede Kraft, untheilbar so der Körper zertheilt wird separat sei, unerklärt³⁸⁾, zumal da es einer seiner Grundsätze ist, daß es [separate] Formen giebt, die nicht relativer Natur sind, was kann ihn daran verhindern [anzunehmen], daß es auch hier Präparationen dergestalt gebe? Dieses um so mehr, als es scheint daß diese Präparation essentialiter Eine an Zahl sei bei den Menschen und accidentell viel, welches jedoch bei den materiellen Formen nicht der Fall ist³⁹⁾!

^{37a)} Vgl. Palquera More Hammor. cap. 32. (S. 17.)

³⁸⁾ Genauer wird dieses erklärt durch den Wortlaut in De an. beat. — — — „Et propter hoc diximus hoc apud nos, non bene esse declaratum, praeter illud quod habemus ab Octavo Physicorum. Nam ibi dicitur quod non dividitur ad corporis divisionem: nec est mixtus materiae: relinquitur ergo quod in toto sit separabilis et hoc est contrarium conjunctionis, et contradictio huius contrarietatis non est declarata. Adhuc etiam, quia virtus quaelibet, quae non dividitur ad corporis divisionem, separabilis est.“

³⁹⁾ Diese Annahme, daß der materielle Intellect, als erste Vollkommenheit der menschlichen Seele (die Definition von der ersten und letzten Vollkommenheit der Seele giebt Arist. De an. II. 1. Vgl. Rufari V. 12 [ed. Kassel, S. 388, Anm. 2, 3]) Eins ist in allen menschlichen Individuen und accidentell in jedem Menschen individuell existirt, hat Averr. selbst als eine der schwierigsten Fragen bezeichnet, die auch — in der That — von vielen Spätern bestritten worden ist. So Thomas d'Aquino (Summa theol. I. qu. 84 f.). Vergl. Ueberweg, ibid. II. S. 61 mit S. 95. (Auffallend ist an letzterer Stelle die Ausdrucksweise „die Averroistische Annahme der Einheit des immateriellen und unsterblichen Intellects u. s. w., da doch Averr. — wie wir weiter

Wir wollen nun diesen Gegenstand lassen und zu unserm früheren zurückkehren, denn dieses bedarf einer großen Forschung für sich. Unter den beiden Ansichten dieser Männer, das heißt, der Philosophen, bekannt als Peripatetiker, Anhänger des Aristoteles, giebt es keine in Betreff des materiellen Intellects, die es als nothwendig voraussetzte anzunehmen, er könne nicht intellectuell das für sich bestehende separate wahrnehmen, denn wenn der materielle

sehen werden — den materiellen Intellect als Einheit bei allen Menschen annimmt!) Lewi b. Gerson, Milchamot I. 4. Joël l. c. S. 30. Vgl. Renan, *ibid.* pag. 182; 321 mit Appendice IV. (pag. 353 f.).

Averroes erklärt folgendermaßen diese Annahme der Einheit des materiellen Intellects „— — — secunda (sc. quaestio) autem est fortissima earum quod postrema perfectio in homine sit numerata per numerationem individuorum hominis: et prima perfectio sit una numero in omnibus — — — De anim. pag. 145 b — — — Quaestio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis: et intellecta existentia in eo in actu, et est intellectus speculativus sunt numerata per numerationem individuorum hominum generabilium et corruptibilium per generationem et corruptionem individuorum: haec quidem quaestio valde est difficilis et maximam habet ambiguitatem.“ Averr. schließt ferner: „Wenn wir aber annehmen, daß der materielle Intellect gezählt wird nach der Zahl der menschlichen Individuen, da müßte er entweder ein Körper oder ein Vermögen im Körper sein, ist er nun eines von diesen, so wäre er das Intelligible in potentia, das Intelligible in potentia aber ist das bewegende Subject des recipirenden Intellects und nicht das Subject welches bewegt wird, und ist er das recipirende Subject, folglich müßte er sich selber recipiren, das doch unmöglich ist! Nehmen wir wiederum umgekehrt an, der materielle Intellect existirt nicht in jedem einzelnen Individuum, da muß doch sein Verhältniß zu den in der letzten Vollkommenheit existirenden Individuen in der Entstehung dasselbe sein; wenn also eines derselben irgend ein Intelligibles wahrnimmt, müßte dasselbe von allen wahrgenommen werden, welches auch unmöglich ist! Ebenso ist es unmöglich anzunehmen, daß diese letzte Vollkommenheit, entstanden in jedem einzelnen Individuum ein Subject sein soll desjenigen Intellects, mit welchem der materielle Intellect verbunden wird.“ *ibid.* 147 a—b. Nachdem er also als unmöglich erklärt hat, daß der materielle Intellect mit jedem einzelnen

Intellect eine ewige Substanz ist — wie es alle Commentatoren annehmen — so hindert ihn doch nichts das Ewigseiende wahrzunehmen, und ist er eine bloße Anlage — wie Alexander sagt — so ist es doch auch nicht eine entstandene Existenz, die sonst nicht Ewiges werden kann — wie Abunazar [Alfarabi] gesagt hat⁴⁰⁾!

Ich denke aber, daß Abunazar deshalb dieser Meinung war weil er geglaubt hat, daß der materielle Intellect eine Substanz sei mit einem entstehenden und vergänglichen Vermögen. Indem er aber in seinem Buche de intellectu et intellecto von diesem

Menschen verbunden und in ihm individualisirt werde, kommt er schließlich zu der Annahme, daß diese Verbindung mit uns Menschen vermittels des Zusammenhanges der Gedankenbilder (*φαντάσματα*) mit uns geschehe. „Wenn wir also sagen, es ist ein Knabe wahrnehmend in potentia, so ist dieses auf eine zweifache Art — — — Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia potest intelligi duobus modis: Quorum unus est, quod formae imaginatae, quae sunt in eo sunt intellectae in potentia. Secundus autem, quod intellectus materialis, qui innatus est recipere intellectum illius formae imaginatae est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia.“ *ibid.* pag. 148 b. Die Aristotelische Theorie von den zwei Intellecten kann demnach so gedeutet werden: Der eine Intellect ist der recipirende, der andere der active, welcher das Vermögen der Denkbilder, die Anfangs nur in potentia die Beweger des materiellen Intellects waren, zu solchen in actu mache, woraus sich nun die drei Arten von Intellecten erklären, die wir bereits oben erwähnt haben, von denen die beiden, nämlich materieller und activer Intellect ewig sind, der dritte aber, der als der speculative Intellect erkannt wird, bildet theilweise eine Einheit und theilweise eine Vielheit, im ersten Falle ist er ewig, im letztern nicht und insofern können wir auch sagen: „der speculative Intellect ist Eins in allen Menschen.“ *Ibid.* pag. 149 b f. Vgl. Ritter, *ibid.* VIII., S. 149 und Anmerkung. *Destr. destruction.* I. pag. 25 b f., wo die Beispiele von der Seele des Plato und Sokrates und von dem Lichte angeführt werden.

⁴⁰⁾ Es ist dieses die bekannte und allenthalben angewandte Prämisse „das Entstandene kann nicht Ewiges werden.“ S. Gersonid. *ibid.* S. 42 f. u. a. St. Joël, *ibid.* S. 37. Delitzsch, *Ez Chaj.* cap. 106, S. 190. Steinschneider, *Farabi* S. 99; (über den Ausdruck *מחורש* daselbst Anm. 33), 108.

Intellect sagt, daß er eine Substanz ist oder Etwas derart das, wenn es die Intelligibilia wahrnimmt, sich mit diesen vereint — oder was sonst diesen Gegenstand betrifft — [ist] dieses [sein] Voraussetzen, [daß er] eine Substanz [sei], dessen Existenz in einem entstandenen Vermögen [bestehen soll] Irrthum und Vergessenheit, wie du siehst⁴¹⁾! Deshalb stimmen alle Männer überein, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Vorstellung der separaten In-

⁴¹⁾ Es ist dies der bekannte Widerspruch in der Theorie des Farabi. Er sagt nämlich in seinem Commentar zur Ethik [Nicomachia], in Uebereinstimmung mit Alexander, der materielle Intellect ist entstehend folglich auch vergänglich, während er in seinem Buche De intellectu et intellecto [edit. Rosenstein, p. 18 (vergl. Steinschneider l. c, S. 97, Num. 30)] dennoch zugiebt, daß der materielle Intellect den separaten Intellect wahrnehmen und sich mit ihm vereinen, folglich ewig werden könne, welches doch der bekannten Annahme „Entstandenes kann nicht Ewiges werden“ widerspricht! Der Text ist hier in beiden Handschriften gleich kurz zusammengefaßt, es bedarf jedoch nur einer kleinen Emendation um den klaren Sinn herauszubekommen. Wir lesen nämlich: — — — והצעתו שהוא עצם מציאותו בכח מחודש — — — die Lateiner scheinen diese ganze Stelle nicht richtig aufgefaßt zu haben. De anim. beat. erwähnt zwar dieses שגגה ושכחה, läßt aber den Satz ganz weg, in welchem sich der Widerspruch herausstellt: Credo autem quod hoc ideo opinatus est Avennasar quia credidit intellectum materialem esse substantiam possibilem, novam, ac corruptibilem. Et hoc est oblivio et error, nam omnes Philosophos“ etc.

In „Epist.“ ist die Uebersetzung noch auffallender. „Et opinor quod Alpharabius imaginatus est hoc, quoniam opinatur quod intellectus materialis sit substantia, habens potentiam innovatam corruptibilem, nam ipse dixit in de intellectu et intellecto, recitans de hoc intellectu quod sit substantia quaedam, seu aliquid, cuius moris (דרכו) est ut quum recipit intellecta, fit unus cum eis, seu dispositio eius est haec dispositio et posuit substantiam cuius esse est in potentia innovata statim, ut vides.“ Hier wird gerade aus einem contra ein pro gemacht, das demnach gar nicht zu verstehen ist. Deutlicher spricht es Averr. aus: Et ideo videmus Alfar. in postremo, cum credidit opinionem Alex. esse veram in generatione intellectus materialis, quod fuit nec esse — — — — Et est contra suam opi-

tellecte bestehe. Alexander aber hat es in seinem Buche de Anima als etwas an sich Verständliches dargelegt. Ebenso that es Themistius, der dem einen Ausspruch hinzufügte, und glaubte dieser genüge, er sagt nämlich, wenn der Intellect in uns das wahrnimmt, was nicht an sich Intellect ist, um wie viel mehr wird er das wahrnehmen, was an sich Intellect ist⁴²⁾! Dem könnte aber entgegnet werden, das Sonnen-

nionem in epistola de intellectu, illic enim dixit esse possibile, ut intellectus materialis intelligat res abstractas et est opinio Avempace etc.“ Ibid. pag. 177 a. Dasselbe wird auch von Aron b. Elia, (Delitzsch, Ez Chaj. S. 190), angeführt und ausführlich behandelt. Vgl. Palquera, ibid. S. 142. Gersonid. ibid. I. 8 zu Ende. Munk, Mél. pag. 347 suiv.

⁴²⁾ Damit soll nämlich gesagt sein: wenn der materielle Intellect das Vermögen hat — so nach Themistius — die Formen von der Materie zu abstrahiren und dann dieselben wahrzunehmen, um so eher wird er doch die schon von vorneherein für sich bestehenden Formen wahrnehmen können.

Palquera citirt die Worte des Themistius: ואמר טמסטיום כי יש לשכל כח להפשיט הצורות מחומר ולהפרידן מהחומר — וכ"ש שיהיה מטבעו להשכיל הדברים שהם מתחלת הדבר מופשטים מהחומר. „Und es sagt Themistius: der materielle Intellect hat das Vermögen die Formen von der Materie zu abstrahiren und sie von derselben zu separiren, um wie viel mehr muß es also in seiner Natur liegen die Dinge wahrzunehmen, die von vorneherein von der Materie abstrahirt sind!“ Mor. Hammor. S. 142 unten. Ebenso sagt es Averr. in seinem Commentar: Dicamus igitur quod Themistius sustentatur in hoc per locum a minori. Dicit enim quod, cum intellectus materialis habeat potentiam ad abstrahendum formas a materiis et intelligendi eas, quanto magis habet in actu intelligendi ea, quae sunt primo denudata a materia. — — — Non enim sequitur ut illud, quod est visibile in se, sit magis visibile apud nos v. g. color et lumen solis. Color enim minus habet de intentione visibilitatis quam sol cum color non sit visibilis nisi per solem: sed non possumus ita aspicere Solem sicut colorem et hoc accidit visui propter mixtionem materiae. De anim. pag. 179 a. Gersonid. führt (I. 8 Ende) die verschiedenen Ansichten in Betreff der Unsterblichkeit an, und stellt als die erste Ansicht, die des Alex., Themist. und Ibn Roschd auf und, wie es da heißt „nach

licht sollte doch füglich mehr sichtbar sein und wird vom Gesicht der Fledermaus nicht erreicht⁴³⁾! Ueber diese Frage hat der „Weise“ in seinem Buche de anima nachzuforschen versprochen⁴⁴⁾, es ist [aber] sein Ausspruch über dieselbe nicht zu uns gelangt. Wir finden von Alexander in seinem Tractate de intellectu eine Art Beweis^{44a)} in Betreff dieses Gegenstandes, er glaubt [näm-

Ibn Roschd in seinem kurzen [Comment.] zu de anima und in einigen seiner Episteln“ (קצת אגרותיו) unter diesen letztern versteht man unsere Abhandlung. Vgl. Steinschn. l. c. 107). Die Ansicht dieser drei also, daß es dem materiellen Intellect möglich ist die Unsterblichkeit und Fortdauer zu erlangen, beruht auf vier Prämissen und die dritte von diesen ist, die Möglichkeit den activen Intellect [überhaupt] wahrzunehmen. Diese Prämisse, welche also auch für die Ansicht Ibn Roschd's gilt, argumentirt Gersonid. weiter S. 57 mit demselben Schlusse, den Averr. hier von Themistius anführt, und widerlegt denselben (auf S. 75) beinahe in ähnlicher Weise — nur etwas weitläufiger — wie ihn Averr. an der oben aus De anim. angeführten Stelle widerlegt. Auch das, was Gersonid. (ebendasselbst) sagt: וזה כי הם אלו אומרים שאם היה שיהיה שכל בהיולאני מה שאינו בעצמותו שכל בהשכילו אותו, הנה הוא יותר ראוי שיהיה שכל מה שישכיל מהדברים אשר הם בעצמם שכל, היה זה בחיי צודק „Wenn diese (nämlich Alex., Themist. u. Ibn Roschd) gesagt hätten, daß, wenn der materielle Intellect das werden kann, was nicht an sich Intellect ist, indem er es wahrnimmt, er fähiger sei dasjenige zu werden was er von den Dingen wahrnimmt, die an sich Intellect sind, so wäre dies — bei meinem Leben — richtig gewesen!“ Dasselbe ist auch von Averr. gesagt worden: Opinandum est enim quod iste intellectus, qui est in potentia, cum declaratum est, quod est aeternus et quod innatus est perfici per formas materiales (מה שאינו בעצמותו שכל) dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales quae sunt intellectae in se. Ibid. pag. 164 b.

⁴³⁾ Dieses Beispiel von der Fledermaus ist das von Aristotel. gebrauchte „ὡσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦν πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων.“ Metaphys. II. 1, 3. Vergl. Steinschneider l. c. S. 98, Anm. 31.

⁴⁴⁾ Vgl. oben Anm. 36.

^{44 a)} מופת = Demonstratio. Ein wissenschaftlicher Schluß συλλο-

lich] dieses sei es, was den „Weisen“ bewogen hat⁴⁵⁾ einen erworbenen Intellect (intellectus adeptus s. acquisitus = νοῦς ἐπίκτητος) anzunehmen, worüber er nun seine Erklärung giebt⁴⁶⁾.

Seine Ansicht ist — nach meiner Meinung — diese: Er sagt, die Gleichstellung⁴⁷⁾ des Intellects ist — nach der Ansicht des Aristoteles — die des Sinnes, und da es eine ausgemachte Sache⁴⁷⁾ ist, daß beim Sinne drei Dinge [zu beobachten] sind [und zwar]: Rezipirendes, und das ist das Empfindende; Rezipirtes, und das ist die Empfindung [das heißt, dasjenige, welches durch die Empfindung in das Empfindungsvermögen gelangt ist⁴⁸⁾], und ein Bewe-

γισμός. Ohne wahre, unmittelbare, bekannte Prämissen (הקדמה), giebt es keine Demonstration. Arist. Analyt. posterior. I. c. 2.

⁴⁵⁾ Die ähnliche Stelle von Balquera citirt, lautet: „ואמר החכם, הנזכר, וזו החקירה שיעיר ארסמו לחקור אותה, לא הגיע אלינו בה דבריו“. Und es sagt der erwähnte Weise (Ibn Roschd): Ueber diese Forschung, die Aristotel. anzustellen versprach [שיעיר i. שיער, Steinschneider liest שייער, *ibid.* S. 101] sind seine Worte nicht auf uns gekommen. Mor. Hamor. S. 142 unten.

⁴⁶⁾ Siehe die in Anm. 35 aus Alex. De anim. angeführte Stelle (Ende).

⁴⁷⁾ (מקיש דבר לדבר) = zwei Dinge mit einander vergleichen, in ein gleiches Verhältniß zu einander bringen. Arabisch. قياس nach dem Griech. συλλογισμός. Vgl. Mill. Higg. Schaa'r 6. Kassel, Kusari S. 13, Anmerk. 1. Goldenthal, *ibid.* s. h. v.

^{47 a)} פשוט (talmud.) eigentl. = ausgebreitet, d. h. in Gedanken, daher selbstverständlich, klar dargestellt.

⁴⁸⁾ So erklärt es Gersonid. (*ibid.* S. 57.): והיה הדבר מבואר מענין החוש שיש בו שלשה דברים, מקבל והוא האבר המרגיש, ומקובל והוא הצורה המגעת אל כח המרגיש מפני ההרגש, ומניע והוא המורגש הנמצא בפועל חוץ לנפש. „Was den Sinn betrifft so ist es klar, daß dabei drei Dinge [zu beachten] sind: Rezipirendes, und das ist das empfindende Organ; Rezipirtes, und das ist die Form, die durch das Empfinden in das Empfindungsvermögen gelangt u. s. w.“ Ebenso Marboni (Comment. zum Mor. I., cap. 68). De anim. beat. hat hier — — — Aliud est receptum in eo, videlicet sensibilis virtus fixa in membro sensitivo etc.“ und darnach übersetzt Tenne-

gendes, nämlich das Empfindbare in actu, welches außerhalb der Seele ist⁴⁹⁾, so ergiebt sich nothwendiger Weise, daß [auch] beim Intellect diese drei vorhanden sind [nämlich]: rezipirender Intellect und das ist der Materielle; Intelligibles, und das ist der speculative Intellect⁵⁰⁾ und ein Agens, das ist der separate Intellect.

mann, (Gesch. d. Philos. VIII. S. 436). „Zweitens, das in ihm Angenommene (receptum), nämlich das Empfindungsvermögen, welches in dem Organ ist,“ welches aber schon aus dem Grunde unrichtig ist, weil „das Empfindungsvermögen, welches in dem Organ ist“ nicht dem speculativen, sondern dem hylischen Intellecte gleichgestellt werden kann. Nur das Empfindbare in dem Empfindungsvermögen kann mit dem speculativen Intellect verglichen werden.

⁴⁹⁾ Wir haben bereits oben (Anmerk. 10) einen Unterschied zwischen dem sensibeln und intellectuellen Vermögen nachgewiesen. Hauptsächlich aber — sagt Averr. — liegt der Unterschied zwischen diesen beiden darin, indem beim Intellect der Motor, der ihn zur letzten Vollkommenheit bringen soll in der Seele, während er im Sensus außerhalb derselben ist: — — et causa huius diversitatis inter sensum et intellectum in acquirendo ultimam perfectionem et in hoc, quod motor est in sensu extrinsecus et in intellectu intrinsecus est, quia sensus in actu non movetur nisi motu, qui dicitur comprehensio a rebus particularibus, sensibilibus, et isti sunt extra animam, intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et istae sunt in anima.“ Ibid. pag. 80 b. „Nulla est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam: et subiectum intellectus, per quod est verus, est intra animam et hoc dictum est ab Arist. in hoc intellectu.“ Ibid. pag. 146 a. Vgl. Arist. De anim. II. 5. Ritter, Gesch. d. Philos. III. S. 109; 285.

⁵⁰⁾ *לשון היעוני* kann hier demnach nicht im einfachen Sinne als „theoretischer Intellect“ (im Gegensatze zu *לשון השענה* = praktischer Intellect) aufgegefaßt werden. Aristoteles unterscheidet zwischen *νοῦς πρακτικός* und *νοῦς θεωρητικός*, der Zweck dieses ist die Auffassung der intellectuellen Erkenntnisse und der des Erstern ist die Handlung: *νοῦς δὲ ἐνεκά τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός* — — διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει De anim III. 10 *ἀλλ' ἔχει μὲν θεωρητικὸν τὸ τέλος* — — — *ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται πράξις.* De anim. mot. 7. Alexander stellt dem praktischen Intellecte den speculativen gegenüber:

Ist also diese Prämisse klar dargestellt und wird dieser das, was sich aus ihr nothwendig ergibt hinzugefügt, daß nämlich, wenn das Empfindende das Empfindbare in actu rezipiren kann, es auch angehen könne, daß der Intellect in potentia im Stande

Intellectus igitur, quem practicum et consultorem vocamus, quia res (quae agenda sunt) aliter et aliter agi posse videntur, deliberatione atque consilio indiget, ut ad id quod melius est, instituto et electione tendat. Speculativus autem intellectus, qui et aeternarum et eodem modo se semper habentium rerum cognitor est, ἐπισημονικός id est scientialis, non autem deliberativus dicitur. Intellectum ergo, quem potentiae et materialem appellamus simulatque nascimur possidemus. — — — Intellectus autem speculativus, ex speculabilibus rebus gignitur.“ De anim. pag. 244 sequ. Diesen speculativen Intellect, der nur mit der Zeit und durch Uebung zu erlangen ist, hat er mit dem intellectus in habitu = νοῦς κατ'ἔξιν identifizirt. „Adventicius vero intellectus, qui posterius innascitur, forma item et habitus atque perfectio materialis, intellectus est. Hic autem in omnibus vulgo non est, sed in iis duntaxat qui elaborata exercitatione et doctrina profecerint, velut in iis reperias, quos peritos scientesque appellamus.“ Ibid. pag. 242. „Porro intellectus ille, qui velut habitus dicitur, materialis intellectus species, virtus atque perfectio est. Ibid. pag. 252. Averr. sagt dasselbe von Alexander: Alex. autem opinatur quod intellectus, qui est in habitu, et est speculativus, est alius ab intellectu agente, et hoc oportet credere.“ De an. p. 164a, nur stimmt er in Betreff der Ewigkeit dieses intellectus in habitu nicht ganz mit Alexand. und auch nicht ganz mit Themistius überein; nach jenem ist er vergänglich, nach diesem ewig, nach Averr. aber ist er — wie wir schon (Num. 24 u. 39) gesehen haben — theils vergänglich und theils ewig. So sagt Averr. ausdrücklich: Et nos convenimus cum Alex. in modo ponendi intellectum agentem: et differimus ab eo in natura intellectus materialis, et differimus a Themistio in natura intellectus, qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agentem et nos etiam quoquo modo convenimus cum Alex. in natura intellectus qui est in habitu, et alio modo differimus.“ Ibid. pag. 165b. Averroes indentifizirt auch gewissermaßen den שכל העיוני mit dem שכל הנקנה, daher auch die Benennung dieses Intellects von Narboni (l. c.) העיוני und von Gersonid. (l. c.) mit

sei den Intellect in actu — das heißt, den separaten [Intellect], dessen Grad der des Empfindbaren ist — rezipiren zu können — denn das Verhältniß ist hierin eines — und fügt man noch außerdem dieser Prämisse das hinzu, dessen Wahrheit jeder zugesteht, daß nämlich alles das, was in potentia und zu einer Sache befähigt ist, zweifelsohne in actum übergeht⁵¹⁾ und nothwendig zu irgend einer Zeit die Sache selbst in actu wird, zu der es vermögend ist das heißt, die Sache welche in derselben Kategorie⁵²⁾ in actu ist, so ergibt sich hieraus nothwendiger Weise, daß der mate-

הנקנה, während in De anim. beat. beide zusammengenommen sind: intellectus recipiens, ut intellectus materialis: intellectus receptus, ut intelligibile, quod est speculativum acquisitum: et intellectus motor et agens, ut abstractus.“ Scheher erklärt nach der maimonid. Auffassung den שכל העיוני als denjenigen, dem die Fähigkeit zukommt, die an sich einleuchtenden Erkenntnisse (מושכלים ראשונים) zu begreifen und den שכל הנקנה als denjenigen, der aus der bloß frühern Anlage zu etwas Wirklichem und Positiven geworden ist, nachdem er gewisse Erkenntnisse erlangt hat. (Psychol. Syst. des Maimon. S. 17; 89.) Vgl. Rosenstein, Farabi p. 17, adnot. 8. Ahron ben Elia bezeichnet den שכל הנקנה folgendermaßen: והמין הרביעי הם המושכלות הראשונות שכל הנקנה — — — Und die vierte Art (siehe Anmerk. 9), sind die Urbegriffe — — — und in diesen giebt es eine zweite und eine dritte Stufe, welche „erworbener Intellect“ genannt werden (Delitzsch, Ez Chaj. S. 104).

Den Unterschied zwischen dem arist. νοῦς πρακτικός und θεωρητικός findet Averr. in der Verschiedenheit der im Letztern existirenden Anlage: Intellectus quidem operativus differt a speculativo per diversitatem praeparationis existentis in hoc intellectu pag. 165 b. Vgl. Munk, Mél. pag. 454 not. 1. Wenn wir oben (S. 3) gefunden haben, daß die zweite Art Intellect mit שכל בפועל bezeichnet wird, so ist diese Bezeichnung anstatt שכל הנקנה oder שכל העיוני nur als Gegensatz zu שכל החמרי oder שכל בכח anzuwenden. Siehe Scheher, ibid. S. 89. Munk, Guid. I. pag. 304 not. 1. Palquera l. c. p. 65. Ritter. Gesch. d. Philos. VIII. S. 148 f.

⁵¹⁾ Vgl. Anm. 26.

⁵²⁾ שכל entspricht dem Griechisch. γένος arab. = جنس = Gattung, entgegengesetzt dem מין = Art. Siehe Goldenthal s. h. v.

rielle Intellect zu irgend einer Zeit ein intellect in actu wird. Deshalb sagt Alexander in dem erwähnten Tractate, nachdem er den erwähnten Beweis⁵³⁾ gebracht hat Folgendes wörtlich: „Und wenn der Intellect in potentia vollkommen wird, nimmt er diesen wahr, denn wie das Vermögen zu gehn, welches im Menschen von der Zeit seiner Geburt an ist, mit der Dauer der Zeit und wenn die Sache vollkommen wird, durch welche dieses geschieht, in actum übergeht, so nimmt der Intellect, wenn er vollkommen wird, die Gegenstände wahr, welche von Natur Intelligibilia sind und macht die Sensibilia selbst zu Intelligibilia⁵⁴⁾, denn der Intellect wird seiner Natur nach nicht von einem anderen Gegenstände umgestaltet, er ist vielmehr darin dem Sinne entgegengesetzt; denn das Empfinden ist Bewirktwerden und Rezipiren des Gegenstandes, und sein [des Intellects] Begreifen ist bloß Rezipiren.“ Damit will er [sagen], daß die Ursache, weshalb der materielle Intellect die separaten Dinge rezipirt, die ist, daß ihm

⁵³⁾ מופת Zeichen, bibl. = Wunderzeichen: in philosophischer Bedeutung = demonstratio ἀπόδειξις. Siehe Cassel, Cusar. Seite 53, Anmerk. 1.

⁵⁴⁾ Diese Stelle aus Alex. trac. de intellectu lautet nach Averr. wörtlich: Et intellectus qui est in potentia, quum fuerit completus aut augmentatus, tunc intelligent agentem, quum quemadmodum potentia ambulandi, quam homo habet in nativitate, venit ad actum post tempus, quando perficitur illud, per quod fit ambulatio, ita intellectus, quum fuerit perfectus, intelliget ea, quae sunt per suam naturam intellecta, et faciet sensata esse intellecta, quia est agens,“ ibid. p. 176 b. Was dieses Letztere betrifft, daß nämlich der Intellect die Sensibilia zu Intelligibilia macht, so drückt sich Alex. folgendermaßen aus: At vero res omnes ab intellectu considerantur, quandoquidem rerum omnium, aliae intelligibiles, aliae sensiles sunt. Et ea quae sensilia sunt, ab intellectu intelligibilia redduntur, qui haec ipsa a materia seiungit, et quid sit in iis id, quod est esse, speculatur. De Anima pag. 250. Es findet sich hier die Variante in Handschrift B. וישים אלכסנדר הרברים המורגשים חלוקים מן הרברים המושכלים „Alexander setzte die sensibeln Dinge verschieden von den intelligibeln Dingen.“

bei seinem Rezipiren kein Bewirktwerden zukommt nach Art des Sinnes in potentia, denn nur der Intellect ist Etwas, das außer dem Rezipirten nicht existirt⁵⁵⁾, was beim Sinne nicht ist, denn der ist in potentia etwas Anderes als das Rezipirte selbst. Überhaupt wenn der materielle Intellect Etwas außer dem Rezipirten wäre, da müßte sich doch aus seiner Vorstellung des separaten Intellects ergeben, daß Entstandenes Ewiges wird und das ist eine bewiesene Sache — wie du sehen wirst. Es hat sich bereits aus diesem Verhältniß herausgestellt, daß der active Intellect nicht bloß als Agens des materiellen Intellectes Ursache ist, sondern derart, daß er auch seine letzte Vollkommenheit ist nach Art der Form und des Endzwecks (*causa finalis*)⁵⁶⁾ nach der Weise des Empfindens mit dem Empfindbaren⁵⁷⁾. Dieses ist auch eines von

⁵⁵⁾ Intellect und Intelligibles ist eins und dasselbe. Arist. *Meta-*
phys. I. 7. 14. *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ*
γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν
τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Diese aristotel. Theorie
von der Identität des *νοῦς*, *νόησις* und *νοητόν* hat allenthalben Aufnahme
gefunden. Maimonides hat diese Trilogie *המושכל, המשכיל, השכל*
= intellectus, intelligens et intelligibile ausführlich behandelt. *Mor.* I.
cap. 68. Vgl. Scheyer *Psychol. Syst.* S. 48 f.; 71. Marboni,
comment. 3. St. Renan, *Averr.* pag. 97. Palquera l. c. S. 34—35.

⁵⁶⁾ Vgl. oben Anm. 6.

⁵⁷⁾ Averroes geht in der Erklärung dieser aus Alex. angeführten
Stelle wiederum von der allgemein anerkannten Prämisse aus „Entstan-
denes kann nicht Ewiges werden“. Wenn also — wie Alex. zugestehet
— der materielle Intellect, mit der Zeit, die Vollkommenheit erlangen
kann, den separaten Intellect zu rezipiren und mit diesem Eins zu werden,
so darf er durch das Rezipiren keine Veränderung erleiden, denn darin
liegt eben der Unterschied zwischen dem sensibeln und dem intellectuellen
Vermögen. Der Intellect kann, nach der aristotel. Theorie, nichts An-
deres sein als das Intelligible selbst. Indem nun aber Alex. den ma-
teriellen Intellect für entstehend und vergänglich hält, so ist schwer zu
begreifen, wie er dennoch diese Vollkommenheit erlangen kann, den sepa-
raten Intellect wahrzunehmen und mit diesem Eins zu werden. Wir
müssen also nach Alex. den separaten Intellect nur als Agens, in ein

den Dingen worin Abu-Nazar geirrt hat, indem er geglaubt hat, daß er [der Int.] bloß Ursache des Wirkens (causa efficiens) sei, nach Art der materiellen Beweger⁵⁸⁾.

Der frühere demonstrative Beweis des Themistius ist wahr, denn wenn die Sensibilia von Seiten des separaten Intellectes Intelligibilia geworden sind, und eine Sache etwas seinem Wesen Gleiches hervorbringt⁵⁹⁾, so sollte er doch mehr wahr-

Verhältniß zum materiellen Intellect stellen und dieses, sagt Averr. ist nicht richtig, denn der separate Intellect ist auch seine Ursache nach Art der Form und des Endzwecks. Außerdem hebt noch Averr. aus dieser Stelle einen Widerspruch mit seiner Annahme in de Anima hervor, denn an letzter Stelle sagt er, daß der Intellect in potentia nicht den separaten sondern den Intellect in actu wahrnimmt: „Et manifestum istius sermonis contradicit sermoni eius in libro de Anima et est quod intellectus, qui est in potentia, intelligit illum qui est in actu.“ Vgl. die Stelle aus Alex. in Ann. 35.

⁵⁸⁾ Et secundum hunc modum respectus eius ad hominem non erit nisi respectus agentis ad hominem non respectu formae, et contingit quaestio Alfarabii, quam dicit in Nicomachia. Fiducia enim in possibilitate continuationis intellectus nobiscum est in declarando, quod respectus eius ad hominem est respectus formae et agentis, non respectus agentis tantum.“ Averr. de anim. pag. 187a. vgl. Ann. 41. Ahron b. Elia findet direct hierin den Unterschied zwischen der Ansicht des Farabi und der der andern Aristoteliker: ובוה יש מקום החלוקה בין אבונצר ובין הנמשכים אחרי דברי ארסטו, שאבונצר אומר כי יחס השכל הנפרד אל השכל החמרי יחסו על צד הפועל והמניע והם אומרים שיחסו אליו על צד הפועל והצורה והתכלית. „Hierin ist der Unterscheidungspunkt zwischen Abu-Nazar und denen, die sich an die Worte des Arist. halten. Abu-Nazar sagt, daß das Verhältniß des separaten Intellects zum materiellen Intellecte von Seite der Wirkung und Bewegung (agens und motor) sei, und sie sagen, das Verhältniß zu ihm ist von Seite der Wirkung, der Form und des Endzwecks.“ Ez Chaj. ibid.

⁵⁹⁾ Nach der bekannten aristotel. Theorie: Wie bei natürlichen Dingen durch die Wirklichkeit des Gleichen nur Gleiches hervorgebracht wird, der Mensch z. B. erzeugt den Menschen, das Warme Warmes u. s. w. ebenso ist es bei den intellectuellen Dingen im Menschen, durch die bewegende Ursache kann die wirkliche Form nur eine in der Materie in

nehmbar sein als das, was durch ihn wahrnehmbar wird⁶⁰); ebenso wie, wenn die Farben vermittels des Sonnenlichts sichtbar sind, dieses Licht gebührender Weise sichtbarer sein sollte als das, was durch es sichtbar wird⁶¹), und so wie alles Sichtbare und natürlich sinnlich Wahrnehmbare im Allgemeinen, wenn es den Augen einer Art der lebenden Wesen wegen ihrer Schwäche entzogen wird, es nicht [auch] der anderen Art entzogen wird, denn wäre es allen Arten entzogen, dann würde die göttliche Vorsehung, welche sie Natur nennen, etwas vergeblich schaffen, indem sie eine Sache zu einer andern vermögend macht, ohne daß diese Sache in actum übergeht; — denn wenn die Fledermaus das Sonnenlicht

potentia vorhandene, ihr gleiche Form hervorbringen. Vgl. Arist. Metaphys. IX. 8; XII. 4. Phys. II. 7. u. a. St. Ritter Gesch. d. Philos. III. S. 165. f. In derselben Weise sagt. Gabirol (Avicebron) — — — וכל דבר יהיה מדבר מהחיוב שיהיה בין שני הדברים דמות מה ואם היה זה העצם מעצם הטבע מהחיוב שיהי' בין העצם ובין הטבע דמות מה. „So irgend eine Sache aus einer anderen Sache entstehet, ist es nothwendig, daß zwischen den beiden Sachen eine Aehnlichkeit sei; wird diese Substanz aus einer Substanz der Natur, so ist es nothwendig, daß zwischen dieser Substanz und der Natur eine Aehnlichkeit sei.“ Mekor Chaj. II. 16.

⁶⁰) De anim. beat. hat hier noch den erklärenden Zusatz: „Et quia res efficit semper sibi simile, conveniens est igitur et magis dignum ut intellectus materialis cum eo jungatur, et fiat unum in aliquo individuo.“

⁶¹) Wenn wir oben Anm. 42. nachgewiesen haben, daß Averr. diese Folgerung nicht für ganz richtig hält, so ist das nur in so lange als das Wahrnehmende mit der Materie vermischt ist, anders ist es aber wenn der wahrnehmende Gegenstand frei von Materie ist, dann kann das Vollkommnere von ihm eher wahrgenommen werden als dasjenige, welches durch dieses wahrnehmbar gemacht wurde (nach der mantinischen Übers.): „Sed si concedamus intellectum materialem non esse mixtum cum materia, tunc illa sententia esset omnino vera: mempe quae dicit, quod quicquid (sic) est magis intelligibile, magis cognoscetur quem inter omnia cognoscentia, quod non sunt admixta materiae, illud quidem quod cognoscit aliquid minus perfectum, oportet ut cognoscat quod est magis perfectum: sed non convertitur res.“ De an. l. c.

nicht betrachten⁶²⁾ kann, so ist dieses [noch] nicht die Art aller lebenden Wesen — ebenso ist es, wenn eine Menschenklasse⁶³⁾ diesen Intellect nicht genau betrachten kann, [noch] nicht nothwendig, daß dies die gesammte Menschheit treffe, [indem sie es erreichen] von Natur oder durch den allgemeinen Willen⁶⁴⁾, denn wäre diese Anlage im separaten Intellect so, daß er wahrnehmbar wäre ohne in actum überzugehen, dann würde er vergeblich und nichtig sein. Es scheint, daß diese Anlage, durch die der Mensch die separaten Intellecte rezipirt, dasjenige ist, welches in dem speculativen Intellect nach der Vervollkommnung rezipirt und erneuert wird, so daß das Verhältniß dieser Anlage zum vervollkommeneten Intellect in

⁶²⁾ עין *Piel*, Denominat. von עין = Auge, daher, Etwas mit geistigem Auge betrachten, eine besondere Aufmerksamkeit a. E. richten (nach Sam. I. 18, 9.).

⁶³⁾ כח von כתח = zertheilen, zerbrechen, daher כת, Abtheilung, Partei, Klasse. vgl. Cassel, Rufar. S. 7. Anm. 1.

⁶⁴⁾ So sagt Gabirol im Anschluß an die oben (Anm. 59.) von ihm angeführte Stelle: וכשירד האדם מהות זה העצם ידע עם זה למותו כי הלמות נמצא אצל המהות והמאמר בלמות הנמצאים הוא מידיעת הרצון והלמות יחייב העלה אשר בעבורה יצא כל אחד מהסוגים והמינים והאישים „Und erkennt der Mensch das Was (die Quidität, entspr. dem *ti est*) dieser Substanz, so erkennt er auch das Warum (entspr. dem *ob evert* = causa finalis), denn das Warum ist vorhanden bei dem Was. Das Abhandeln über das Warum der Existirenden bedingt die Erkenntniß des Willens. Das Warum bedingt die Ursache, durch welche jedes von den Gattungen, den Arten und den Individuen aus dem potentiellen in den actuellen Zustand übergeht und den Endzweck, bei dem jedes von ihnen stehen bleibt“. *ibid.* 17. Den Willen „רצון“ erkärt er dann: ואי אפשר שתעמוד על סוד הרצון אלא אחר שתדע כללות היסוד והצורה כי הרצון הוא הפועל ליסוד והצורה והמניע, „Es ist unmöglich das Mysterium des Willens zu verstehen, wenn man nicht vorher die allgemeinen [Begriffe] der Materie und Form kennt, denn der Wille ist es, der die Materie und die Form bewirkt und der sie bewegt.“ *ibid.* 20. vgl. Anm. 6. Ez Chaj. S. 26. Palquera Mor. Hammor. S. 50, 93, der hat den Ausdruck חפץ gewählt. Sellinet Philos. und Kabbal. Heft I. S. 29.

habitu (intellectus adeptus = νοῦς καθ' ἑξῆς)⁶⁵⁾, gleich ist dem Verhältnisse der Anlage — materieller Intellect genannt — zur Seele. Der Beweis dafür ist, daß jede erneute Form die Möglichkeit erlangt eine andere Form zu rezipiren, und geht das entweder bis ins Unendliche oder sie nimmt als letzte Anlage eine Form an, die nicht materiell ist⁶⁶⁾, zum Beweis, die Intelligibilia des Intellects in habitu sind Wissenschaften in potentia, weil sie Wissenschaften sind der Dinge in potentia, als solche würden sie unendlich sein und was unendlich [ohne Endzweck] ist, das ist falsch!⁶⁷⁾

⁶⁵⁾ Munk (Guid. I. pag. 304. suiv. not. 1) sagt: Die arab. Philosophen haben noch zwischen den intell. in actu und den intell. acquisit. den Intellect in habitu (oder wie er ihn nennt „l'intellect en capacité“) gesetzt und bemerkt hierzu: C'est là une distinction subtile dont on ne comprend pas bien la portée, et qui, à ce qu'il paraît, n'a pas été généralement admise“. In seinen Mélanges (pag. 450. not. 1) zitiert er eine Erklärung dieses Intellects von Averr. selbst: והשכל אשר בקנין הוא המושכלות המגיעות בפעל בו כאשר שבו בדרך יצויר בהם האדם כאשר ירצה כענין המלמד כאשר לא ילמד והוא „Der Intellect in habitu ist die Intelligibilia, welche er in actu besitzt, wenn sie dahin gelangt sind, daß sie der Mensch sich vorstellen kann, wann er will, so wie es der Lehrer ist, wenn er nicht lehrt; er [der Intellect] ist es, der actuell zu seiner letzten Vollkommenheit gelangt ist.“ Siehe Einleitung. vgl. Sellinek, Philos. und Kabbal. I. c. Scheyer ibid. S. 91. ff.

⁶⁶⁾ Vgl. Arist. Metaphys. XI. 2. Ritter Gesch. d. Philos. VIII. S. 145. Munk Mélang. pag. 451.

⁶⁷⁾ Diese Stelle ist in beiden Handschriften corrupt. In De anim. beat. wird sie ganz übergangen: Quia vero est hoc, iam habes quod intelligibilia intellectus speculativi (für השכל אשר בקנין) scientiae in potentia, quum sint scientiae rerum, quae sunt in potentia. Et ex hoc removetur dubium etc. Nach Epistola, wo die Stelle schon annäherender lautet: — — — quoniam intellecta rerum, quae sunt in habitu sunt scientiae in potentia, ex eo quae sunt scientiae rerum in potentia, et ideo universale includit id, quod est infinitum“, sollte es heißen ומפני זה כולל הכלל מה שאין לו תכלית.

Der Sinn dieser Stelle ist folgender. Averr. geht hier von der aristotel. Theorie aus, nach welcher es eine erste Materie und einen ersten

Dieses hat Aristoteles bereits in seiner Metaphysik⁶⁸⁾ erklärt.

Beweger geben müsse, denn jedes Folgende hängt von dem Ersten ab, wenn es daher kein Erstes gäbe, so könnten auch die Folgenden nicht sein. Metaphys. II. 2; Phys. V. 1; VIII. 5. Ebenso muß es aber auch einen letzten Zweck geben, denn alles geschieht eines Zweckes und Zieles wegen, würde man aber zu einem solchen nicht gelangen, dann wäre auch alles Unternehmen vergeblich: *ἐν δὲ τὸ οὐ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἔνεκα, ἀλλὰ τὰλλα ἐκείνου ὡς εἰ μὲν ἔσαι τοιοῦτον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσαι ἀπειρον· εἰ δὲ μηδὲν τοιοῦτον οὐκ ἔσαι τὸ οὐ ἔνεκα.* — — — *οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὐσίαις ἔνεκα γὰρ τινος ἀεὶ πράττει ὅγε νοῦν ἔχων τοῦτο γὰρ ἐστὶ πέρας τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν.*“ Metaphys. II. 2.. Durch die bewegende Ursache bringt eine Form die andere hervor, welche in der Materie in potentia ist, in welcher allein der Grund der Verschiedenheit liegt, das heißt, alles Potentielle muß in's Actuelle derselben Art übergehen, Wissenschaften aber, die nur in potentia sind, gelangen nie zu ihrem Zwecke und das ist unmöglich. Die bewegende Ursache läßt endlich zu einer unveränderlichen Form, das heißt zu einer Form ohne alle Materie gelangen. Dieser letzte Grund aller sinnlichen Erscheinungen ist frei und getrennt von jeder Materie und allem Sinnlichen. *οὐσία χωρισὴ παρὰ τὰς εἰσθητὰς οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο.* — — — *χωρισὸν καθ' αὐτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον. κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.*“ Metaphys. XI. 2; 7; XII. 7. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. III. S. 175. ff. Zeller Philos. der Griechen II. S. 410 ff. In Handschr. B. ist zu diesem letzten Satze eine Randbemerkung wahrscheinlich vom Abschreiber). *ר"ל אחר שיראה מענין המושכלות היציאה וההליכה מהכח אל הפעל אלו היה זאת ההתנועעות מלא (אל לא א.) תכלית הנה שמה אותה הטבעי' (הטבע א.) לענין בטול אחר (sic) שלא יגיע לפעל לעולם או יקבל בסוף הנפש* „das heißt, nachdem bei den Intelligibeln das Hinaustreten aus dem potentiellen und das Übergehen in den actualen Zustand ersichtlich ist; wäre also diese Bewegung ein Unendliches, dann würde sie die Natur vergeblich geschaffen haben, indem sie nie zum actualen Zustand gelangen könnte“. Der Nachsatz sollte den Schluß dieser Folgerung andeuten „oder sie [die Form] rezipiert eine immaterielle Form.“ Inwiefern dieses richtig ist, ergibt sich aus dem Obigen.

⁶⁸⁾ *מה שאחר הטבע* ist die wörtliche Benennung für *μετὰ τὰ φυσικά*. Die Lehren, welche von den Spätern zur Metaphysik gerechnet wurden, hat Aristoteles eigentlich unter dem Namen der ersten Philosophie

Und somit ist der Zweifel gelöst, nämlich: wie können die allgemeinen [Begriffe] wahr sein, wenn sie außerhalb der Seele nicht vorhanden sind? — Dieses hat den Plato zur Annahme von Formen [Ideen] genöthigt⁶⁹⁾ — Die Antwort ist: daß die Allge-

(*πρώτη φιλοσοφία*) zusammengefaßt, während er die Physik die zweite Philosophie (*δευτέρα φιλοσοφία*) nannte. *Metaphys.* VII. 2.

Bonitz (*Commentar zur Metaphys.* pag. 3) sagt: *Titulum vulgatum, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, non ab ipso esse Aristotele his libris inscriptum, adeo est veri simile, ut pro certo haberi possit. Arist. enim quum in libris physicis saepius respiciat disputationis illas et quaestiones de summis rerum principiis instituendas, quae libris metaphysicis continentur, numquam hos libros τῶν μετὰ τὰ φυσικά, sed ubique τῆς πρώτης φιλοσοφίας nomine significat. cf. Phys. I, 9; II. 2. De coelo I. 8.—* Außerdem wurde sie auch *ἡ θεολογική* und im hebr. philos. Sprachgebrauche *חכמה אלהית* arab. *علم الله* genannt. Vgl. *Rufari* (*Cassel* S. 375 Anm. 1; 401 Anm. 4.).

⁶⁹⁾ In *De anim. beat.* ist dieses deutlicher ausgedrückt: „et hoc est quod induxit Platonem dicere quod sint formae singulares abstractae, dant esse singularium speciei humanae, et animalis.“ Bekanntlich nimmt Plato an, daß die allgemeinen Erkenntnisse schon vom Anfang in unserer Seele vorhanden seien, von deren Existenz wir beim Beginn unseres Lebens nicht wissen, wir gelangen aber zu diesem Bewußtsein, indem wir, durch unser Lernen und unsere Forschung angeregt, an dieselben wie an etwas schon früher Gewußtes erinnern werden, denn wie könnten wir etwas suchen, wenn wir nicht wüßten was wir suchen? Oder wenn wir es zuletzt gefunden haben, wie könnten wir wissen, daß es das sei was wir gesucht haben, wenn wir es früher nicht wissen? *Phaed.* pag. 73 a. *Meno* pag. 80 c; 86 b.

Die allgemeinen Erkenntnisse sind Begriffe, deren Träger außerhalb der Seele vorhanden sind; insofern sie aber allgemein sind, können sie nur in potentia und deshalb unendlich existiren, denn sobald sie in actu sind, hören sie auf allgemein zu sein. Wenn also Plato die allgemeinen Erkenntnisse, als schon vom Anfang in der Seele und durch die Erinnerung in actu vorhanden annimmt, so können sie außerhalb als allgemein nicht existiren, und es fragt sich daher, wie können überhaupt die allgemeinen Erkenntnisse wahr sein, wenn sie außerhalb der Seele nicht existiren sollten. Dadurch soll nun Plato zur Annahme einer nothwen-

meinen Wissenschaften in potentia sind der außerhalb der Seele in potentia Existirenden, und an sich bekannt ist es⁷⁰⁾, daß jede Gattung, in welcher etwas in potentia derselben Gattung ist, in ein Actuelles derselben Gattung übergeht, wenn [daher] die Intelligibilia Wissenschaften in potentia sind und so vorhanden sind, daß sie sich vom potentiellen in den actualen Zustand bewegen,

digen Existenz von Ideen gekommen sein. Die Platonische Idee (*idéa* oder *éidos*) ist [nach Ueberwegs treffender Definition] das Object des Begriffes. — — — Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Klasse angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so zu einer Einheit miteinander zusammengeschlossen, die der Grund ihres Daseins sei, so ist diese Einheit die Platonische Idee. (Grundr. 3. Gesch. d. Philos. I. S. 102). An die Stelle der Platonischen Idee hat Aristoteles das Princip der Form gesetzt, nur die Form oder der Begriff, und nicht die Materie, machen das wahre Wesen der Dinge aus. Arist. hat im Gegensatz zu Plato die Wirklichkeit im vollen Sinne nur den Einzelnen zugesprochen. Die allgemeinen Begriffe hingegen besitzt der materielle Intellect Anfangs nur in potentia, welche dann in actum übergehen, und zu dieser Erkenntniß gelangen wir nicht durch die Erinnerung, sondern durch Erfahrung auf dem Wege der Induction. In ähnlicher Weise sagt Averr.: *Ulterius sermo philosophorum quod universalia reperiuntur in intellectu, non autem demonstrata, intentio eorum in eo est, quod reperiuntur in actu in intellectu, non autem demonstrata, sed volunt quod sunt in potentia et non in actu, nam si non essent omnino essent falsa. Et cum fuerint extra intellectum, sunt in potentia.*“ *Destruct. destruct. disp. III. pag. 36.* Vgl. Lewi ben Gerš. *ibid.* S. 53 ff. Ritter, *Gesch. der Philos.* II. S. 261 ff.; III. 97, 118; VIII. 142 f. Vgl. Karboni, *ibid.* S. 9a (wo außerdem das Wort צודק nach Ibn Roschd erklärt wird: פ'י אב"ר שבלשון הערבי יאמר על הדבר הנמצא צודק „Es erklärt Ibn Roschd, daß in der arabischen Sprache von einer vorhandenen Sache צודק (صدق = wahr) gesagt wird.“ Vgl. *Moreh* I. c. 73, Prämissen 11; III. edit. Scheyer, cap. 18, Num. 1.

⁷⁰⁾ Ueber das an sich Bekannte und für uns Bekannte, od. Induction und Schluß vgl. Ritter, *ibid.* III. S. 99 f.

müssen sie sich nothwendiger Weise zu den Wissenschaften in actu bewegen.

Dieses alles liegt jedoch demjenigen fern, der zu dieser Stufe noch nicht gelangt ist, so daß es genügt, daran zu glauben, wie es einem, der noch im Alter an Jahren zurücksteht, fern liegt, zu glauben, daß er dasjenige erreichen werde in den Jahren, zu denen er noch nicht gelangt ist⁷¹⁾.

Und was du über die Meinung des Weisen gefragt hast, ob [nämlich] die Seele, während sie noch der Einwirkung ausgesetzt ist möglicher Weise separirt werden könne, so ist dieses aus der Erklärung des materiellen Intellects bewiesen, daß er in seiner Wirkung nicht eines der materiellen Existirenden zu sein braucht; wenn er also dergestalt ist, so ist bei ihm das Separirtwerden möglich und ist es nicht nothwendig, daß die Bervollkommnung eine Möglichkeit und keine Nothwendigkeit sei, und dieses ergibt sich aus seiner Ansicht⁷²⁾.

Wie es scheint, wird diese Vollkommenheit auf natürlichem Wege erlangt, meistentheils aber durch Genossenschaften [von Menschen⁷³⁾], die einander helfen zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, denn würde diese Vollkommenheit nicht in diese Genossenschaften

⁷¹⁾ So entsteht auch nach Arist. der Verstand erst dann im Menschen durch Erfahrung, nachdem die der Kindheit eigenen, unruhigen Empfindungen aufgehört haben. *Metaphys.* 1; *Phys.* VII. 3. *De an.* I. 13.

⁷²⁾ Diese Stelle lautet in *Epist.*: „In eo vero quod interrogasti me de dicto sapientis, si quidem animae fuerit actio, tunc erit possibile ut abstrahatur ipse profecto innuit id, quod declaratum de intellectu materiali“ (vgl. *Steinschn. Farabi*, S. 100). In *De anim. beat.* wird sie nicht angeführt.

⁷³⁾ In *De an. beat.* ist dieses בקבוצים auf Dinge [Ereignisse] bezogen und natürlich der Nachsatz von dem „Einfiedler“ weggelassen: *Et nobis quidem in hoc videtur quod eventus ad hanc perfectionem naturaliter accidit ut plurimum ex aggregatione rerum coadiuvantium sese.*“ In *Epistola* ist dieses deutlicher, doch immer noch nicht unserem Texte ganz entsprechend wiedergegeben: — — — et ut plurimum erit ex aggregatione hominum, qui congregentur ad hoc, ut proveniat haec perfectio et cum haec perfectio proveniat ex hic congregationibus, illa quidem perfectio huic uni“ etc.

gelangen wenn man in diese Genossenschaften, die dazu verhelfen, kommt, dann wären diese Genossenschaften vergeblich⁷⁴⁾. Es ist daher für den Einsiedler schwer diese Vollkommenheit zu erreichen, außer im Alter und durch anhaltenden Fleiß in diesem Gegenstande und durch Entfernung vieler Gegenstände, die sonst für nothwendig gehalten werden⁷⁵⁾. Und es scheint vermöge ihrer Ansicht, daß viele von ihnen zu dieser Vollkommenheit gelangen, wenn sie sich von dem [hienieden] Befindlichen⁷⁶⁾ losjagen, weil diese Vollkommenheit der körperlichen Vollkommenheit entgegengesetzt ist.

Abu-Nazar — wie du gesehen hast — hat seine Worte in

⁷⁴⁾ Siehe die in der Einleitung aus Handschr. B. citirte Vorrede.

⁷⁵⁾ Wir dürften dieses mit großer Wahrscheinlichkeit als eine Anspielung halten auf die von Ibn Badſche (Avempace, auch Abu-Bekr Ibn-al-Zajeg genannt) verfaßte Schrift: „Ueber die Lebensweise des Einsiedlers“ hebr. „הנהגת המתבודד“, wozu uns noch die gleiche Ansicht in der Theorie dieser Beiden, und die Achtung, mit der Averr. von ihm spricht, berechtigt. In dieser Abhandlung versuchte er zu beweisen, daß der Mensch durch Wissenschaft und durch allmälige Entwicklung seines geistigen Vermögens endlich dahin gelangen kann, sich mit dem activen Intellect zu vereinen. Vgl. Renan, Averr. pag. 11; 75; 113. Munk citirt eine Stelle von Averr., an der er ausdrücklich auf diese Abhandlung Bezug nimmt. Zu Ende seiner [Ibn Roschd's] Abhandlung „von dem hylischen Intellect“ oder „von der Möglichkeit der Vereinigung“ spricht er von diesem Werke [Régime du solitaire] folgendermaßen: Abu-Bekr ibn-al-Çâyeg a cherché à établir une methode pour le régime du solitaire dans ces pays; mais ce livre est incomplet, et, en outre, il est difficile d'en comprendre toujours la pensée etc. Diese Abhandlung besitzen wir nicht, ein jüdischer Philosoph des 14. Jahrh. Moses Narboni hat uns jedoch in seinem Commentar über den 'Hayy Ibn-Jokdhan [הי בן יקטן, auch handschr. im Besitz des Herrn Dr. Steinschneider] des Ibn Tofail, Einiges aus dem Werke des Ibn Badſche mitgetheilt.“ Mélang. pag. 388 suiv. Vergl. noch ibid. pag. 454.

⁷⁶⁾ Die Lateiner haben deutlicher: De anim. beat. „Et videtur quod plures debeant pervenire ad hanc perfectionem, quando vicinantur segregationi huius aevi etc.“ und „Epistola“: Et videtur secundum eos quod adveniat haec perfectio multis hominibus prope separationem eorum ab hoc seculo etc.“

dieser Frage verwirrt⁷⁷⁾, und als er diese Vollkommenheit in seinen letzten Tagen erwartete, ihm aber Nichts dergleichen zukam, setzte er ihre Nichtigkeit und Unwahrheit unter die selbstverständlichen Dinge und sagt deshalb, es sei ein eitles Geschwätz der alten Weiber⁷⁸⁾. Die Vollkommenheit, durch welche dieses erlangt wird, ist wie wir gesagt haben [nämlich sehr schwer], um so mehr als es zu ihren Bedingnissen gehört, daß in unserm Glauben kein Irrthum obwalte⁷⁹⁾, und deshalb glaubte er, er sei der Ausgezeich-

⁷⁷⁾ Vgl. Anm. 41. Außerdem finden wir von Averr. noch an einer andern Stelle diesen Widerspruch hervorgehoben, wo er unmittelbar darauf die berichtigende Erklärung des Ibn Badische folgen läßt: — — — licet Alfarabius, cum hoc quod maximus erat in istis, sequitur Alex. in hac intentione: et addidit huic opinioni quoddam inopinabile. In libro enim de Nichomachia (sic) videtur negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis: et dicit hanc esse opinionem Alex. et quod non est opinandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa. Avempace autem exposuit sermonem eius, et dixit quod opinio eius est opinio omnium Peripateticorum, quod continuatio est possibilis et quod est finis.“ De anim. pag. 159b. Vergl. Steinschneider, *ibid.* S. 99 f., Palquera, *ibid.* S. 142. An dieser letzteren Stelle spricht sich Averr. ebenfalls über Abu-Bekr lobend aus.

⁷⁸⁾ Eine ähnliche Stelle von Ibn Roschd citirt Munk aus der oben (Anm. 76) erw. Abhndl. sie lautet hebr.: „זוה הוא אשר הניע אבונצר, בפרושו לספר ניקמאכיא אל שיניח כשהוא אין לאדם שלמות אלא השלמות אשר יהיה בחכמות העיוניות ואמר שהמאמר כשהאדם ישוב עצם נבדל הם הבלי הטפלות כי ההווה הנפסד לא ישוב נצחי. Dieses ist's, daß den Abu-Nazar in seinem Commentar über die [Ethik] Nicomachia anzunehmen bewogen hat, daß der Mensch keine andere Vollkommenheit erreiche als die, welche er durch die speculativen Wissenschaften erlangt er meint daher: Was man sagt, daß der Mensch eine separate Substanz werden kann, ist ein Geschwätz von alten Weibern (Munk: des contes de vieilles femmes), denn das Entstehende [und] Vergängliche kann nicht Ewiges werden.“ *Ibid.* pag. 348, note 3. Ueber den Ausdruck הולקנות הבלי spricht ausführlicher Steinschn. *ibid.* S. 94. Anm. 19 u. 20. Vgl. Renan, *ibid.* pag. 113.

⁷⁹⁾ Diese Stelle von „Wie es scheint wird diese Vollkommenheit u. s. w.“ bis hierher, ist von Palquera (*ibid.* pag. 143) mit einigen

nete unter den Menschen, — welche Gott vor Sünde und Vergehen bewahrt! — Dieses alles ist Erzählung von der Ansicht der Menschen, und wer darüber nachdenkt, und es von sich weist, möge nicht urtheilen, daß es etwa die Ansicht des Erzählers sei, er könnte sonst in große Sünde und mächtige Schuld verfallen.

Möge Gott uns und euch vor Irrthum bewahren, uns alle geraden Weges zum Guten der Wissenschaften und Thaten geleiten und Friede mit euch!⁸⁰⁾ —

unwesentlichen Varianten angeführt, und wird er wohl mit dem **מאן** **החכם הנזכר במקום אחר** unsere Stelle hier gemeint haben, so wie das Darauffolgende dem Schlusse des dritten Abschnittes unserer Abhandlung entnommen ist. Vgl. daselbst.

⁸⁰⁾ Hier schließt die „Epistola“ indem noch Folgendes hinzugefügt wird, welches (wie Steinschneider *ibid.* S. 100 bemerkt) ein willkürlicher Zusatz eines Abschreibers, oder eine Variante, oder Paraphrase des Schlusssatzes sein wird. Es heißt daselbst: *Et pax vobis, ac pietas Dei et benedictiones (l. benedictiones) eius. Demum perfectio, quam inuimus, erit per scientias iuvasivas et opiniones veras et mores bonos ac operationes bonas. Vale.*

Zweiter Abschnitt

von ihm [Ibn Roschd] über diesen Gegenstand.

Ich sagte, der Weg, welchen Aristoteles ging in Be-
 treff des materiellen Intellects, ob es nämlich möglich sei, daß
 er die Separaten [abstracta] wahrnehme, bestehe nach Alexander
 darin, daß er dafür Prämissen aufstellt. Eine von diesen [ist],
 daß ein Intellect da sein müsse, dessen Verhältniß zum materiellen
 Intellect gleich ist dem Verhältniß des Sensibeln zum materiellen
 Sinne. Die Zweite: wenn es einen Intellect giebt, dessen Ver-
 hältniß zum materiellen Intellect gleich ist dem Verhältniß des
 Sensibeln zum materiellen Sinne, und der materielle Sinn das
 Sensible in actu erfassen kann, so sollte auch der materielle
 Intellect den Intellect recipiren können, der zu ihm in dem Ver-
 hältnisse steht, wie das Sensible zum Sinne. Die dritte Prämisse
 ist: daß jedes Ding, welches zu einer Sache mit der Länge der
 Zeit vermögend ist, dieselbe Sache in Wirklichkeit wird zu der es
 vermögend ist. Wird nun angenommen, daß der materielle In-
 tellect zu dem außerhalb der Seele in actu vorhandenen Intellect
 vermögend ist, so muß der materielle Intellect mit der Länge der
 Zeit durch den separaten Intellect vervollkommnet werden.

Wenn man über diese drei Prämissen nachforscht so ersieht
 man aus ihnen, daß die zweite und dritte von ihnen zu den
 an sich bekannten Prämissen gehören, die erste aber, nach welcher
 angenommen wird, daß es einen Intellect außerhalb gebe, dessen
 Verhältniß zum materiellen Intellect gleich ist dem Verhältnisse
 des Sensibeln in actu zum Sinne in potentia, ist an sich nicht er-
 wiesen, denn es kann gesagt werden, es sei noch nicht erklärt worden,
 daß es einen Intellect in actu giebt, welcher den materiellen In-

tellekt auf eine solche Weise bewegt, durch ihn seine Vollkommenheit zu erlangen, wie das Sensible den Sinn bewegt¹⁾).

Es ist jedoch erklärt, daß es einen Intellect in actu giebt, welcher den materiellen Intellect von dem potentiellen in den actualen Zustand überführt, ebenso wie diese zwei Dinge bei allen entstehenden und vergänglichen Dingen gefunden werden, das heißt, Etwas, welches in derselben Art in potentia, und Etwas, welches in actu ist.

Und dieses ist der bekannte Weg des Aristoteles in seinem Buche „über die Seele“, indem er annimmt, daß der separate Intellect den materiellen Intellect bewegt und ihn aus dem potentiellen in den actualen Zustand herausführt²⁾.

1) Es ist dieses dieselbe Stelle, die schon Abschnitt I. Seite 30 aus dem Tractate Alexander's De intellectu angeführt ist, und finden wir daselbst in der That nur die zwei letzten Prämissen von Averroes besprochen: Wenn nämlich angenommen wird, daß es einen Intellect giebt, dessen Verhältniß zum materiellen Intellect gleich sein soll dem des Sensibeln zum Sinne: dann ist es auch wahr, daß der materielle Intellect den Intellect in actu recipiren kann, wie der Sinn das Sensible in actu, und zweitens, daß dasjenige, welches die Fähigkeit besitzt, Etwas mit der Zeit zu werden, es auch mit der Zeit in Wirklichkeit wird u. s. w. So werden wir überhaupt im Folgenden auch nichts Anderes, als eine weitläufiger erklärende Wiederholung der, schon im ersten Abschnitte aufgestellten und besprochenen Theorien finden.

2) Arist. De anim. III., 5. *Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ ἐστὶν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς, τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα κ. τ. λ.* Auch das hier von Aristoteles gebrauchte Beispiel von dem Lichte und den Farben wird von Averroes, so wie von den andern arabischen Aristotelikern, jedoch — wie Scheyer mit Recht bemerkt — auf eine andere Weise, in Anwendung gebracht; denn wie wir gesehen haben, identificirt er den νοῦς ποιητικός des Aristoteles mit dem von außerhalb auf den menschlichen Intellect einwirkenden כלל הפועל. Vergl. Scheyer, Psych. Syst. S. 77.

Wenn wir sagen, unser [durch den Verstand] Wahrnehmen ist gleich dem durch die Sinne Wahrnehmen, so ergibt sich daraus [noch] nicht, daß es einen Intellect außerhalb der Seele giebt, so wie es Sensibles außerhalb der Seele giebt, denn das Intelligible, welches zum materiellen Intellect in dem Verhältnisse steht, wie das Sensible zum Sinne, ist in der Seele, während das Sensible außerhalb der Seele ist³⁾ — und deshalb ergibt sich daraus nicht, daß jene Intelligibilia Abstracta sein müssen, wie es Plato gedacht hat — denn die intellectuelle Seele wird durch die Definition⁴⁾ der speculativen Begriffe bestimmt, der Sinn hingegen nicht durch die Definition der Sensibilia, sondern umgekehrt⁵⁾.

Es bleibt uns deshalb in dieser Frage genau nachzudenken übrig, um das Verhältniß zwischen dem separaten und dem materiellen Intellect zu bewähren, das heißt, daß das Verhältniß jenes

³⁾ Vgl. Abschn. I., Anm. 49.

⁴⁾ גדר eigentl. Zaun, daher Begrenzung und in der Logik: Definition. So erklärt dies Maimonides [Mill. Higg. c. 10]: וכאשר נבאר כונת מין מאלו המינים הנה כשנוכירהו בסוג והבדלו נקראהו גדר. „Wenn wir den Begriff einer dieser Arten erklären, indem wir nämlich ihre Gattung und ihre Unterschiede angeben, so nennen wir dieses Geder.“ Dieses entspricht dem griech. ὄρος eigentlich Grenze, Grenzstein und bei Arist. = Abgrenzung eines Begriffes, Definition (τὸν βελτιονος καὶ τὸν χρεϊττονος) arab. حُدُود

⁵⁾ Wir haben bereits oben (Abschn. I. Anm. 69.) von Plato erwähnt, daß er die Ideen, oder das Wesen unserer allgemeinen Begriffe nicht für Etwas, das erst durch Abstraction von den individuellen Dingen erworben wird, sondern für ursprüngliche, angeborne Vorstellungen in der menschlichen Seele hält. Diese Ideen sind Dinge an sich (αὐτὸ κατ' αὐτό) und enthalten das Reale der Dinge. Diesem tritt Arist. entgegen. Nach ihm ist das Ding an sich nicht außerhalb des Gegenstandes der Erfahrung, sondern die Substanz, das Reale, das ὄν, dasjenige, was nach Weglassung aller veränderlichen und vergänglichen Accidenzen einem Erfahrungsgegenstande noch übrig bleibt, das aus der Materie an sich und der Form an sich Zusammengesetzte. Vgl. Arist. Metaphys. II. cap. 9. Wir gelangen also zur intellectuellen Seele vermittelt der Definition der speculativen Begriffe, was beim Sinne nicht der Fall ist. Dieser aristotel. Annahme gegen Plato ist auch Maimon. gefolgt. Vgl. Scheher, Moreh III. cap. 18. Anm. 1.

zu diesem das des Sensibeln zum Sinne sei. Es ist bereits erklärt worden, daß es einen separaten Intellect giebt, und daß er den materiellen bewegt, nicht erklärt ist es aber, ob er ihn bloß als Agens bewegt, wie es Abu-Nazar annimmt im Buche Nicomachia [das heißt, Buch der Ethik], oder als Agens, Form und Endzweck, wie es aus dem einfachen Wortsinn des Aristot. ersichtlich ist und aus den Worten aller peripatetischen Ausleger und der Andern; denn Abu-Nazar allein hat diese Uebereinstimmung zerrissen und getheilt⁶⁾.

Wir sagen aber, das was von jenem Vermögen, nämlich dem materiellen Intellect klar ist, ist dies, daß das Verhältniß der materiellen Formen zu ihm — weil sie in der [imaginär] vorstellenden Seele vorhanden sind — gleich ist dem Verhältnisse der Sensibilia zum Sinne. Da dem so ist, so sind es die materiellen Formen, die den materiellen Intellect bewegen und ihn von der Möglichkeit in die Wirklichkeit herausführen, so wie das sinnlich Wahrnehmbare den Sinn bewegt und umgestaltet. Diese Anlage in den Formen jedoch kann unmöglich in ihnen sein, insofern sie der Materie anhaften, sondern weil sie Formen sind; denn dasjenige, welches der Materie anhaftet, kann unmöglich eine Wirkung haben an dem, welches nicht Materie ist, sondern insofern es Form ohne Materie ist. Die materiellen, sensiblen Formen in potentia bewegen also den materiellen Intellect, indem sie sich es [das Sein] der Form oder Formen, die nicht der Materie anhaften, aneignen. und diese Form ist es, die die materiellen Formen dahin bringt, daß sie nach Art des Intellects wirken; Alles aber, was ein Anderes dahin bringt, nach Art des Intellects zu wirken, ist nothwendiger Weise Intellect. Deshalb wird von den materiellen Formen gesagt, daß sie Intelligibilia in potentia seien und gebühlich ein Agens haben sollten, welches sie aus dem potentiellen in den actuellen Zustand herausführe, wie alles Das, was in potentia ist. Und da Dasjenige, welches durch das Gesicht wahrgenommen wird, nur vermittels des Sichtbaren, welches dessen Ursache ist, nämlich vermittels des Lichtes gesehen wird: so wird das Verhält-

⁶⁾ Vgl. Abschn. I. Anm. 78.



niß dieses separaten Intellects zum materiellen Intellecte gleich sein dem Verhältnisse des ersten Sichtbaren, nämlich des Lichtes, zu dem Gesichtsinne. — Wenn du Dieses verstehst, so hast du bereits das verstanden, was Aristoteles gesagt hat, daß es nämlich gebührender Weise einen Intellect geben solle, der alles wahrnehme, und einen Intellect, der alles wahrnehmbar mache, ähnlich dem Lichte, welches alles Sichtbare [in potentia] zu Sichtbarem in actu macht; indem ferner das Verhältniß dieses separaten Intellects zum materiellen Intellect das Verhältniß des Lichtes zum Gesichte ist: so sollte doch er [der separate Intellect] für den materiellen Intellect eher wahrnehmbar sein als Dasjenige, welches ihm durch jenen wahrnehmbar wird⁷⁾, so wie das Feuer geeigneter ist zu wärmen als das, welches durch es ein Erwärmtes geworden ist. Das Ding nämlich, in dessen Natur es liegt, ein spezielles Feuer aufzunehmen, in dessen Natur liegt es auch nothwendig, das absolute Feuer aufzunehmen, wenn kein Umstand entsteht, der es zufällig verhindert, daß es die Sache entweder durch Vermittelung eines oder mehrerer Dinge aufnehme.

Daraus ist ersichtlich, daß die Ursache, weshalb dieser materielle Intellect den Intellect nur durch Vermittelung, nämlich des Intellects, recipirt, eben dieselbe Ursache ist, weshalb viele von den Entstehenden die letzte Vollkommenheit nicht eher annehmen, bis noch Vermittler entstanden sind, so wie der Mensch das Jünglingsalter nach dem Knabenalter erreicht und andere, unzählige Dinge von den entstehenden Dingen. Dieses ist die von Seiten der Natur erklärte Ursache. Es giebt [auch] eine Ursache von Seiten des Gebrauchs. Wir sehen nämlich, daß viele Dinge die Vollkommenheit, die sie von Natur in derselben Gattung haben, nicht anders annehmen als durch Gewohnheit, [so zum Beispiel die Emsigkeit, gewöhnen wir uns nicht zu dieser, so werden wir nicht emsig, obgleich es in unsrer Natur liegt emsig zu sein oder die Existenz Aller wird in diesem Intellect vorgestellt, weil er materiell ist⁸⁾.]

⁷⁾ Vgl. Abschn. I. Anm. 61, nur wird hier dem Beispiele vom Lichte noch das vom Feuer hinzugefügt.

⁸⁾ Fehlt aller Zusammenhang; beim Lateiner: Et existentiam omnium eorum recipit intellectus iste in hoc quod est materialis.

Sollte aber Jemand sagen, vielleicht ist's die Natur der Materie, die von dieser Vorstellung scheidet [abhält], so wie die Natur der Augen der Fledermaus diese hindert, das Licht wahrzunehmen, obgleich das Licht von Natur sichtbar ist. Wir haben jedoch [dem gegenüber] gesagt, daß dieses beim materiellen, das heißt menschlichen Intellect nicht möglich sei; denn wäre dieses so, so würde es möglicher Weise bei allen, von Natur der Fledermaus ähnlichen lebenden Wesen der Fall sein; und wäre dem so, dann würde die Natur Etwas vergeblich schaffen, indem sie dasjenige, welches von Natur sichtbar ist, für alle wahrnehmenden [Wesen] gar nicht sichtbar machte. Dasselbe würde sich ergeben, wenn wir annähmen, daß das Intelligible seiner Natur nach vom Menschen nicht erfaßt wird; denn es giebt außer dem Menschen keine andere Art, die es erreichen könnte, wie es bei den lebenden Wesen Arten außer der Fledermaus giebt, die das Licht erreichen können; ja es giebt sogar Arten von lebenden Wesen, von denen man glaubt, daß sie in den Sonnenkörper selbst schauen können — wie man dies von den Raubvögeln glaubt. Dem zufolge ist es aber zulässig [anzunehmen], daß es in Wahrheit einen Theil der Menschen giebt, der nothwendiger Weise diesen Intellect beschauen kann, und zwar sind es diejenigen [Menschen], die sich durch speculative Wissenschaften vervollkommnet haben, und ist es nicht möglich, daß dieses weder allen noch einem Theil von ihnen zukomme⁹⁾. Möge uns Gott solche werden lassen, die seinen Glanz, seine Herrlichkeit und die Majestät seines Antlitzes sehen, nicht solche, die sich von ihm absondern! — Sollte aber Jemand sagen, es unterliege dieses Alles dem Zweifel, welchen Abu-Nazar in dem Buche *Nicomachia* — das ist das Buch der Ethik — erhoben hat, daß nämlich der Intellect in potentia eine Sache sei, von der man

⁹⁾ Dieses המבריל giebt De anim. beat. mit „velamen“ und die Stelle besonders paraphrastisch umstellt; Et si forte dicere vellet quis, natura est velamen separatum a Deo, ut hos apprehensiones apprehendere non possimus etc. Dieses velamen würde נסמ entsprechen. Vgl. Steinschn. ibid. S. 102, Anm. 36.

¹⁰⁾ Vgl. Abschn. I. S. 45.

nicht sagen kann, daß ihre Natur die der Privation¹¹⁾, das heißt, daß er [der Intellect] eine Privation sei, sondern diese Natur ist nothwendiger Weise entstanden, und wenn er die Form des separaten Intellects recipirt, dann vereint er sich mit ihm und wird er selber; wäre aber dieses möglich, dann würde das Entstehende Ewiges werden; und da dieses [soeben Gesagte] eine einfache [klare] Sache ist, deshalb sagt Abu-Nazar, es sei die Behauptung, daß wir mit dem separaten Intellect ein Wesen werden, ein eitles Geschwätz der alten Weiber!

Hierauf sagen wir: so wie es uns klar geworden, daß die materiellen Formen diesen Intellect vermittelst des separaten Intellects bewegen, weil es nicht möglich ist, daß ein materieller Beweger das bewegen soll, was an keiner Materie ist, ebenso sagen wir von dem materiellen Intellect in potentia, in welchem [als solchen] keine Reception ist, daß er und das Intelligible Eins wird, so daß jener er selber wird und sich selber bewegt, das heißt, Intellectuelles und Intelligibles werden Eins¹²⁾, und daß er nur deshalb sich selber begreift, weil in ihm eine Reception ist, welche von der Naturart der Reception der separaten Intellecte ist, nicht eine materielle Reception, und diese Art Reception kommt diesem Intellecte nicht als einem materiellen, sondern als Intellect zu, weil er aber materiell ist, so ist es nur eine äußere Ursache, die ihn diese Art Reception erwerben läßt; dieses ist es, was sich ihm aus der Vereinigung ergiebt, und zwar, indem das Wirkende und das Bewirkte eine Substanz werden, so daß er sich überhaupt selber wahrnimmt, und dieses ist nothwendiger Weise der separate Intellect; denn so wie die Art der Bewegung, welche beim Intellect

¹¹⁾ רַעַר = στέρησις, das Beraubtsein, die Negation, ist der ἐντελέχεια oder ἐνέργεια entgegengesetzt. Der Stoff, dem die Form anhaftet, ist — im relativen Sinne — ein Nichtseiendes, ein Nochnichtseiendes, in so lange die Anlage (als δύναμις) nicht von der Form vollendet und ausgebildet wird; diese Vollendung oder Ausbildung wird ἐντελέχεια oder ἐνέργεια genannt und dem ist die στέρησις (רַעַר) entgegengesetzt. Im hebr. philos. Sprachgebrauch wird das רַעַר dem מציאות entgegengesetzt.

¹²⁾ Vgl. Abschn. I., Anm. 55.

in actu ist, nur deshalb den materiellen Formen zukommt, weil der Beweger ein Intellect ist, ebenso wird diese Reception dem materiellen Intellecte nothwendiger Weise nur, weil er von Natur Intellect ist, zukommen. Auch ist es klar geworden, daß es spezifische Eigenschaft der separaten Intellecte [ist], daß sie sich selber begreifen, spezifische Eigenschaften aber verändern sich; nachdem es aber bekannt ist, daß es die Art des materiellen Intellects ist, sich selber zu begreifen, so kann er nur dies entweder vermöge seiner selbst oder vermöge Eines außer ihm; da dies aber vermöge seiner selbst, weil er entstanden, unmöglich ist, so ergiebt sich nothwendiger Weise, daß ihm diese Eigenschaft nur deshalb zukommen muß, weil er sich mit einem solchen [Dinge], in dessen Wesen diese Eigenschaft vorhanden ist, vermischt. Weil dem nun so ist, so muß diese Art der Reception in diesem Intellect vermittelt der Conjunction geschehen, das heißt, ohne daß er entstanden sei; es ist demnach demjenigen, in welchem diese Natur ist möglich, dasjenige zu recipiren, welches nicht entstehend und nicht vergänglich ist, und das ist der separate Intellect, so daß er sein eigenes Wesen recipirt. Wohl ereignet sich ihm zu einer Zeit eine Sonderung per accidens, diese Sonderung ist aber nicht [derart], daß durch sie eine Veränderung oder eine Mangelhaftigkeit in dem Wesen des separaten Intellects entstehen müsse, und ist die Conjunction nicht Etwas, das ihn eine Vollkommenheit in Etwas erwerben läßt, welche er nicht besaß, und die nach dieser Wirkung ebenso vergehen sollte; denn die göttliche Absicht dabei war, daß die Formen, welche ihrer Art nach unendliche sind, zu einer Form aufsteigen, die Eine an Zahl ist, weil bei allem Existirenden beabsichtigt wird, daß es zu einem Ziele gelange, das es von Natur recipiren kann, und daß keinem Wesen sein ihm angemessener Theil¹³⁾ verweigert werde, so daß, wenn es dem Geringsten unter den Existirenden, dessen Natur es Anfangs nicht ist, ihm diese Existenz zukommen zu lassen, möglich wäre, daß es zuletzt aufsteige, bis seine Vollkommenheit eine erste Vollkom-

¹³⁾ Ueber diese Phrase [nach Psalm 16; 5] sieh. Steinschn. *ibid.* S. 103, Anm. 37.

menheit des Existirenden wird, es ihm die göttliche Gerechtigkeit auf keine Weise entziehen würde. —

Dieses mag vielleicht die Art der ersten Materie und der materiellen Formen sein, und sie wären nicht vergeblich — wie Abunazar von der Existenz der materiellen Formen neben den separaten [Intelligenzen] gedacht hat: denn obgleich sie sich schließlich vereinen, so sind sie dennoch in ihrer Existenz verschieden; denn während das Erste [nämlich: separat Existirende] sein Wesen von vorneherein und ohne Verursachung hatte, erlangt das Andere dieses Wesen mittelst des Ersten und später, und wird es keiner Art der Existirenden entzogen, sie sei die Niedrigste oder Geringste. Das ist das Verhältniß der ersten Materie zur ersten Form, daß sie nämlich an jener gleich zu Anfang Wohlthat übe durch die Vermittelung der Existenz der in ihr entstehenden Formen; ebenso die materiellen Formen, indem sie aufsteigen zur menschlichen Form und diese wiederum zur Separaten; denn die göttliche Gerechtigkeit verhängt ihre Existenz über Alles, worin ihre Existenz möglich ist.

Dieses war mir zu dieser Zeit meines Lebens ersichtlich, und Gott ertheilt seine Gnade wem er will.

Gepriesen sei, der dem Müden Kraft verleiht und dem Ohnmächtigen die Stärke wachsen läßt¹⁴⁾.

¹⁴⁾ Jesaja 40, 29.

Dritter Abschnitt,

von seinem Sohne¹⁾ über diesen Gegenstand.

Die Absicht in diesem Abschnitte [ist], alle klar gewordenen Reden und die triftigen Beweise zu erläutern, welche über die große Frage und die äußerste Seeligkeit aufgestellt wurden, ob nämlich der active Intellect sich so dem materiellen Intellecte — während er mit dem Körper vermischt ist²⁾ — anschließen könne, daß die Thätigkeit des Menschen — auf diese Weise — vollends so wird, wie es die der Abstracten [separaten Intellecte] ist. Diese Frage ist es, die der „Weise“ in dem Buche über die Seele [zu lösen] versprochen hat, dessen Worte darüber sind aber nicht auf uns gekommen³⁾.

Was ich in diesem Abschnitte niederschreiben werde, das habe ich meinem Vater entnommen — dessen Tage Gott verlängere! — und ist es richtig, möge es ihm, wenn aber Unrichtiges darunter, so möge es mir zugeeignet werden.

Ich gestehe es, daß ich dieser [Sache] nicht würdig bin, nur hat mich die Beobachtung seines Gebotes dazu bewogen, denn er beauftragte mich damit, als dieser Frage erwähnt wurde — wofür

1) Siehe Einleitung.

2) Dieses „während er mit dem Körper vermischt ist“ kann hier nicht so gedeutet werden, als würde der materielle Intellect ein Vermögen sein abhängig von dem Körper, und folglich theilbar, wenn dieser zertheilt wird; denn die Unzulässigkeit dieser Annahme ist im ersten Abschnitte unserer Abhandlung zur Genüge dargelegt worden; der materielle Intellect wird hier nur als Vermögen im Körper bezeichnet, insofern er zum Wesen des Menschen gehört, der durch dieses Vermögen vervollkommnet wird.

3) Vgl. Abschn. I., Anm. 36.

ich ebenfalls Lohn erwarte. — Und da er — dessen Tage Gott verlängere — über diesen Gegenstand an vielen Stellen schrieb, so halte ich es für angemessen, daß dieser Abschnitt Alles enthalte, was hierüber gesagt worden ist; auch enthält er Dinge, die bisher nicht geschrieben wurden, und so werde ich alles das, was sich durch Erinnerung und Speculation ergeben sollte, in diesem Abschnitte niederschreiben.

Wir wollen hier dasjenige überliefern und annehmen, was von dem in dem Buche über die Seele Erklärten zu überliefern und anzunehmen ist, denn dieses Gesuchte ist der Zweck alles dessen, was in jenem Buche gesagt wurde. — Wir sagen, daß dieses Gesuchte auf dreierlei Arten erklärt wird: Die erste Art ist die, welche Alexander in seinem Tractate De intellectu mittheilt, und erwähnt er, daß dieses der Weg sei, den der „Weise“ in Betreff dieses Gegenstandes gegangen ist, nämlich: Er sagt, es ist bereits daselbst — in dem Buche über die Seele — erklärt worden, daß es sich mit dem Intellect verhalte, wie mit dem Sinne, das heißt, so wie es beim Sinne drei Dinge giebt: ein rezipirendes Vermögen, und das ist das Wahrnehmungsvermögen; Etwas außerhalb der Seele, und das ist das Wahrnehmbare, und das Dritte, das ist der Gegenstand, der von dem Wahrnehmbaren in das Wahrnehmungsvermögen gelangt, nämlich die Vorstellung jenes Dinges, welches außerhalb der Seele ist: ebenso wird es beim Intellecte sein, das heißt, es werden auch bei ihm drei Dinge (zu unterscheiden) sein: ein rezipirendes Vermögen, und das ist der materielle Intellect gleich dem Wahrnehmungsvermögen beim Sinne; ein anderes Ding, in welches dieses Vermögen gelangt, ebenfalls gleich demjenigen, welches vom Wahrnehmbaren in's Wahrnehmungsvermögen gelangt, u. d. i. der speculative Intellect oder der Intellect in habitu, und ein Drittes, außerhalb der Seele in actu d. i. das, dessen Stufe zu diesem intellectuellen Begreifen die Stufe des Sensibeln zum sinnlichen Begreifen ist, so daß das Begreifen des materiellen Intellects einem Intellect zukömmt, welcher dem Sensibeln gleicht. Da es aber außerhalb der Seele nichts von der Art des Intellects giebt, denn außerhalb der Seele ist Form mit Materie nur Intellect in potentia nicht Intellect in actu: so muß

Dasjenige, was der materielle Intellect speculirt, wahrhaft Intellect in actu sein, gleich Demjenigen, was das Wahrnehmungsvermögen im Sinne betrachtet.

Demnach wird der materielle Intellect nach dem activen Intellect, der Intellect in actu ist, speculiren; nur nimmt er ihn Anfangs in geringer Beschaffenheit wahr und zwar als den Intellect in habitu, der die Formen der materiellen Existirenden ist, schließlich aber nimmt er ihn — wenn er nach ihm speculirt — in Vollkommenheit wahr, und von dieser Seite wird der erworbene Intellect ein emanirter genannt.⁴⁾

Der Intellect in habitu, als Form materieller Existirenden, ist gleichsam der Vermittler zwischen den materiellen Existirenden und dem activen Intellect, und zwar ist er von Seite dieser Existirenden eine weit geringere, als jene vollkommene Existenz, an der gar nichts Potentiellles ist. Dieses ist der Weg, welchen Alexander ging — wie wir gesagt haben — und den er als den Weg des Aristoteles anführt.

Die zweite Art sagen wir [ist diese]: Es ist bereits in dem Buche über die Seele erklärt, daß es drei Intellecte giebt: einen Intellect in potentia, und das ist der materielle Intellect; einen Intellect, durch welchen dieser Intellect vervollkommnet wird, und das ist der Intellect in habitu, und einen activen Intellect, welcher die Intelligibilia in potentia zu Intelligibilia in actu macht. Dieser active Intellect verübt also zwei Wirkungen: die eine — weil er separat ist — und diese ist, daß er sich selber wahrnimmt, wie es die Weise der separaten Intellecte ist, daß sie sich [nämlich] selber wahrnehmen, indem bei ihnen Intellectuelles und Intelligibles vollständig Eins ist. Die zweite [Wirkung] ist: die Intelligibilia, welche im materiellen Intellecte sind, wahrzunehmen, das heißt, sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen, dieser Intellect nun, nämlich der active, haftet dem Menschen an und ist gleichsam seine Form, und deshalb ist der Mensch durch ihn, so oft er will, thätig, das heißt, er denkt.

⁴⁾ Vgl. Abschn. I., Anm. 50.

Aus dem was Themistius darüber gesagt hat, schreibe ich Folgendes: Es ist klar, wenn der Mensch alle Intelligibilia, welche Intellect in habitu sind, wahrnimmt, so daß ihm kein Intelligibles in potentia zu einem Intelligiblen in actu zu machen, übrig bleibt; dann muß unbedingt eines von zweien geschehen: entweder hat dann der active Intellect gar keine Wirkung, während er uns anhaftet, oder er hat seine zweite Wirkung und die erste vertritt ihm die Stelle des Endzweckes, denn nachdem die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit beschlossen hat, daß keine Art der Existirenden, und Nichts von Existenz übrig bleiben soll, was nicht in actum übergehe, und indem der Intellect in habitu, — nämlich die speculativen Intelligibilia, — eine von den wichtigen Existenzen ist: so muß er nothwendig aus dem potentiellen Zustand in den actuellen übergehen, und da er von der Gattung des Intellects ist, so muß ihn eine Sache in actum überführen, die nothwendiger Weise Intellect in actu ist und zugleich an Grad und an Existenz über ihm stehen muß, und das ist der active Intellect. — Es wird also die zweite Wirkung, nämlich des sich selbst Begreifens, so sein, daß die Weise bei diesem Intellecte gleich sein wird der Weise bei den andern separaten Intellecten, das heißt, ihr Wesen wird ihr Endzweck sein, obgleich sie eine andere Wirkung haben, nämlich den Weg zur Erlangung jenes Wesens, in welchem die reine Activität ist; denn wäre dem nicht so und es wäre die Absicht bei dieser Wirkung, welche von dem activen Intellect kommt, die den Intellect in habitu ausmacht, diese Wirkung selbst gewesen, und nicht auf eine andere Weise, so würde sich daraus eine Unwahrheit ergeben: es wäre dann das Wichtige — nämlich der active Intellect — wegen des Geringern, das ist der Intellect in habitu da; denn die Wirkung ist der Endzweck des Agens und der Zweck ist [ja] wichtiger als das, welches dem Zwecke vorangeht. Sieh, das Geheimniß Gottes und seine Anschläge, wie sehr sind sie wunderbar! — Gepriesen sei der Name dessen, der Alles seinen Geschöpfen gegeben! — Was ich zuletzt über den Intellect gesagt habe, ist das Wichtigste, das von ihm gesagt worden ist; denn es gehört zu jener Gattung

von Rede, die mit Analyse bezeichnet wird, welche der mit Synthese bezeichneten Gattung vorgezogen wird⁵⁾.

Die dritte Art ist die der Potentialität und der Actualität entnommene. Es ist nämlich klar, daß „Möglichkeit“ als solche nur beziehungsweise zu „Wirklichkeit“ gesagt wird, und wenn der materielle Intellect ein Intellect in potentia war, so muß er Intellect in potentia sein zu einem Intellecte in actu, in dem gar keine Potentialität ist; denn wenn der Intellect in habitu Intellect in potentia war und nicht Intellect in actu, so muß der materielle Intellect die Möglichkeit zu einem Intellect in actu haben, in dem gar keine Potentialität ist; und wenn er auch zu einer Zeit die Möglichkeit zu einem Intellect hatte, der nicht Intellect in actu war, so hatte er doch die Möglichkeit, die Anlage dazu zu besitzen, und empfängt einen Intellect, in dem keine Potentialität gemischt ist. Indem er also die Möglichkeit zu einem solchen Intellecte besitzt, und eine jede Möglichkeit unbedingt in actum übergehen muß, so ergiebt sich nothwendiger Weise, daß er den separaten Intellect, das heißt, den activen Intellect wahrnimmt, und von dieser Seite aus wird der separate Intellect ein emanirter genannt.

Es ist also klar, daß der Intellect in habitu, das heißt, die speculativen Wissenschaften — Intellect in actu ist, denn seine Intelligibilia, nämlich die Formen, sind Intelligibilia in actu, welches beim Sinn nicht der Fall ist, denn der Sinn ist in actu, weil das Sensible ein Sensibles in actu ist; es wäre also von diesem Gesichtspunkte aus der Sinn wichtiger als der Intellect, der einerseits in potentia ist, das heißt, indem der Sinn in actu und der Intellect in potentia wäre! Der Intellect ist aber — wenn er auch Intellect in potentia ist — jedenfalls wichtiger als der Sinn aus dem Grunde, weil der Intellect universell ist, und das Universelle ist in potentia, der Sinn hingegen ist individuell, und das Individuelle ist in actu; wenn das Wahrnehmungsvermögen

⁵⁾ נתך v. התוך = schmelzen, ausgießen, auflösen, entspricht dem griech. ἀνάλυσις (Analyse) von ἀναλύω, während הרכבה von רכב = zusammensetzen, verbinden, dem σύνθεσις (Synthese) entspricht.

ein Wahrnehmbares wahrnimmt, so gelangt zu ihm der betreffende individuelle Gegenstand in actu, und es erfaßt ihn. Wenn hingegen mit dem materiellen Intellect irgend ein Intelligibles sich verbindet, so ist es universell, wie zum Beispiel die Form des Dreiecks, welche als solche eine unendliche Zahl von Formen in potentia begreift und umfaßt, es ist also ein Wissen in potentia; deshalb weiß der Mensch zum Beispiel, daß die Winkel eines jeden Dreiecks gleich sind zweien Rechten, und kennt trotzdem nicht ein speciellcs Dreieck, welches auf einer, ihm zum Beispiel verborgenen [Schreib-] Tafel gezeichnet ist. Er kennt es also in potentia und kennt es nicht in actu. Er kennt nämlich ein Dreieck, wenn es ein bestimmtes ist, in actu, wenn es durch den Sinn geschieht. Daher ist es [Sache] des Intellectes in actu nur, daß er etwas von den Allgemeinheiten Abstrahirtes erfasse, wie er es [das Specielle] mit den Sinnen erfaßt. Weil nun dieses Alles so ist, so ist es dem materiellen Intellecte, insofern er Intellect ist, wesentlich, daß er dasjenige wahrnehme, was an sich Intellect in actu ist, und ereignet es sich ihm, daß er Anfangs eine Sache, die nicht Intellect in actu ist, nämlich den Intellect in habitu, wahrnimmt, so ist dies accidentell.

Hieraus ersiehst du die Wahrheit des Beweises, den The-
misti^{us} anführt, daß der materielle Intellect die Separaten wahr-
nimmt; er sagt nämlich: wenn der materielle Intellect dasjenige,
welches nicht an sich Intellect ist, wahrnimmt, um so eher wird er
dasjenige wahrnehmen, was an sich Intellect ist,

Ebenso [ersiehst du hieraus] die Wahrheit dessen, was Alexan-
der hierüber gesagt hat, indem er dieses Vermögen im materiellen
Intellecte mit dem Vermögen des Gehens verglichen hat, welches
in einem kleinen Knaben — als Menschen — vorhanden ist; so
wie dieses Vermögen im Knaben schließlich ein Gehen wird, eben-
so wird das Vermögen im Intellect schließlich dazu, daß er den se-
paraten [Intellect] wahrnimmt.

Dieser Intellect in actu also, den der Mensch erreicht, und
den sie den erworbenen, emanirten Intellect nennen, ist die Voll-
kommenheit und die Wirkung, wozu die erste Materie vermögend
war, und so oft eine Form entsteht, entsteht in ihm Kraft und
Möglichkeit zu einer andern Form, bis sie von Vollkommenheit zu Voll-
kommenheit, von Form zu Form aufsteigt, welche immer wichtiger

und näher zum Agens ist, und schließlich gelangt er [der Intellect] zu der Vollkommenheit und dem Agens, in welchem gar keine Potentialität gemischt ist.

Weil also der Mensch durch diese Vollkommenheit ausgezeichnet und der angesehenste unter den hienieden Existirenden ist, weil er der Zusammenhang und die Ordnung ist zwischen den mangelhaften, sensibeln Existirenden — das heißt, mit deren Wirkung immer eine Potentialität vermischt ist, und den wichtigeren Existirenden, mit deren Wirken gar keine Potentialität vermischt ist, und das sind die separaten Intellecte: daher sollte alles in dieser Welt des Menschen wegen geschaffen sein, und ihm wegen der ersten Vollkommenheit dienen, die in potentia in der ersten Materie war⁶⁾.

Hieraus ersiehst du also, wie groß die Schuld desjenigen ist, der zwischen dem Menschen und der Weisheit unterscheidet, die der Weg zur Erreichung dieser Vollkommenheit ist; ohne Zweifel bestreitet, wer dieses thut, Gott — gepriesen ist sein Name! — und ist seinem Willen widerspenstig, der die Existenz dieser Vollkommenheit beabsichtigt hat; ebenso wie die Seeligkeit desjenigen mächtig ist, der seine Tage in einem solchen Dienste beschloss, und sich Gott — dem Gepriesenen — auf diese Weise genähert hat!

Dieses ist es, was ich in diesem Abschnitte niederzuschreiben erachtet habe, und wird sich neuerdings etwas über den Gegenstand ergeben, so werde ich es — mit der Hülfe Gottes — aufschreiben.

Gott möge uns in seiner Barmherzigkeit und großen Gnade seinem Willen, und dem nahe bringen, was uns stets zu Anfang und zu Ende zum Heil dienen wird; er möge uns das Unenthüllte wie das Deutliche wissen, und das Verhohlene aus seiner Lehre ersehen lassen! Amen.

⁶⁾ Dieser Meinung, daß Gott die Welt nur wegen des Menschen, und damit er sich vervollkomme, geschaffen habe, widerspricht Maimonides. Vgl. Moreh II. 18; III 13, 25.

Berichtigungen und Zusätze.

Unvermeidliche Umstände haben den Druck dieser Bogen in solcher Eile veranlaßt, daß eine genaue Revision des Manuscripts und der Correctur unmöglich war. Ich überlasse es dem Leser, leichtere Fehler, namentlich der Interpunction zu verbessern, und beschränke mich auf folgendes:

S. 6 Anm. Z. 3 ff. Ränge — höhere — niedere — Z. 11. v. u. u. sonst Le guide — Z. 2. v. u. u. sonst Cassel — S. 7. Z. 10 u. sonst „Gefühl“ für **שׁוֹמֵר** genauer: Wahrnehmung (durch den Sinn) A. 9 l. Zaddik — S. 8. Z. 2 „in“ zu streichen. — S. 9 Z. 7 u. sonst „da“ l. dann — S. 11 Z. 9. anstatt „verkehrt . . . begreifen,“ l. „während der Perception an“ — S. 12. A. Z. 2 l. Erwähnten — S. 13 Z. 10 er [der Intellect] — S. 16 A. 25 vorl. z. D. Gesagten — S. 17 Z. 10 v. u. **مشى** — Z. 5 v. u. Sprachvergleich — S. 19 Z. 1 l. aufnehmenden. Anm. Z. 1 l. Alexander'schen — S. 20 Z. 5 l. eine von den. A. l. z. n'y a. — S. 21 Z. 4 l. aus der Beschaffenheit dieses Intell. A. 32. u. sonst l. Ahron A. 33 l. **جوهر** — S. 22 Z. 3 er [der mater. Intell.]. — S. 23 Z. 4 „in diesem“ l. darüber — A. Z. 2 l. Priorem. A. 36 Z. 2 nachzuforschen. Vorl. Z. indem, l. daß — S. 25 Z. 6 l. und auch . . . vermischt wird. Z. 13 dergestalt l. dieser Art; Z. 16 viele — S. 26 l. denn Dieß; Z. 7 l. Separate; vorl. Z. als, l. für — S. 27 l. Abu-Nazar; Anm. Z. 2 l. vermittelt — S. 30 A. Z. 7 l. Ueber diese Präm.; Z. 19 l. dasselbe — S. 31. Z. 5. l. der Intellect verhält sich wie der Sinn. A. 47a. entfaltet, explanatum. S. 36 Z. 2 l. der Int. allein. Z. 7 und [daß dies unmöglich sei] ist. — S. 37 der wahre Beweis [ist folgender]: Wenn. — S. 39 Z. 4 „indem sie es erreichen“ zu streichen. Z. 6 Anlage in Bezug auf den separaten — — würde sie vergeblich; oder man emendire im Text materielle Int. Z. 10 u. 40 Z. 3 er- neut [d. h. geschaffen]. — S. 40 Z. 7 Wissenschaften, genauer: Erkenntnisse. — S. 44 Z. 4 so daß er Anstand nimmt (zweifelt). Z. 6 daß er an Jahren andere erreichen. Z. 10 ergiebt sich aus dem über den mat Intell. Erläuterten. — S. 45 Z. 4 durch Ausdauer in diesem Zustand [der Einsiedlerschaft]. Z. 7, 8 nach ihrer — — diese Vollkommenheit Vielen unter ihnen zukomme, wenn — — von dem Irdischen [wahrscheinlich arab. Dunja]. S. 47 Z. 7 zu den besten Wissen- schaften.

Anhang V.

Fragment des Gerson ben Salomo.

(Cod. „B.“ fol. 47a.).

וראוי לדעת סבת המחלוקת אשר נחלקו בה החכמים בהשארות
הנפש ואחר נבאר ראיותיהם.

דע כי אלכסנדר הפרדוסי ותמסטיוס החכמים הגדולים יאמרו
כי השכל האנושי יש בטבעו להשיג השכל הפועל ולהדבק בו א"כ
השארת הנפש אפשרות לאדם להדבק בהשכל ההוא כי אחר שנדבק
בו ישונו שניהם יחד נצחיים כי ידוע שהשכל והמשכיל והמושכל
אחד. ואלו ב' החכמים היו מפרשים ספרי ארסטו ואמרו מכח דברי
ארסטו יוציא זה והיא הייתה דעתו ולא נשמע חולק עליהם בזה כי
כל הפילוסופים הסכימו בזה לבד אבונצר לבדו ואמר שדבר הדבקות
עם השכל הפועל נפש האדם הם דברי הבל כי השכל מן האדם הוא
מחודש ומן השקר שהמחודש יהפוך וידבק בנצחי. ואבן רשד אמר
אין גוף הענין הביא אבונצר לזה אך מפני שידע חכמתו ומצא עצמו
שלא הגיע אל זאת המעלה גזר שאין אדם יכול להגיע אליה. ולא
עלה על לב זה האיש אלא שבזמן הזה לא ישיג זה לב האדם מפני
רוב הפועלים המונעים בזמנים האלה ובאומות האלו להגיע אל המעלה
הזאת שלא די שלא ימצאו הרוצה לעסוק בחכמה עוזרים אותו אליה
אבל ישנאוהו וימאסוהו בעבורה ויאמרו שהוא כופר וכיוצא כאלו
הדברים המונעים רבים, ואמר הרבה אם היה אדם מגיע לזו המעלה
באומות צריך שיהיו עוזרים זה את זה אל החכמה וגם לא היו מונעים
(sic) אחרים ימנעוהו משלמתו.

זה כתב אבן רשד במאמר הנמצא לו אך בספרו בנפש בלבל
דבריו וסתמם. ואחר שהודעתך סבת המחלוקת הביא לך ראיותיהם
בלשונם ואכתוב ב' המאמרים האלה אשר חברם אבן רשד להשיב
שואל.

כתב אחד מן הפילוסופים לתלמידו ועמיתו.

Anhang III.

(Cod. Mon. 56, fol. 240).

Einleitung zum Commentar des Hoheliedes v. Anonymus ben Salomo.

וכבר נתבאר בס' הנפש שהשכלים על דעת ארסטוטלוס: השכל הגולמי, והשכל שהוא על דרך הקנין, והוא תשלום השכל הגולמי ואליו הוא נושא את נפשו, והשכל המוציא אותו מן הכח אל הפועל הוא השכל הפועל. ודעת אלכסנדרוס כי סברת ארסטוטלוס ובשכל המועיל שהוא שכל הפועל, ומדרך שתועלתו עלינו ודבוקו בנו נקרא מועיל כלומר שאנו נשלמים בתועלתו (??).

Anhang IV.

Vorrede des Samuel Ibn Tibbon.

(Cod. „A.“ fol. 46a.).

מה שנמצא לאחד מן הפילוסופים בענין השארת הנפש האדם ונראה שהיה מקומו המיוחד לו אחר ספר הנפש והם דעות קדומות לפילוסופים הקדומים.

כאשר הכרתי מדברי זה הספר הנכבד שעיקרו להודיע כל דעות החכמים בענין עלות הנפש האדם למעלה וענין עלותה הוא שתשלם ותתעלה עד שתדבק בשכל הנפרד ותתאחד עמו כלומר שישובו דבר אחד. והשכל הנפרד הוא בלא ספק המעלה העליונה כי ידוע שהנמצאות ג' מינים החמר השפל והמתהווה ממנו והוא הפחות במעלה והשפל במקום ולמעלה ממנו למעלה במקום הגופות הרקיעים שצורותיהם עומדות בחמריהם תמיד עד ששם החומר והצורה נאמרים עליהם ועל ההוים בעולם השפל בשתוף השם, ולמעלה מכולם מעלה (מעלת א.) גדולה וכבוד השכלים הנפרדים שהיא עולה למעלה. ומפני שראיתי שענין זה הדבקות והעליה למעלה הם דבר אחד והם היו עבור כוונת זה הספר ראיתי להבר אל פירושו כי (sic) מאמרים קטנים שנמצאו לחכמים האחרונים בענין הדבקות השכל הנפרד באדם: כתב אחד מן הפילוסופים לתלמידיו (לתלמידו א.).

ביאור יראת ה' ראשית דעת אשר פירשתי בו מה שראוי לפרש בו לפני הנגלה והנסתר ונאמר כי שלמה המלך בכל הארבעה הפסוקים שעברו אמר שיהיה האדם הולך אחר החכמה והמוסר ושארן המדות הטובות כצדק ומשפט ומישרים ואחר שזכר אלו הענינים אמר בפסוק אחר יראת ה' ראשית דעת בא להודיענו כי אע"פ [— שיהיו?] לנו אלא (sic) אלו המדות ושהם מתועלת ספרו כמו שסדרם לך בחמשה פסוקים בא ללמדנו שלא יעלו ביד שום אדם ולא יתקיימו עמו אלא בזה התנאי והוא שיקדים לו יראת ה' ית' וזולתי יראתו חכמתו לא תעלה בידו כמו שאמרו חז"ל על ענין זה כל שיראת הטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת ועל כן אמר יראת ה' ראשית דעת כי דעת הנזכר בזה הפסוק ענינו החכמה ומה שבכללה כמו שכל ומזימה ותבונה כי אלו כלם מין אחד הם בזה הענין, ואמנם חכמה ומוסר אוילים בזו כבר בארתיהו:

Anhang II.

[Cod. Mon. 11, fol. 144 (Catal. Lugd. 307).]

”ספר מאירת עינים לר' יצחק בן שמואל מעכו.”

ומפי החכם ר' נתן שמעתי ביאור שם זה [שכל. se.]: והנה יש לך לדעת כי השכל האלדי כשיווד ומגיע אל השכל הפועל נקרא שכל פועל וכאשר יורד השכל הפועל אל השכל הנקנה נקרא שכל נקנה וכשיווד שכל נקנה אל השכל המתפעל נקרא שכל מתפעל וכשהשכל מתפעל מגיע אל הנפש שבאדם נקרא נפש, נמצא שהשכל האלדי שבנפש האדם נקרא נפש זהו ממעלה למטה: וכאשר תשתכל בענין זה ממטה למעלה תראה כי כשהאדם פורש מהבלי העולם הזה ומדביק מחשבתו ונפשו אל העליונים בהתמדת (sic) תדירית תקרא נפשו על שם המעלה מהמעלות העליונות אשר השיגה ונדבקה שם כיצד אם זכתה נפש המתבודד להשיג ולהדבק בשכל המתפעל ונקרא שכל מתפעל כאשר היא עצמה שכל מתפעל וכן כאשר נתעלית עוד והשיגה ונדבקה לשכל נקנה נעשית שכל נקנה ואם זכתה ונדבקה בשכל הפועל הרי היא עצמה שכל פועל ואם תזכה ותדבק בשכל האלקי אשריה כי שבה אל יסודה ושרשה ונקראת ממש שכל אלקי והאיש ההוא יקרא איש האלקים כלומר איש אלוה בורא עולמות דהא רבא ברא גברא אבל לא זכה עדיין לתת בו הנפש המדברת. ויש לך להבין שאחר שהשיג האדם בנפשו הזכה במעלה מהמעלות העליונות שנפשו מושלת על כל מה שתחת המעלה ההיא, ואין צריך להאריך בביאור ענין זה כי זה מושכל ראשון הוא למשכיל ע"כ.

והשכל החמרי, והשכל בקנין, והשכל בפועל, והשכל המועיל,
והשכל הפועל, ולכל אחד ואחד מאלו יש לו גדר בפני עצמו יודיע מהותו.
ואני אזכור לך כל אחד מהם כמו שזכרום מחברי הספרים באלו הענינים:

השכל העיוני הוא כח בנפש יקבל מהות הענינים הכלליים מצד היותם
כלליים כי החוש לא יקבל אלא הענינים החלקיים.

והשכל המעשי הוא כח בנפש אשר בו ההתעוררות לכח המתאווה אל
אשר יבחר בו מן החלקים בעבור שום תכלית ידוע ענינו.

והשכל החמרי הוא כח בנפש מוכן לקבל מהות הענינים מופשטים מן
החמר ובוה הוא נבדל משאר בעלי חיים.

והשכל בקנין הוא השלמות השכל החמרי עד שישיבנו בכח הקרוב
מן הפעולה.

והשכל בפועל הוא השלמות הנפש לצייר הענינים עד כי כשירצה
ישכילם ויעלו בידו בפועל.

והשכל המועיל הוא מהות מופשט מחומר נרשמת בנפש על דרך
המגיע מחוצה לנפש.

והשכל הפועל הוא ענין אחר והוא דבר מופשט מכל חומר לגמרי וזה
הוא ענינו מצד שהוא שכל אבל מצד היותו פועל הוא עצם מטבעו שיוציא השכל
החמרי מן הכח אל הפועל בהשגחתו עליו. ועל כל אלו השמות אשר זכרנו בענין
השכל יש שם אחר שזכרוהו הפלוסופים האלהיים והוא היותם מכנים כל השכלים
הנבדלים מן החומר מכל הפנים אשר אין להם תנועה לא בעצם ולא במקרה.
ותכלית מדרגת אלו כלם הוא השכל הפועל המוציא לנפשות אנושיות בחכמות
השכליות מן הכח אל הפועל, ואלו כלם הם התחלות לכל הענינים אחר הנמצא
הראשון אשר הוא הממציא את הכל, ועל כן קרא אבו נצר אלפארבי אלו
ההתחלות שניים מפני שהם שניים לבורא ית', והבן גם כן על כל זה באמרם שכל
הכל כי מלת הכל בזה המקום תבין בו שני ענינים: הענין האחד כל העולם,
והענין השני הוא הגשם האחרון שבשמים והוא המוקצה. והוא הגלגל התשיעי
המקיף ביום אחד עם הלילה תנועתו כלה ויתנועע בתנועתו כל מה שבתוכו מן
הגלגלים ויאמרו לגשמו גשם הכל ואל תנועתו תנועת הכל והוא יותר גדול
שבנכראים, ולפי דעתו כי בעבור זה הגלגל בעצמו אמר דוד המלך וצבא
השמים לך משתחוים כי אמרו משתחוים רמז בזה שזה הגלגל המקיף הוא
קרוב לבורא ית' במעלה ובמדרגה יותר משאר הגלגלים כאדם שמשתחוה לפני
אדוניו ומתקרב אליו ורוצה לנשק רגליו ורמז גם כן במשתחוים דבר שני והוא
שנותן לו הודאה ושבת על מה שחננו זה הכח והגבורה אשר אל חשקו ואהבתו
יתנועעו כל הגלגלים כתאות העבדים על יד אדוניהם: הנה יצאנו מכוונתנו
הראשונה במה שהוספנו דבר מתוך דבר, ועתה אשוב למקום שהייתי בו והוא

ראשית דעת פירושו ענינו שהאדם צריך להקדים מעלות המדות על המעלות השכליות הנקראות מעלות דבריות ויהיה לפי זה הביאור חכמה ומוסר אוילים בזו שהאוילים והסכלים לא יכירו מעלת החכמה והמוסר אשר בכללם שתי השלמות, השלמות הראשון והשלמות האחרון. ואחר שביארתי לך זה הפסוק אתחיל לבאר לך ג"כ על כמה פנים יהיה נופל שם דעת לפי מה שדברו בו בעלי החכמה. דע כי שם דעת משותף ברוב המקומות לשם שכל ואין ביניהם הפרש מבואר אלא שהשכל נופל על השגת החכמה ביותר מקומות ממה שנופל הדעת, כי דעת לפעמים יהיה נאמר על הדעת הטבעי הנמצא באדם בהיותו טוב ונקרא זה דעתן אצל ההמון, וכן יהיה שם דעת נופל גם כן על מי שיהיה יודע חכמה מן החכמות השכליות כאמרו ודעת אלהים מעולות, ואין דעת אלהים בארץ כי אלו והדומים להם נופלים על השגת החכמה, וזה החילוף הנמצא בין דעת ושכל הוא לפי לשוננו העברייא אבל בלשון ישמעאל לא תמצא אצלם בזה אלא שם אחד הגה בלשונם לעקל (sic) והוא אצלם על מינים כמו שהוא אצלנו שם הדעת גם כן על מינים רבים כמו שזכרנו — אבל המעתיקים רגילים להעתיק השם הזה פעם בשם דעת ופעם בשם שכל ולא שמו בזה הבדל מבואר באמרם השכל והמשכיל והמושכל.

ואחר שבארנו ההפרש אשר בין דעת ושכל לפי לשוננו העברייא ראוי לנו לבאר שם דעת על כמה פנים זכרוהו הפילוסוף. דע כי שם דעת נאמר על פנים מתחלפים, והדעת המשותף אין לו גדר כולל ושמוהו על שלשה פנים: האחד הוא שיהיה דעתן מתחלת ברייתו ויהיה גדר זה הדעת כח שבו יבדיל האדם בין הענינים המגונים והענינים המשובחים, והשני הוא דעת שיקנהו האדם בנסיון מן הענינים הכלליים ויהיה גדר זה הדעת ענינים קנויים בשכל יהיו הקדמות ותכונות יתעורר בהם הטוב שבאנשים, והשלישי הוא שתהיה הבנה טובה באדם בכל עניניו בדבור ובשתיקה ובשאר הנהגותיו ועסקיו ובכמו זה המין מן הדעת ישבחו אותו- בני אדם ויסכימו לקראו דעתן וזה המין השלישי הוא קרוב מן המין הראשון. ויש כת אחד מן הפלוסופים שזכרו זה השם רצוני לומר שם דעת או שם שכל ואמרו בו שהוא שם משותף יורה על שמנה ענינים מתחלפים זה מזה והם לו:

הראשון שבהם הוא אשר זכר אותו ארסטו בספר המופת והבדיל בינו ובין החכמה וענין זה הדעת הוא הציורים והציודקים אשר יהיה לנפש בהבנה, והחכמה תהיה בקנייה אם כן יהיה הפרש בין הנקנה ובין אשר בהבנה ונקרא האחד שכל והאחר חכמה והוא יחס גמור ביניהם וזה הוא אשר רצו לומר בו המדברים, אחר שהיה אחד מן החכמים שאמר בגדר השכל שהיא חכמה הפרחית (sic) בה יבדיל האדם בין האמת והשכל (sic) והשמות האחרים אשר לשכל או לדעת הם נזכרים בספר הנפש והם: השכל העיוני, והשכל המעשי,

האדם ועובד¹ אותו² מפני השלמות הראשון אשר היה בכח בחמר הראשון. אמנם נראה³ בו א"כ מה מאוד גדלה⁴ אשמת⁵ מי שיבדיל בין האדם ובין החכמה אשר היא דרך להשגת זה השלמות שאין ספק שעושה זה⁶ הולק⁷ על השם ית' שמו וממרה⁸ רצונו מה שכיוון מציאות⁹ זה השלמות כמו שעצמה מאוד הצלחת מי שכלה ימיו בכיוצא בזאת¹⁰ העבודה והתקרב להשם ית' בזה הקרבות. זהו מה שראיתי לכתבו בזה המאמר וכשיתחדש¹¹ בענין דבר אכתבהו בעזה"י. והאלהים יקרבו אל רצונו ואל מה שנצליה בו תמיד בראשיתנו ובאחריתנו¹² בדחמיו וכרוב חסדיו ויזכנו¹³ לדעת הסתום כמפורש ויראינו עוד נפלאות מתורתו. אמן גם תהלה לאל¹⁴.

Anhang I.

(Cod. Mon. 79. fol. 105b.—106b.).

Aus dem פירוש משלי von R. Serachja.

יראת ה' ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו. מלת ראשית תסכול שתי פנים מן הביאור, האחד שהיה ראשית כמו ראשית כל בכורי כל, ראשית גז צאנך תתן לו, מראשית כל פרי האדמה שענינם מן הטוב שבדבר ומן המובחר שבו, והראיה ראשית בכורי אדמתך כלומר המובחר שבבכורים, וכן יהיה ראשית דעת מזה המין כלומר שהטוב שבדעות הוא שתהיה בו יראת השם, כי רחוק הוא שיהיה האדם ירא השם מבלי להיות בו דעת טוב מפני שהחכמה והדעת כלים ליראת השם כמו שבאר זה בפסוק אחר אמר תחת כי שנאו דעת ויראת ה' לא בחרו ועל כן אמרו חז"ל אין בור ירא חטא כלומר שהאדם שאין בו חכמה לא יכיר תועלת היראה. והביאור השני הוא שיהיה ראשית מענין התחלה כמו שאמר תחלת חכמה יראת ה', ויהיה ענין יראת ה' בשני אלו הפסוקים נופלת על השלמות הראשון בלבד שהוא בכלל המוסר ויהיה יראת ה'

(¹ fehlt in A. ² in A. נראית. ³ in B. גדולה. ⁴ in B. משאת. ⁵ in B. ומורה. ⁶ in A. במה שכין מציאותו. ⁷ in A. כיוצא. ⁸ in B. והאלהים bis Ende. ⁹ in A. ויראת ה' bis Ende. ¹⁰ in B. בריך רחמנא דסייען בנל"ך ואע"י איה"ן לק"י. ¹¹ in A. ¹² in B. ¹³ in A. ¹⁴ in A. ¹⁵ in B. ¹⁶ in A. ¹⁷ in B. ¹⁸ in A. ¹⁹ in B. ²⁰ in A. ²¹ in B. ²² in A. ²³ in B. ²⁴ in A. ²⁵ in B. ²⁶ in A. ²⁷ in B. ²⁸ in A. ²⁹ in B. ³⁰ in A. ³¹ in B. ³² in A. ³³ in B. ³⁴ in A. ³⁵ in B. ³⁶ in A. ³⁷ in B. ³⁸ in A. ³⁹ in B. ⁴⁰ in A. ⁴¹ in B. ⁴² in A. ⁴³ in B. ⁴⁴ in A. ⁴⁵ in B. ⁴⁶ in A. ⁴⁷ in B. ⁴⁸ in A. ⁴⁹ in B. ⁵⁰ in A. ⁵¹ in B. ⁵² in A. ⁵³ in B. ⁵⁴ in A. ⁵⁵ in B. ⁵⁶ in A. ⁵⁷ in B. ⁵⁸ in A. ⁵⁹ in B. ⁶⁰ in A. ⁶¹ in B. ⁶² in A. ⁶³ in B. ⁶⁴ in A. ⁶⁵ in B. ⁶⁶ in A. ⁶⁷ in B. ⁶⁸ in A. ⁶⁹ in B. ⁷⁰ in A. ⁷¹ in B. ⁷² in A. ⁷³ in B. ⁷⁴ in A. ⁷⁵ in B. ⁷⁶ in A. ⁷⁷ in B. ⁷⁸ in A. ⁷⁹ in B. ⁸⁰ in A. ⁸¹ in B. ⁸² in A. ⁸³ in B. ⁸⁴ in A. ⁸⁵ in B. ⁸⁶ in A. ⁸⁷ in B. ⁸⁸ in A. ⁸⁹ in B. ⁹⁰ in A. ⁹¹ in B. ⁹² in A. ⁹³ in B. ⁹⁴ in A. ⁹⁵ in B. ⁹⁶ in A. ⁹⁷ in B. ⁹⁸ in A. ⁹⁹ in B. ¹⁰⁰ in A. ¹⁰¹ in B. ¹⁰² in A. ¹⁰³ in B. ¹⁰⁴ in A. ¹⁰⁵ in B. ¹⁰⁶ in A. ¹⁰⁷ in B. ¹⁰⁸ in A. ¹⁰⁹ in B. ¹¹⁰ in A. ¹¹¹ in B. ¹¹² in A. ¹¹³ in B. ¹¹⁴ in A. ¹¹⁵ in B. ¹¹⁶ in A. ¹¹⁷ in B. ¹¹⁸ in A. ¹¹⁹ in B. ¹²⁰ in A. ¹²¹ in B. ¹²² in A. ¹²³ in B. ¹²⁴ in A. ¹²⁵ in B. ¹²⁶ in A. ¹²⁷ in B. ¹²⁸ in A. ¹²⁹ in B. ¹³⁰ in A. ¹³¹ in B. ¹³² in A. ¹³³ in B. ¹³⁴ in A. ¹³⁵ in B. ¹³⁶ in A. ¹³⁷ in B. ¹³⁸ in A. ¹³⁹ in B. ¹⁴⁰ in A. ¹⁴¹ in B. ¹⁴² in A. ¹⁴³ in B. ¹⁴⁴ in A. ¹⁴⁵ in B. ¹⁴⁶ in A. ¹⁴⁷ in B. ¹⁴⁸ in A. ¹⁴⁹ in B. ¹⁵⁰ in A. ¹⁵¹ in B. ¹⁵² in A. ¹⁵³ in B. ¹⁵⁴ in A. ¹⁵⁵ in B. ¹⁵⁶ in A. ¹⁵⁷ in B. ¹⁵⁸ in A. ¹⁵⁹ in B. ¹⁶⁰ in A. ¹⁶¹ in B. ¹⁶² in A. ¹⁶³ in B. ¹⁶⁴ in A. ¹⁶⁵ in B. ¹⁶⁶ in A. ¹⁶⁷ in B. ¹⁶⁸ in A. ¹⁶⁹ in B. ¹⁷⁰ in A. ¹⁷¹ in B. ¹⁷² in A. ¹⁷³ in B. ¹⁷⁴ in A. ¹⁷⁵ in B. ¹⁷⁶ in A. ¹⁷⁷ in B. ¹⁷⁸ in A. ¹⁷⁹ in B. ¹⁸⁰ in A. ¹⁸¹ in B. ¹⁸² in A. ¹⁸³ in B. ¹⁸⁴ in A. ¹⁸⁵ in B. ¹⁸⁶ in A. ¹⁸⁷ in B. ¹⁸⁸ in A. ¹⁸⁹ in B. ¹⁹⁰ in A. ¹⁹¹ in B. ¹⁹² in A. ¹⁹³ in B. ¹⁹⁴ in A. ¹⁹⁵ in B. ¹⁹⁶ in A. ¹⁹⁷ in B. ¹⁹⁸ in A. ¹⁹⁹ in B. ²⁰⁰ in A. ²⁰¹ in B. ²⁰² in A. ²⁰³ in B. ²⁰⁴ in A. ²⁰⁵ in B. ²⁰⁶ in A. ²⁰⁷ in B. ²⁰⁸ in A. ²⁰⁹ in B. ²¹⁰ in A. ²¹¹ in B. ²¹² in A. ²¹³ in B. ²¹⁴ in A. ²¹⁵ in B. ²¹⁶ in A. ²¹⁷ in B. ²¹⁸ in A. ²¹⁹ in B. ²²⁰ in A. ²²¹ in B. ²²² in A. ²²³ in B. ²²⁴ in A. ²²⁵ in B. ²²⁶ in A. ²²⁷ in B. ²²⁸ in A. ²²⁹ in B. ²³⁰ in A. ²³¹ in B. ²³² in A. ²³³ in B. ²³⁴ in A. ²³⁵ in B. ²³⁶ in A. ²³⁷ in B. ²³⁸ in A. ²³⁹ in B. ²⁴⁰ in A. ²⁴¹ in B. ²⁴² in A. ²⁴³ in B. ²⁴⁴ in A. ²⁴⁵ in B. ²⁴⁶ in A. ²⁴⁷ in B. ²⁴⁸ in A. ²⁴⁹ in B. ²⁵⁰ in A. ²⁵¹ in B. ²⁵² in A. ²⁵³ in B. ²⁵⁴ in A. ²⁵⁵ in B. ²⁵⁶ in A. ²⁵⁷ in B. ²⁵⁸ in A. ²⁵⁹ in B. ²⁶⁰ in A. ²⁶¹ in B. ²⁶² in A. ²⁶³ in B. ²⁶⁴ in A. ²⁶⁵ in B. ²⁶⁶ in A. ²⁶⁷ in B. ²⁶⁸ in A. ²⁶⁹ in B. ²⁷⁰ in A. ²⁷¹ in B. ²⁷² in A. ²⁷³ in B. ²⁷⁴ in A. ²⁷⁵ in B. ²⁷⁶ in A. ²⁷⁷ in B. ²⁷⁸ in A. ²⁷⁹ in B. ²⁸⁰ in A. ²⁸¹ in B. ²⁸² in A. ²⁸³ in B. ²⁸⁴ in A. ²⁸⁵ in B. ²⁸⁶ in A. ²⁸⁷ in B. ²⁸⁸ in A. ²⁸⁹ in B. ²⁹⁰ in A. ²⁹¹ in B. ²⁹² in A. ²⁹³ in B. ²⁹⁴ in A. ²⁹⁵ in B. ²⁹⁶ in A. ²⁹⁷ in B. ²⁹⁸ in A. ²⁹⁹ in B. ³⁰⁰ in A. ³⁰¹ in B. ³⁰² in A. ³⁰³ in B. ³⁰⁴ in A. ³⁰⁵ in B. ³⁰⁶ in A. ³⁰⁷ in B. ³⁰⁸ in A. ³⁰⁹ in B. ³¹⁰ in A. ³¹¹ in B. ³¹² in A. ³¹³ in B. ³¹⁴ in A. ³¹⁵ in B. ³¹⁶ in A. ³¹⁷ in B. ³¹⁸ in A. ³¹⁹ in B. ³²⁰ in A. ³²¹ in B. ³²² in A. ³²³ in B. ³²⁴ in A. ³²⁵ in B. ³²⁶ in A. ³²⁷ in B. ³²⁸ in A. ³²⁹ in B. ³³⁰ in A. ³³¹ in B. ³³² in A. ³³³ in B. ³³⁴ in A. ³³⁵ in B. ³³⁶ in A. ³³⁷ in B. ³³⁸ in A. ³³⁹ in B. ³⁴⁰ in A. ³⁴¹ in B. ³⁴² in A. ³⁴³ in B. ³⁴⁴ in A. ³⁴⁵ in B. ³⁴⁶ in A. ³⁴⁷ in B. ³⁴⁸ in A. ³⁴⁹ in B. ³⁵⁰ in A. ³⁵¹ in B. ³⁵² in A. ³⁵³ in B. ³⁵⁴ in A. ³⁵⁵ in B. ³⁵⁶ in A. ³⁵⁷ in B. ³⁵⁸ in A. ³⁵⁹ in B. ³⁶⁰ in A. ³⁶¹ in B. ³⁶² in A. ³⁶³ in B. ³⁶⁴ in A. ³⁶⁵ in B. ³⁶⁶ in A. ³⁶⁷ in B. ³⁶⁸ in A. ³⁶⁹ in B. ³⁷⁰ in A. ³⁷¹ in B. ³⁷² in A. ³⁷³ in B. ³⁷⁴ in A. ³⁷⁵ in B. ³⁷⁶ in A. ³⁷⁷ in B. ³⁷⁸ in A. ³⁷⁹ in B. ³⁸⁰ in A. ³⁸¹ in B. ³⁸² in A. ³⁸³ in B. ³⁸⁴ in A. ³⁸⁵ in B. ³⁸⁶ in A. ³⁸⁷ in B. ³⁸⁸ in A. ³⁸⁹ in B. ³⁹⁰ in A. ³⁹¹ in B. ³⁹² in A. ³⁹³ in B. ³⁹⁴ in A. ³⁹⁵ in B. ³⁹⁶ in A. ³⁹⁷ in B. ³⁹⁸ in A. ³⁹⁹ in B. ⁴⁰⁰ in A. ⁴⁰¹ in B. ⁴⁰² in A. ⁴⁰³ in B. ⁴⁰⁴ in A. ⁴⁰⁵ in B. ⁴⁰⁶ in A. ⁴⁰⁷ in B. ⁴⁰⁸ in A. ⁴⁰⁹ in B. ⁴¹⁰ in A. ⁴¹¹ in B. ⁴¹² in A. ⁴¹³ in B. ⁴¹⁴ in A. ⁴¹⁵ in B. ⁴¹⁶ in A. ⁴¹⁷ in B. ⁴¹⁸ in A. ⁴¹⁹ in B. ⁴²⁰ in A. ⁴²¹ in B. ⁴²² in A. ⁴²³ in B. ⁴²⁴ in A. ⁴²⁵ in B. ⁴²⁶ in A. ⁴²⁷ in B. ⁴²⁸ in A. ⁴²⁹ in B. ⁴³⁰ in A. ⁴³¹ in B. ⁴³² in A. ⁴³³ in B. ⁴³⁴ in A. ⁴³⁵ in B. ⁴³⁶ in A. ⁴³⁷ in B. ⁴³⁸ in A. ⁴³⁹ in B. ⁴⁴⁰ in A. ⁴⁴¹ in B. ⁴⁴² in A. ⁴⁴³ in B. ⁴⁴⁴ in A. ⁴⁴⁵ in B. ⁴⁴⁶ in A. ⁴⁴⁷ in B. ⁴⁴⁸ in A. ⁴⁴⁹ in B. ⁴⁵⁰ in A. ⁴⁵¹ in B. ⁴⁵² in A. ⁴⁵³ in B. ⁴⁵⁴ in A. ⁴⁵⁵ in B. ⁴⁵⁶ in A. ⁴⁵⁷ in B. ⁴⁵⁸ in A. ⁴⁵⁹ in B. ⁴⁶⁰ in A. ⁴⁶¹ in B. ⁴⁶² in A. ⁴⁶³ in B. ⁴⁶⁴ in A. ⁴⁶⁵ in B. ⁴⁶⁶ in A. ⁴⁶⁷ in B. ⁴⁶⁸ in A. ⁴⁶⁹ in B. ⁴⁷⁰ in A. ⁴⁷¹ in B. ⁴⁷² in A. ⁴⁷³ in B. ⁴⁷⁴ in A. ⁴⁷⁵ in B. ⁴⁷⁶ in A. ⁴⁷⁷ in B. ⁴⁷⁸ in A. ⁴⁷⁹ in B. ⁴⁸⁰ in A. ⁴⁸¹ in B. ⁴⁸² in A. ⁴⁸³ in B. ⁴⁸⁴ in A. ⁴⁸⁵ in B. ⁴⁸⁶ in A. ⁴⁸⁷ in B. ⁴⁸⁸ in A. ⁴⁸⁹ in B. ⁴⁹⁰ in A. ⁴⁹¹ in B. ⁴⁹² in A. ⁴⁹³ in B. ⁴⁹⁴ in A. ⁴⁹⁵ in B. ⁴⁹⁶ in A. ⁴⁹⁷ in B. ⁴⁹⁸ in A. ⁴⁹⁹ in B. ⁵⁰⁰ in A. ⁵⁰¹ in B. ⁵⁰² in A. ⁵⁰³ in B. ⁵⁰⁴ in A. ⁵⁰⁵ in B. ⁵⁰⁶ in A. ⁵⁰⁷ in B. ⁵⁰⁸ in A. ⁵⁰⁹ in B. ⁵¹⁰ in A. ⁵¹¹ in B. ⁵¹² in A. ⁵¹³ in B. ⁵¹⁴ in A. ⁵¹⁵ in B. ⁵¹⁶ in A. ⁵¹⁷ in B. ⁵¹⁸ in A. ⁵¹⁹ in B. ⁵²⁰ in A. ⁵²¹ in B. ⁵²² in A. ⁵²³ in B. ⁵²⁴ in A. ⁵²⁵ in B. ⁵²⁶ in A. ⁵²⁷ in B. ⁵²⁸ in A. ⁵²⁹ in B. ⁵³⁰ in A. ⁵³¹ in B. ⁵³² in A. ⁵³³ in B. ⁵³⁴ in A. ⁵³⁵ in B. ⁵³⁶ in A. ⁵³⁷ in B. ⁵³⁸ in A. ⁵³⁹ in B. ⁵⁴⁰ in A. ⁵⁴¹ in B. ⁵⁴² in A. ⁵⁴³ in B. ⁵⁴⁴ in A. ⁵⁴⁵ in B. ⁵⁴⁶ in A. ⁵⁴⁷ in B. ⁵⁴⁸ in A. ⁵⁴⁹ in B. ⁵⁵⁰ in A. ⁵⁵¹ in B. ⁵⁵² in A. ⁵⁵³ in B. ⁵⁵⁴ in A. ⁵⁵⁵ in B. ⁵⁵⁶ in A. ⁵⁵⁷ in B. ⁵⁵⁸ in A. ⁵⁵⁹ in B. ⁵⁶⁰ in A. ⁵⁶¹ in B. ⁵⁶² in A. ⁵⁶³ in B. ⁵⁶⁴ in A. ⁵⁶⁵ in B. ⁵⁶⁶ in A. ⁵⁶⁷ in B. ⁵⁶⁸ in A. ⁵⁶⁹ in B. ⁵⁷⁰ in A. ⁵⁷¹ in B. ⁵⁷² in A. ⁵⁷³ in B. ⁵⁷⁴ in A. ⁵⁷⁵ in B. ⁵⁷⁶ in A. ⁵⁷⁷ in B. ⁵⁷⁸ in A. ⁵⁷⁹ in B. ⁵⁸⁰ in A. ⁵⁸¹ in B. ⁵⁸² in A. ⁵⁸³ in B. ⁵⁸⁴ in A. ⁵⁸⁵ in B. ⁵⁸⁶ in A. ⁵⁸⁷ in B. ⁵⁸⁸ in A. ⁵⁸⁹ in B. ⁵⁹⁰ in A. ⁵⁹¹ in B. ⁵⁹² in A. ⁵⁹³ in B. ⁵⁹⁴ in A. ⁵⁹⁵ in B. ⁵⁹⁶ in A. ⁵⁹⁷ in B. ⁵⁹⁸ in A. ⁵⁹⁹ in B. ⁶⁰⁰ in A. ⁶⁰¹ in B. ⁶⁰² in A. ⁶⁰³ in B. ⁶⁰⁴ in A. ⁶⁰⁵ in B. ⁶⁰⁶ in A. ⁶⁰⁷ in B. ⁶⁰⁸ in A. ⁶⁰⁹ in B. ⁶¹⁰ in A. ⁶¹¹ in B. ⁶¹² in A. ⁶¹³ in B. ⁶¹⁴ in A. ⁶¹⁵ in B. ⁶¹⁶ in A. ⁶¹⁷ in B. ⁶¹⁸ in A. ⁶¹⁹ in B. ⁶²⁰ in A. ⁶²¹ in B. ⁶²² in A. ⁶²³ in B. ⁶²⁴ in A. ⁶²⁵ in B. ⁶²⁶ in A. ⁶²⁷ in B. ⁶²⁸ in A. ⁶²⁹ in B. ⁶³⁰ in A. ⁶³¹ in B. ⁶³² in A. ⁶³³ in B. ⁶³⁴ in A. ⁶³⁵ in B. ⁶³⁶ in A. ⁶³⁷ in B. ⁶³⁸ in A. ⁶³⁹ in B. ⁶⁴⁰ in A. ⁶⁴¹ in B. ⁶⁴² in A. ⁶⁴³ in B. ⁶⁴⁴ in A. ⁶⁴⁵ in B. ⁶⁴⁶ in A. ⁶⁴⁷ in B. ⁶⁴⁸ in A. ⁶⁴⁹ in B. ⁶⁵⁰ in A. ⁶⁵¹ in B. ⁶⁵² in A. ⁶⁵³ in B. ⁶⁵⁴ in A. ⁶⁵⁵ in B. ⁶⁵⁶ in A. ⁶⁵⁷ in B. ⁶⁵⁸ in A. ⁶⁵⁹ in B. ⁶⁶⁰ in A. ⁶⁶¹ in B. ⁶⁶² in A. ⁶⁶³ in B. ⁶⁶⁴ in A. ⁶⁶⁵ in B. ⁶⁶⁶ in A. ⁶⁶⁷ in B. ⁶⁶⁸ in A. ⁶⁶⁹ in B. ⁶⁷⁰ in A. ⁶⁷¹ in B. ⁶⁷² in A. ⁶⁷³ in B. ⁶⁷⁴ in A. ⁶⁷⁵ in B. ⁶⁷⁶ in A. ⁶⁷⁷ in B. ⁶⁷⁸ in A. ⁶⁷⁹ in B. ⁶⁸⁰ in A. ⁶⁸¹ in B. ⁶⁸² in A. ⁶⁸³ in B. ⁶⁸⁴ in A. ⁶⁸⁵ in B. ⁶⁸⁶ in A. ⁶⁸⁷ in B. ⁶⁸⁸ in A. ⁶⁸⁹ in B. ⁶⁹⁰ in A. ⁶⁹¹ in B. ⁶⁹² in A. ⁶⁹³ in B. ⁶⁹⁴ in A. ⁶⁹⁵ in B. ⁶⁹⁶ in A. ⁶⁹⁷ in B. ⁶⁹⁸ in A. ⁶⁹⁹ in B. ⁷⁰⁰ in A. ⁷⁰¹ in B. ⁷⁰² in A. ⁷⁰³ in B. ⁷⁰⁴ in A. ⁷⁰⁵ in B. ⁷⁰⁶ in A. ⁷⁰⁷ in B. ⁷⁰⁸ in A. ⁷⁰⁹ in B. ⁷¹⁰ in A. ⁷¹¹ in B. ⁷¹² in A. ⁷¹³ in B. ⁷¹⁴ in A. ⁷¹⁵ in B. ⁷¹⁶ in A. ⁷¹⁷ in B. ⁷¹⁸ in A. ⁷¹⁹ in B. ⁷²⁰ in A. ⁷²¹ in B. ⁷²² in A. ⁷²³ in B. ⁷²⁴ in A. ⁷²⁵ in B. ⁷²⁶ in A. ⁷²⁷ in B. ⁷²⁸ in A. ⁷²⁹ in B. ⁷³⁰ in A. ⁷³¹ in B. ⁷³² in A. ⁷³³ in B. ⁷³⁴ in A. ⁷³⁵ in B. ⁷³⁶ in A. ⁷³⁷ in B. ⁷³⁸ in A. ⁷³⁹ in B. ⁷⁴⁰ in A. ⁷⁴¹ in B. ⁷⁴² in A. ⁷⁴³ in B. ⁷⁴⁴ in A. ⁷⁴⁵ in B. ⁷⁴⁶ in A. ⁷⁴⁷ in B. ⁷⁴⁸ in A. ⁷⁴⁹ in B. ⁷⁵⁰ in A. ⁷⁵¹ in B. ⁷⁵² in A. ⁷⁵³ in B. ⁷⁵⁴ in A. ⁷⁵⁵ in B. ⁷⁵⁶ in A. ⁷⁵⁷ in B. ⁷⁵⁸ in A. ⁷⁵⁹ in B. ⁷⁶⁰ in A. ⁷⁶¹ in B. ⁷⁶² in A. ⁷⁶³ in B. ⁷⁶⁴ in A. ⁷⁶⁵ in B. ⁷⁶⁶ in A. ⁷⁶⁷ in B. ⁷⁶⁸ in A. ⁷⁶⁹ in B. ⁷⁷⁰ in A. ⁷⁷¹ in B. ⁷⁷² in A. ⁷⁷³ in B. ⁷⁷⁴ in A. ⁷⁷⁵ in B. ⁷⁷⁶ in A. ⁷⁷⁷ in B. ⁷⁷⁸ in A. ⁷⁷⁹ in B. ⁷⁸⁰ in A. ⁷⁸¹ in B. ⁷⁸² in A. ⁷⁸³ in B. ⁷⁸⁴ in A. ⁷⁸⁵ in B. ⁷⁸⁶ in A. ⁷⁸⁷ in B. ⁷⁸⁸ in A. ⁷⁸⁹ in B. ⁷⁹⁰ in A. ⁷⁹¹ in B. ⁷⁹² in A. ⁷⁹³ in B. ⁷⁹⁴ in A. ⁷⁹⁵ in B. ⁷⁹⁶ in A. ⁷⁹⁷ in B. ⁷⁹⁸ in A. ⁷⁹⁹ in B. ⁸⁰⁰ in A. ⁸⁰¹ in B. ⁸⁰² in A. ⁸⁰³ in B. ⁸⁰⁴ in A. ⁸⁰⁵ in B. ⁸⁰⁶ in A. ⁸⁰⁷ in B. ⁸⁰⁸ in A. ⁸⁰⁹ in B. ⁸¹⁰ in A. ⁸¹¹ in B. ⁸¹² in A. ⁸¹³ in B. ⁸¹⁴ in A. ⁸¹⁵ in B. ⁸¹⁶ in A. ⁸¹⁷ in B. ⁸¹⁸ in A. ⁸¹⁹ in B. ⁸²⁰ in A. ⁸²¹ in B. ⁸²² in A. ⁸²³ in B. ⁸²⁴ in A. ⁸²⁵ in B. ⁸²⁶ in A. ⁸²⁷ in B. ⁸²⁸ in A. ⁸²⁹ in B. ⁸³⁰ in A. ⁸³¹ in B. ⁸³² in A. ⁸³³ in B. ⁸³⁴ in A. ⁸³⁵ in B. ⁸³⁶ in A. ⁸³⁷ in B. ⁸³⁸ in A. ⁸³⁹ in B. ⁸⁴⁰ in A. ⁸⁴¹ in B. ⁸⁴² in A. ⁸⁴³ in B. ⁸⁴⁴ in A. ⁸⁴⁵ in B. ⁸⁴⁶ in A. ⁸⁴⁷ in B. ⁸⁴⁸ in A. ⁸⁴⁹ in B. ⁸⁵⁰ in A. ⁸⁵¹ in B. ⁸⁵² in A. ⁸⁵³ in B. ⁸⁵⁴ in A. ⁸⁵⁵ in B. ⁸⁵⁶ in A. ⁸⁵⁷ in B. ⁸⁵⁸ in A. ⁸⁵⁹ in B. ⁸⁶⁰ in A. ⁸⁶¹ in B. ⁸⁶² in A. ⁸⁶³ in B. ⁸⁶⁴ in A. ⁸⁶⁵ in B. ⁸⁶⁶ in A. ⁸⁶⁷ in B. ⁸⁶⁸ in A. ⁸⁶⁹ in B. ⁸⁷⁰ in A. ⁸⁷¹ in B. ⁸⁷² in A. ⁸⁷³ in B. ⁸⁷⁴ in A. ⁸⁷⁵ in B. ⁸⁷⁶ in A. ⁸⁷⁷ in B. ⁸⁷⁸ in A. ⁸⁷⁹ in B. ⁸⁸⁰ in A. ⁸⁸¹ in B. ⁸⁸² in A. ⁸⁸³ in B. ⁸⁸⁴ in A. ⁸⁸⁵ in B. ⁸⁸⁶ in A. ⁸⁸⁷ in B. ⁸⁸⁸ in A. ⁸⁸⁹ in B. ⁸⁹⁰ in A. ⁸⁹¹ in B. ⁸⁹² in A. ⁸⁹³ in B. ⁸⁹⁴ in A. ⁸⁹⁵ in B. ⁸⁹⁶ in A. ⁸⁹⁷ in B. ⁸⁹⁸ in A. ⁸⁹⁹ in B. ⁹⁰⁰ in A. ⁹⁰¹ in B. ⁹⁰² in A. ⁹⁰³ in B. ⁹⁰⁴ in A. ⁹⁰⁵ in B. ⁹⁰⁶ in A. ⁹⁰⁷ in B. ⁹⁰⁸ in A. ⁹⁰⁹ in B. ⁹¹⁰ in A. ⁹¹¹ in B. ⁹¹² in A. ⁹¹³ in B. ⁹¹⁴ in A. ⁹¹⁵ in B. ⁹¹⁶ in A. ⁹¹⁷ in B. ⁹¹⁸ in A. ⁹¹⁹ in B. ⁹²⁰ in A. ⁹²¹ in B. ⁹²² in A. ⁹²³ in B. ⁹²⁴ in A. ⁹²⁵ in B. ⁹²⁶ in A. ⁹²⁷ in B. ⁹²⁸ in A. ⁹²⁹ in B. ⁹³⁰ in A. ⁹³¹ in B. ⁹³² in A. ⁹³³ in B. ⁹³⁴ in A. ⁹³⁵ in B. ⁹³⁶ in A. ⁹³⁷ in B. ⁹³⁸ in A. ⁹³⁹ in B. ⁹⁴⁰ in A. ⁹⁴¹ in B. ⁹⁴² in A. ⁹⁴³ in B. ⁹⁴⁴ in A. ⁹⁴⁵ in B. ⁹⁴⁶ in A. ⁹⁴⁷ in B. ⁹⁴⁸ in A. ⁹⁴⁹ in B. ⁹⁵⁰ in A. ⁹⁵¹ in B. ⁹⁵² in A. ⁹⁵³ in B

והטעם בזה שהשכל כללי והכלל בכח והחוש¹ פרטי והפרטי בפעל וכשתחוש הכח המרגשת במורגש אחר יגיע לה ענין הפרט ההוא הנרמז אליו בפעל וישיגהו² אך³ כשיתדבק בשכל החמרי מושכל בין המושכלות הוא⁴ ענין כללי כאלו תאמר על⁵ דרך משל צורת המשולש באשר הוא משולש יהיה⁶ הענין משיג ואוחז⁷ צורות⁸ אין תכלית להם בכח א"כ היא ידיעה בכח⁹ ולזה ידע האדם דרך משל שכל¹⁰ משולש זוויותיו שוות¹¹ לשתי נצבות ולא ידע אם (עם ל.) זה המשולש הפרטי המצויר בלוח נסתר ממנו על דרך משל א"כ הוא ידעהו¹² בכח ויסכילהו¹³ בפעל שהוא ידע המשולש כאשר הוא משולש לא¹⁴ בפעל כאשר הענין בחוש ולזה אין שכל בפועל¹⁵ רק שישג בפעל דבר מופשט מן הכללות כמו שגשיגהו בחוש¹⁶ — ואחר שזה כלו כן הוא לשכל החמרי¹⁷ בעצם וכאשר¹⁸ הוא שכל הוא שישכיל מה¹⁹ שבעצמו שכל בפועל ומה שגזדמן לו תחלה שישכיל דבר שאינו שכל בפועל והוא השכל אשר בקנין הוא במקרה. ומכאן יראה לך אמתת המופת אשר אמרו **תאמסמיום** שהשכלן החמרי ישכיל הנפרדים וזה שהוא אמר שהשכל החמרי אחר שהוא משכיל מה שאין בעצמו שכל כ"ש שישכיל מה שהוא²⁰ בעצמו שכל.

וכן אמתת מה שאמרו **אלכסנדר** בזה כשהמשיל²¹ זה הכח אשר בשכל החמרי בכח ההליכה הנמצאות בנער קטן²² שהוא אדם כמו שזה הכח בנער ישוב בסוף אל²³ ההליכה כן זה הכח אשר בשכל ישוב בסוף להשכיל הנפרד²⁴. — וזה השכל אשר בפעל אשר ישיגהו האדם והוא²⁵ אשר יקראוהו השכל הנקנה הנאצל הוא השלמות והפעולה²⁶ אשר היה החמר²⁷ הראשון בעל כח עליו ולזה כל אשר התחדשה²⁸ צורה התחדש בו כח ואפשרות על צורה אחרת עד שתעלה משלמות אל שלמות ומצורה אל צורה יותר נכבדת ויותר קרובה אל הפועל עד שיגיע בסוף לכמו זה²⁹ השלמות והפעל אשר לא יתערב בו כח כלל.

ובעבור³⁰ שהאדם הוא המיוחד בזה השלמות והיה³¹ הוא הנכבד שבנמצאות אשר הגה מפני שהוא הקשור³² והסדור אשר בין הנמצאות המוחשות החסרות ר"ל אשר יתערב עם פעולתם כח לעולם ובין הנמצאות הנכבדות אשר לא יתערב עם פעולתם כח כלל והם השכלים הנפרדים ראוי³³ שיהיה כל מה שבזה העולם מפני

והמוחש (1 in A. ותשיגהו (2 in A. אז (3 in A. והוא (4 in A. (5 fehlt in A. היה בזה הענין (6 in A. (7 fehlt in A. מפני שהוא לידוע בכח (9 in A. בכל (10 in A. שבות (11 in A. ידענו (12 in A. ויסכל (13 in A. (14 fehlt in A. לא משולש מעין בפעל (15 in B. השכל הפועל (15a in A. בחור (16 in A. א"כ אשר לשכל החמרי בעצם (17 in A. ואשר (18 in A. מהשכל בעצמו (19 in A. (20 fehlt in A. כהמשל (21 in A. הקטן (22 in B. אליו (23 in A. (24 fehlt in A. (25 fehlt in A. והפועל (26 in A. חומר (27 in A. התחדשה בו (28 in A. אל (29 in A. (30 fehlt in B. עד שיהיה (31 in A. שהוא היה הסדור (32 in A. וראוי (33 in A.

אלא שיצא אל הפועל והיה השכל אשר בקנין אשר הוא המושכלות העיוניות ענין מעניני המציאות הנכבדים התחייב שיצא מן הכח אל הפועל. ולהיותו מסוג השכל היה ראוי שיוציאהו¹ אל הפועל דבר שהוא שכל בפועל קודם עליו בהכרח במעלה ובמציאות וזהו השכל הפועל. והיתה פעולת זאת (sic) השכל הפועל השנית² אשר היא חכמת העיונית בגלל פעולתו הראשונה³ אשר היא השיגו את עצמו עד שיהיה הענין בזה השכל כענין בשאר השכלים הנפרדים ר"ל שיהיה עצמם תכליתם ואע"פ שיש להם פעולה אחרת הוא דרך להגעת זה העצם אשר הוא הפועל המיוחד בו ואלו [לא]⁴ היה הענין בן והיה המכוון בזאת הפעלה הבאה מן השכל הפועל אשר הוא השכל אשר בקנין הפעלה ההיא בעצמה לא⁵ היותה על דרך דבר אחר היה מתחייב ממנו שקר והוא שיהיה הנכבד והוא⁶ השכל הפועל בעבור⁷ הפחות והוא השכל אשר בקנין כי הפעולה תכלית הפועל והתכלית יותר נכבד מאשר לפני התכלית. ראה⁸ זה הסוד האלהי והתחבולה האדנית מה מאוד⁹ נפלאים! — ישתבח שמו אשר נתן כל דבר לברואיו — וזה אשר אמרתי בסוף בענין השכל¹⁰ הוא מן הדברים החשובים שנאמרו בו מפני שהוא מסוג הדברים¹¹ שיאמר להם על¹² דרך ההתוך שהם קודמים על סוג הדברים שיאמר¹³ להם ההרכבה. הדרך השלישי וזה הדרך לקוח מן הכח והפועל וזה כי מן המבואר שהכח באשר הוא כח אמנם נאמר בהצטרפות אל הפועל וכאשר היה השכל החמרי שכל בכח התחייב שיהיה שכל בכח על שכל בפועל שאין בו כח כל עיקר, וזה כי¹⁴ כאשר היה השכל אשר בקנין שכל בכח לא שכל בפועל התחייב שיהיה השכל החמרי בכח על השכל בפועל שאין בו כח כלל, ואע"פ שהיה עת אחת בכח על שכל שאינו שכל בפועל אמנם היה בעל כח עליו להיות בו מוכן ומקבל לכמו זה השכל אשר לא יתערב בו הכח¹⁵ ואחר¹⁶ שחוא בעל כח על כיוצא בזה השכל וכל כח אי אפשר שלא יצא אל הפועל יתחייב בהכרח שישכיל בסוף השכל הנפרד ר"ל¹⁷ השכל הפועל ומזה הצד¹⁸ נקרא השכל הנקנה נאצל.

ואמנם בהיות השכל אשר בקנין והוא החכמות העיוניות שכל בכח הוא דבר מבואר כי מושכליו אשר הם הצורות¹⁹ מושכלים בכח מה שאין כן הענין בחוש כי החוש בפועל מפני שהמוחש מוחש בפועל²⁰ ומאלו הפנים יהיה²¹ החוש יותר נכבד מזה השכל אשר הוא בכח מצד אחד ר"ל להיות החוש בפועל והשכל²² בכח אבל השכל ואם הוא שכל בכח הוא יותר נכבד על כל פנים מן החוש,

(¹ in A. שיוציאהו). הראשונה (² in A.). השנית (³ in A.). (⁴ fehlt in beid. Handschr.).
 (⁵ fehlt in A. בעבור). (⁶ fehlt in A. bis). והוא השכל אשר בגלל (⁷ in A.).
 (⁸ in A. הרי). (⁹ fehlt in A.). הענין בשכל (¹⁰ in A.). מאמרים (¹¹ in A.).
 (¹² fehlt in A. bis). אשר יאמר (¹³ in B.). וכאשר (¹⁴ in A.). כח (¹⁵ in A.).
 (¹⁶ in A. אחר). הפועל (¹⁷ fehlt in A. bis). ומצד זה (¹⁸ in B.). (¹⁹ fehlt in A.).
 מפני שהשכיל בפועל (²⁰ in A.). היה (²¹ in A.). בפועל בכח (²² in A.).

השכלית מדרגת המוחש מן ההשגה החושית עד שתהיה ההשגה ההיא אשר לשכל החמרי אמנם הוא לשכל ההוא אשר דומה למוחש. ובעבור¹⁾ שאין חוץ לנפש דבר²⁾ שהוא בפעל ממיין³⁾ השכל ואמנם חוץ לנפש צורה⁴⁾ בחמר היא שכל בכח לא שכל בפעל יתחייב בהכרח⁵⁾ שיהיה הדבר אשר יעיין אליו השכל החמרי באמת⁶⁾ הוא שכל בפעל. הדבר⁷⁾ דומה לדבר אשר יעיין אליו הכח המרגיש בחוש ואחר שהוא כן אמנם יעיין השכל החמרי אל השכל הפועל אשר הוא שכל בפועל אלא שישכילהו⁸⁾ תחלה במציאות חסר והוא השכל⁹⁾ אשר בקנין אשר הוא צורות הנמצאות החמריות וישכילהו בסוף על השלימות כי יעיין אליו ומזה הצד נקרא¹⁰⁾ השכל הנקנה נאצל והשכל אשר בקנין והוא צורת הנמצאות החמריות כאלו הוא אמצעי בין הנמצאות החמריות ובין¹¹⁾ השכל¹²⁾ הפועל והוא מצד הנמצאות מציאות יותר נכבד מן המציאות החמרי ומצד שכל הפועל מציאות יותר חסר ממציאותו השלם אשר אין בו כח כלל: זה הדרך אשר דרך בו **אלכסנדר** כמו שאמרנו וזכר שהוא דרך **החכם**¹³⁾. הדרך השני נאמר הנה כבר התבאר בספר הנפש כי יש הנה ג' שכלים: שכל בכח והוא שכל חמרי, ושכל שישלם בו זה השכל הוא השכל אשר בקנין, ושכל פועל והוא אשר ישים¹⁴⁾ המושכלות אשר בכח מושכלות בפעל, וזה שהשכל הפועל עושה¹⁵⁾ שתי פעולות האחת מאשר הוא נפרד והיא שישכיל עצמו כאשר דרך השכלים הנפרדים לעשות מהשכלים עצמם והיות המשכיל והמושכל מהם דבר אחד מכל צד, והשני להשכיל¹⁶⁾ המושכלות אשר בשכל¹⁷⁾ החמרי ר"ל שיושיבם מן הכח אל הפועל [וזה השכל]¹⁸⁾ ר"ל הפועל הוא מדובק באדם והוא כצורה לו¹⁹⁾ ומפני זה יעשה בו האדם כשירצה ר"ל שישכיל²⁰⁾:

ותאמס'יון יאמר בו ומדבריו אכתוב מה שאכתוב. ומן המבואר כי כשישכיל האדם כל המושכלות אשר הם השכל אשר בקנין ולא ישאר לו מושכל בכח שישובהו²¹⁾ מושכל²²⁾ בפעל שהוא לא ימלט בעת ההיא מאחד משני דברים או שלא יהיה אז לשכל הפועל²³⁾ פעולה כלל והוא מדובק בנו או שתהיה לו פעולתו השנית²⁴⁾ והראשונה²⁵⁾ היא לו במקום התכלית, וזה כי כאשר גזרה החכמה האלהית והצדק האדני שלא ישאר מין ממיני הנמצאות ולא ענין מעניני המציאות²⁶⁾

בעבור. (1 in A. (2 fehlt in B. צורה. (3 fehlt in B. bis. כי צורה בחמר. (4 in B. באמת. (5 fehlt in A. ו. (6 in A. (7 fehlt in A. שהוא ישכילהו. (8 in B. (9 fehlt in A. נקרה. (10 in A. לבין. (11 in A. שכל. (12 in A. והוא בתכלית החוץ. הדרך. (13 in A. הוא המוציא המושכלות. (14 in A. יש לו. (15 in B. שישכיל. (16 in A. בכח החמרי. (17 in A. (18 fehlt in beiden Handschriften. והוא צורה. (19 in A. ישכיל. (20 in A. שישכילהו. (21 in A. אשר בפועל. (22 in A. הראשונה. (23 in B. והשנית. (24 in A. נעדר התחייב שיצא מן הכח אל הפועל להיותו מסוג. (25 in B. (26 in B.

מאמר אחר¹⁾ לבנו בזה העניין²⁾.

הכונה בזה³⁾ המאמר⁴⁾ לבאר כל⁵⁾ הדברים⁶⁾ המבוארים והמופתים החוקים אשר יעמידו על השאלה הגדולה וההצלחה העצומה והוא אם ידבק השכל הפועל בשכל החמרי והוא מעורב בגוף עד שיהיה בזה העניין פעולת⁷⁾ האדם⁸⁾ עצמו מכל צד כדרך⁹⁾ הנפרדים להיות כן. וזאת השאלה היא¹⁰⁾ אשר יעד בה החכם בספר הנפש ולא הגיע אלינו דברו בה ומה שאכתבהו בזה המאמר אמנם לקחתיו מאדוני אבי יאריך הש"י ימיו ואם הוא נכון יוחם אליו ואם בו בלתי נכון¹¹⁾ יוחם אלי. ואני מתודה שאיני כדי לזה ואולם הניעני¹²⁾ אליו שמירת מצותיו כי הוא צוני על זה כאשר נזכרה זאת השאלה — ולמה שאני מקוה בה ג"כ מן השכר — וכאשר¹³⁾ כתב הוא יאריך הש"י ימיו בזה העניין¹⁴⁾ במקומו¹⁵⁾ ראייתי¹⁶⁾ להיות זה המאמר כולל כל מה שנאמר בו גם יש בו דברים לא נכתבו עדין וכל אשר יתחדש בו זכרון ויפול בו עיון¹⁷⁾ אכתבהו בזה המאמר:

ואנחנו נמסור ונקבל הנה מה שראוי למסרו ולקבלו ממה שהתבאר בספר הנפש כי זה המבוקש הוא התכלית מכל מה שנאמר בספר ההוא ונאמר שזה המבוקש התבאר¹⁸⁾ בג' דרכים: הדרך הראשון והוא הדרך אשר ספרו אלכסנדר במאמרו בשכל¹⁹⁾ וזכר שהוא²⁰⁾ הדרך אשר דרך בו החכם בזה העניין והוא זה: אמר²⁰⁾ כבר התבאר²¹⁾ שם ר"ל בספר הנפש שהענין בשכל דומה הענין אשר²²⁾ בחוש ר"ל²³⁾ כי כמו²⁴⁾ שבחוש שלשה דברים כח מקבל והוא הכח המרגיש, ודבר חוץ לנפש והוא²⁵⁾ המורגש המושג, והשלישי הוא הענין אשר יגיע בכח המרגיש מן הדבר המורגש והוא דמיון הדבר אשר הוא חוץ לנפש, כן ראוי שיהיה ענין בשכל ר"ל שיהיו בה (sic) שלשה דברים ג"כ: כח מקבל והוא השכל החמר והוא דומה לכח המרגיש בחוש²⁶⁾, ודבר אחר יגיע אליו הכח ההוא ג"כ דומה לענין אשר יגיע לכח המרגיש מן הדבר המורגש וזהו השכל העיוני והוא השכל אשר בקנין, ודבר שלישי חוץ לנפש בפועל הוא אשר מדרגתו מזאת ההשגה

(¹ fehlt in A. בענין הדבקות. (² in B. (³ fehlt in B. (⁴ in A. הדרכים. (⁵ in B. (⁶ in A. בפעולת. (⁷ in A. עם עצמו. (⁸ in A. מדרך. (⁹ in A. (¹⁰ fehlt in A. וזאם הוא טעות. (¹¹ in A. הכיאני. (¹² in A. כאשר. (¹³ in B. (¹⁴ fehlt in A. במקומות. (¹⁵ in A. וראיתי. (¹⁶ in B. ענין. (¹⁷ in A. יתבאר. (¹⁸ in A. כי כבר. (¹⁹ in A. כספר שם. (²⁰ in A. (²¹ in A. (²² fehlt in A. (²³ in A. וכמו. (²⁴ in A. bis לנפש. (²⁵ fehlt in B. (²⁶ in A. וזהו השכל העיוני.)

שיהיה מחודש ואחר ¹ שהוא כן אפשר ² למה שבו מזה הטבע מקבל למה שהוא בעצמו בלתי ³ הוה ובלתי ⁴ נפסד והוא השכל הנפרד עד שעצמו מקבל ⁵ עצמו ואמנם קרה לו ההבדלות עת ⁶ אחת במקרה ואין זה ההבדלות ⁷ מה שיתחייב ממנו לא שנוי ולא חסרון בעצם השכל הנפרד ולא הדבקות הוא מה שיקנהו שלמות לאותו ⁸ שלא ⁹ היה לו ולאחר הפעולה הזאת ג"כ בטלה כי ¹⁰ המכון האלהי ¹¹ בזה היה ¹² שיעלו הצורות אשר הם נצחיות בסוג אל צורה שהיא ¹³ אחת במספר כי כל נמצא הכונה בו שיגיע אל תכלית מה שנבטבעו לקבל אותו ושלא ימנע ממנו מנתו וחלקו מהנמצאות ¹⁴ עד שאלו היה אפשר בפחות שבנמצאים שאין בטבעו מתחלת ענינו להמציא לו ¹⁵ זה ¹⁶ המציאות אשר לו שיעלה בסוף עד שיהיה ¹⁷ שלמותו ¹⁸ שלמות הנמצא ראשון בשום צד לא היה מונע אותו ממנו הצדק האלהי — ואולי זה הוא ¹⁹ ענין החומר הראשון והצורות ²⁰ החמריות ולא היה לבטלה כמו שחושב אבונצ'ר במציאות הצורות החמריות עם הנפרדות שהם אע"פ שיתיהו בסוף הענין הם חלוקים ²¹ במציאות וזה שהראשון ²² היה לו עצמו מתחלת הענין ובלא סבה וואחר הגיע לו העצם ²³ ההוא מצד הראשון ובסוף הענין עצמותו ²⁴ ולא נמנע ²⁵ [מ] מין במיני ²⁶ הנמצאות לא ²⁷ השפל ולא הפחות ²⁸ וזהו ענין החומר הראשון עם הצורה הראשונה לגמול עליה חסד עוד ²⁹ בתחלת העיון (הענין. l.) באמצעיות מציאות הצורות המתחדשות בו עוד ³⁰ ולגמול הצורות החמריות בעלותם אל הצורה האנושית והצורה האנושית אל הנפרד כי כל מה שאפשר ³¹ הצדק האלהי גוזר מציאותו על כל ³² הענינים שאפשר מציאותו במ: זהו מה שנראה לי בזה העת מחיי ³³ והשם נותן חסדו ³⁴ למי שירצה ³⁵

ברוך ³⁶ הנותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה.

לאהר. (1 in A. אפשר שיהיה. (2 in A. מבלתי. (3 in A. ולא. (4 in A. עד שיהיה עצמותו. (5 in A. במקרה. (6 fehlt in A. bis ההבדל. (7 in A. לא. (8 fehlt in A. לא. (9 in A. האלהים. (10 fehlt in A. היתה. (11 in B. שיהיה. (12 in A. מן המציאות. (13 in B. רק זה. (14 in A. זאת. (15 in B. שיהיה. (16 in A. וצורות. (17 fehlt in B. החלוקים. (18 in A. ממיני. (19 in A. נמצע. (20 in A. עצה. (21 in A. פחות. (22 in A. ולא. (23 in A. לגמול על החסד. (24 in A. והצורה הנפרדות מכל אשר אפשר. (25 in A. מחיי העולם הבא. (26 in B. חסד. (27 in A. שירצה. (28 in B. ירבה. (29 fehlt in B. bis

שישיגו האור בלתי¹ העטלף גם יש חנה מינים מב"ח שהם חושבים עליהם שהם
מביטים לגוף כוכב השמש בעצמו² כמו שחושבים כן³ על העופות הדורסים⁴
ואחר שהוא כן ראוי באמת⁵ שנמצאו⁶ קצת בני אדם שיביטו אל זה השכל
בהכרח והם אשר השלימו בחכמות העיוניות ואי אפשר שלא ימצאו לאלו כלם
או למקצתם ישימנו הש"י מרואי זיוו והדרו⁷ והוד פניו לא מן הנבדלים⁸ ממנו —
ואם יאמר אומר זה כלו יש לספק עליו חספק אשר אמרו **אבונצר** בספר
ניקומביא והוא ספר **המדרות** והוא שהשכל אשר בכח הוא דבר אחד שלא
נוכל שנאמר בו שטבעו⁹ הוא טבע ההעדר כלומר שהוא העדר וזה הטבע הוא
מחודש בהכרח ואלו היה מקבל צורת¹⁰ השכל הנפרד היה מתאחד עמו¹¹ וישוב
הוא הוא¹² ואלו היה זה אפשר היה שב ההוה נצחי ולהיות זה דבר פשוט אמר
אבונצר שמאמר האומר שאנחנו כשנתעצם¹³ נתדבק¹⁴ בשכל הנפרד הוא הבלי
הזקנות — ונאמר אנחנו כי כמו שהתבאר לנו שהצורות החמריות אמנם הניעו זה
השכל אשר בכח מצד השכל הנפרד מפני שאי אפשר במניע החמרי¹⁵ שיניע
מה שאינו בחומר כן נאמר בזה השכל אשר בכח שאין בו קבול ישוב הוא
והמושכל דבר אחד עד שיהיה שב אל עצמו ומניע עצמו רוצה לומר שיהיה
המשכיל והמושכל דבר אחד ושיהיה משיג עצמו אלא¹⁶ מצד שיש בו¹⁷ קבול
הוא ממין טבע הקבול אשר בשכלים הנפרדים לא קבול חמרי וזה המין מן
הקבול¹⁸ לא ימצא לזה השכל מאשר הוא חמרי אבל מאשר הוא שכל ואין¹⁹
זה בו²⁰ מאשר הוא חמרי רק סבה מחוץ הוא אשר הוא הקנתהו זה המין מן
הקבול והוא אשר התחייב לו מצד ההתאחדות²¹ והוא היות הפועל והפעול ישובו²²
אל עצם אחד ובכלל שישכיל עצמו וזהו שכל נפרד בהכרח כי כמו²³ שהמין
מן התנועה²⁴ אשר בפעל לשכל אמנם ימצא לצורות²⁵ החמריות מצד מניע הוא
שכל כן זה הקבול אמנם ימצא לשכל החמרי מצד טבע הוא שכל בהכרח וזה
כי כבר התבאר שסגלת השכלים הנפרדים שהם ישיגו עצמם והסגולות מאשר
הם סגולות יתהפכו ואחר שהוא ידוע מענין השכל החמרי שחוא משיג עצמו לא²⁶
גשאר מהיות לו הדבר ההוא אם מצד עצמו אם מצד זולתו לו²⁷ וכשנאמר שא"א
לו מצד עצמו שהנה הוא מתחדש התחייב²⁸ בהכרח שתהיה זאת הסגולה בהכרח
נמצאית לו מפני התערבו למה שבעצמו מציאות זאת הסגולה, ואחר שהוא כן
התחייב שיהיה זה²⁹ המין מן הקבול בזה השכל על צד התדבקות כלומר³⁰ מבלתי

זולת (1 in A. (2 fehlt in A. (3) הדורסות (4 in B. (5) fehlt in A.
שימצאו (6 in A. (7) fehlt in B. (8) in A. ממוכדלים. טבעו (9 in A.
צורה (10 in A. (11) fehlt in B. (12) fehlt in A. (13) in A. נתעצם. (14) fehlt in A.
החמר (15 in A. אל (16 in A. (17) fehlt in A. מהקבול (18 in B. אין (19 in A.
ההנעה (24 in A. (20) fehlt in A. (21) in A. התאחדות. (22) fehlt in A. (23) in A. ההנעה.
אמנם ימצא (25) fehlt in A. ולא (26 in B. (27) fehlt in A. (28) (29) in A.
כי (30 in A.

זולתו לעשות מעשה שכל הוא שכל בהכרח ולזה נאמר בצורות החמירות שהם מושכלות בכח וראוי שיהיה להם פועל יוציאם⁽¹⁾ מן הכח אל הפועל כענין כל⁽²⁾ מה שהוא בכח⁽³⁾ וכאשר המושג בראות אמנם יראה מפני הנראה אשר הוא סבתו ר"ל האור יהיה יחס זה השכל הנפרד מן השכל החמרי יחס הנראה הראשון אשר הוא^(3a) האור אל⁽⁴⁾ חוש הראות וכשתבין זה כבר הבינות מה שאמר⁽⁵⁾ אותו⁽⁶⁾ ארסטו שראוי⁽⁷⁾ עוד⁽⁸⁾ שיהיה הנה שכל ישכיל כל דבר ושכל ישים כל דבר מושכל כדמות האור שהוא אשר⁽⁹⁾ ישים לכל הנראים נראים בפעל ואחרי שיחס זה השכל הנפרד אל השכל החמרי יחס האור אל הראות א"כ⁽¹⁰⁾ הוא ראוי יותר להיות⁽¹¹⁾ מושכל לשכל החמרי ממה⁽¹²⁾ שהוא מושכל אליו בעבורו כמו שהאש יותר ראוייה לחמם מאשר ישוב מחמם בעבודה והדבר אשר בטבעו שיקבל אש פרטי ומטבעו⁽¹³⁾ בהכרח לקבל האש הגמורה⁽¹⁴⁾ אם לא יתחדש לה ענין מונע במקרא [במקרה L.] או שהוא מקבל הדבר ההוא באמצעות דבר⁽¹⁵⁾ אחד או יותר ולזה יראה⁽¹⁶⁾ שהסבה בהיות זה השכל החמרי בלתי מקבל זה השכל אלא⁽¹⁷⁾ באמצעות⁽¹⁸⁾ שהוא שכל הוא הסבה בעצמה שלא יקבלו הרבה מן ההיות שלמות האחרון אלא אחר התחדש עוד⁽¹⁹⁾ אמצעיים כקבל האדם הבחורות אחר הנעדרות ודברים אחרים אין מספר⁽²⁰⁾ להם מהנמצאות המתהוות זו היא עלה מבוארת מצד הטבע, ויש סבה אחד (sic) מצד המנהג והוא שאנחנו רואים דברים רבים לא יקבלו השלמות אשר להם בטבע בסוג ההוא רק בהרגל כמו⁽²¹⁾ הזריזות דרך משל אם לא ירגיל עצמו לזה לא יהיה זריז עכ"פ אע"פ שבטבעו להיות זריז או⁽²²⁾ כלם יצוייר מציאותם בזה השכל מאשר הוא חמרי ואם אמור יאמר⁽²³⁾ אולי⁽²⁴⁾ טבע החומר הוא המבדיל⁽²⁵⁾ מזה הציוור כמו שטבע עיני העטלף ימנעו מלעיין האור אע"פ שהאור נראה בטבע. אמנם אמרנו⁽²⁶⁾ זה אי אפשר בשכל הטבעי ר"ל⁽²⁷⁾ בשכל האנושי שאלו היה זה אפשר היה אפשר שימצא כל בעלי חיים הדומים בטבע העטלף ואלו היה זה⁽²⁸⁾ בן היה⁽²⁹⁾ הטבע כבר עושה דבר לבטלה בשומה [מה] שהוא נראה בטבע בלתי נראה כלל לדבר מן המשיגים וזה בעצמו יתחייב כשנניח שהמושכל הוא בטבעו לא ישיגוהו האדם באשר הוא אדם כי אין⁽³⁰⁾ נמצא מין אחר ששיגוהו רק האדם כמו שיש הנה מינים אחרים מב"ה

מי שיוציאם. (1 in B. בכל. (2 in A. כמו שאמר ארסטו בספרו מנפש. (3 in A. אשר הוא הראשון אשר הוא (3a in A. ולחוש. (4 in A. שאומר. (5 in B. (6) fehlt in A. (7) (8) fehlt in B. (9) הנה. (10 in A. הוא ראוי א"כ להיות יותר. (11 in B. מאשר. (12 in A. בטבע. (13 in B. הגמורה והאש סתם. (14 in A. ההוא האמצעי אחד. (15 in A. ידמה. (16 in A. (17) fehlt in A. באמצעי מה שהוא. (18 in A. (19) fehlt in A. אחרים להם. (20 in B. להיות זריז bis (21) fehlt in A. bis ואם אמור (22) fehlt in B. ואם יאמר האומר. (23 in A. ואולי. (24 in A. מכדיל. (25 in A. (26) fehlt in A. בשכל האנושי. (27 in A. (28) fehlt in A. והיה. (29 in A. מאין. (30 in A.

החוש — ואמנם התבאר שיש הנה שכל בפועל מניע ⁽¹⁾ השכל החמרי מן הכח אל הפועל כמו שימצאו שני הענינים ⁽²⁾ האלו בכל הענינים ההויים ונפסדים ⁽³⁾ ר"ל דבר שהוא בכח המין ⁽⁴⁾ ההוא ודבר שהוא בפועל וזאת דרך ארסטו הידועה בספר הנפש בהסכים ⁽⁵⁾ ששכל ⁽⁶⁾ הנפרד מניע השכל החמרי ומוציא אותו מן הכח אל הפועל ולא יתחייב ממה שנאמר מהיותנו ⁽⁷⁾ שנשכיל דומה למוחש ⁽⁸⁾ שיהיה הנה שכל ⁽⁹⁾ חוץ לנפש כמו שיש הנה מוחש ⁽¹⁰⁾ חוץ לנפש כי המושכל ⁽¹¹⁾ יחס השכל אשר יחסו מן השכל החמרי יחס המוחש אל החוש הוא תוך הנפש והמוחש הוא חוץ לנפש ולזה לא יתחייב שיהיה (sic) אלו המושכלות נפרדות כמו שחשב אפלטון והנפש המושכלת לקוחה ⁽¹²⁾ בגדר המושכלות העיוניות ואין החוש לקוח בגדר ⁽¹³⁾ המוחשות אבל הענין בהפך ולזה נשאר מן הצריך לעיין בזאת ⁽¹⁴⁾ השאלה לאמת זה היחס בין השכל הנפרד ובין השכל ⁽¹⁵⁾ החמרי רוצה לומר שיהיה יחסו אליו ⁽¹⁶⁾ יחס המוחש אל החוש וזה שכבר ⁽¹⁷⁾ התבאר שיש שכל נפרד והוא המניע ⁽¹⁸⁾ החמרי ולא התבאר אם יניעהו על שהוא פועל לבד כמו שרואה אכונצר בספר ניקומאכיא ⁽¹⁹⁾ המתורגם בספר ^(19a) המדרות או על שהוא פועל וצורה ⁽²⁰⁾ ותכלית כמו שיראה ממשושי דברי ⁽²¹⁾ ארסטו ודברי כל המשאים מן המפרשים וזולתם כי אכונצר לבדו קרע ⁽²²⁾ זאת ההסכמה וחלק ⁽²³⁾ — ונאמר אנחנו אמנם מה שהוא מבואר מענין הכח הזה ⁽²⁴⁾ אשר הוא השכל ⁽²⁵⁾ החמרי הוא שיחס ⁽²⁶⁾ הצורות החמריות אליו מאשר הם נמצאים בנפש המדמה הוא יחס המוחשות ⁽²⁷⁾ אל החוש ואחר שהוא כן הנה ⁽²⁸⁾ הצורות החמריות הם המניעות לשכל ⁽²⁹⁾ החמרי ויוציאוהו ⁽³⁰⁾ מן הכח אל הפועל כמו שיניע ⁽³¹⁾ ויפעל ⁽³²⁾ המוחש בחוש אמנם זאת ההכנה בצורות ⁽³³⁾ א"א בהם מאשר הם בחומר ⁽³⁴⁾ ואמנם הוא להם מאשר הם צורות כי אי אפשר ⁽³⁵⁾ במה שהוא בחומר שיהיה לו פועל במה שאינו חומר אלא מפני שהוא ⁽³⁶⁾ צורה בלי חומר ⁽³⁷⁾ א"כ הצורות החמריות בכח המוחשות אמנם יניעו השכל החמרי מצד מה שיקנוהו מהצורה ⁽³⁸⁾ או צורות שהם לא בחמר ⁽³⁹⁾ וזאת הצורה היא המביאה לצורות ⁽⁴⁰⁾ החמריות שיעשה מעשה שכל וכל מה שיביא ⁽⁴¹⁾

(1) in B. יניע. (2) in A. מינים. (3) in A. והנפסדים. (4) in A. במין. (5) in A. בהכנים. (6) in A. השכל. (7) fehlt in A. (8) in A. לכשנחוש. (9) in A. השכל. (10) in A. מוחש. (11) fehlt in A. (12) in A. והנפש הלקוחה. (13) in A. ואין הנפש החושית לקוחה בגדרו. (14) in B. כזה. (15) in A. שכל. (16) in A. אל. (17) in A. מה כבר כהתבאר. (18) in B. יניע. (19) in B. ניקומאכיא. (19a) in A. בספר. (20) (21) fehlt in A. (22) in A. מצאנו שקרע. (23) fehlt in A. (24) in A. זה הכח. (25) in A. שכל. (26) in A. השכל. (27) in A. יחד המוחש. (28) in A. הצורות החמריות. (29) in A. המניעות. (30) in A. ויוציאוהו. (31) in A. שיניע. (32) in A. ויפעל. (33) in A. בצורות. (34) in A. בחומר. (35) in A. מאי אפשר. (36) in A. הוא לבד בלא חומר. (37) in A. חומר. (38) in A. המכניא לצורה. (39) in A. שיכא. (41) in A. מצוה.

שהוא הבלי הזקנות¹ והשלמות אשר יגיע בעבורו זה הענין הוא כמו שאמרנו כבר, וכ"ש שמתנאיו² שלא יהיה באמונותינו³ טעות ולזה חשב⁴ שהוא מיוחד באנשים שישמרם השם מחטא ומשגיאה וזה כלו ספור דעת האנשים ומי שיעמוד עליו⁵ וירחיקהו לא שיגזור שהוא אמונת המספר⁶ פן יפול בחטא גדול ובאשם עצום — ישמרנו השם וישמרכם⁷ מטעות ויישרנו כלנו אל הטוב⁸ שבמדעים ובמעשים.

ושלום עריכם.

מאמר אחר לו מענין ההוא.

אמרתני! הדרך אשר דרך בה ארסטוטלום בענין השכל⁹ החמרי
 אם¹⁰ אפשר שישכיל הנפרדים לפי מה שספר אלכסנדר הוא שהניח לזה הקדמות¹¹:
האחת מהם שראוי¹² שיהיה כאן שכל שיחסו אל השכל החמרי יחס המוחש אל החוש החמרי, והשנית שאם יהיה שכל שיחסו אל השכל החמרי יחס המוחש אל החוש החמרי והחוש החמרי¹³ יכול להשיג המוחש אשר בפעל א"כ ראוי שיהיה השכל החמרי יכול לקבל השכל אשר יחסו אליו יחס המוחש אל החוש. והקדמה השלישית שכל מה שהוא יכול על דבר באריכות¹⁴ הזמן ישוב הדבר ההוא בפעל אשר הוא יכול עליו. וכשהונח שהשכל החמרי יכול על שכל נמצא בפועל חוץ לנפש יתחייב שיושלם השכל החמרי כשיאריך בו הזמן בשכל הנפרד. ואלו השלש ההקדמות כשיחקור עליהם יראה מענינם שהשני והשלישית מהם¹⁵ מההקדמות הידועות בעצמם אבל הראשונה והיא האומרת שיש הנה שכל מחוץ יחסו¹⁶ אל השכל החמרי יחס המוחש אשר בפועל אל החוש בכח היא בלתי גלויה בעצמה כי יש לאמור¹⁷ שלא התבאר עדיין¹⁸ שיש כאן שכל בפועל יגיע השכל¹⁹ החמרי²⁰ על דרך שהוא שלמות לו כמו שיגיע המוחש

זקנות (1 in B). וכ"ש שזה תנאיו שהתנאה (2 in A). באמהותיו (5 in A). ולכן יחשוב (4 in B). אליו (5 in A). המפר (6 in A). וישמרם (7 in B). וישימנו אל טוב (8 in B). כשהשכל (9 in A). (10 fehlt in A). המקומו (11 in A). (12 fehlt in A). הוא יכול (13 in A). כשיאריך בו (14 in A). הם (15 in A). שיחסו (16 in A). לאומר שיאמר (17 in A). עדן (18 in A). (19 fehlt in A). החמר (20 in A).

שילך אל לא תכלית או שיקבל בסוף ההכנות צורה בלתי חמרת והראיה על זה שמושכלות השכל אשר בקנין הם דעות בכח מפני שהם דעות לדברים שבכח ומפני זה [הוא כולל מה שאין לו תכלית ומה שאין לו תכלית שקר] ⁽¹⁾ כבר ⁽²⁾ ביאר זה ארסטו במאמרו **במה שאחר הטבע**. ובוה יותר הספק אשר נאמר בו ⁽³⁾ איך יהיו הכלליות צודקות ואינם נמצאות חוץ לנפש והוא הדבר אשר חייב **אפלטון** בעבורו ⁽⁴⁾ מציאות הצורות — והתשובה שהכלליות דעות בכח לנמצאות חוץ לנפש בכח ומן הידועות הראשונות שכל סוג שימצא בו מה שהוא בכח בסוג ההוא שהוא ישוב אל מה שהוא בפעל בסוג ההוא ואם המושכלות הם דעות בכח ונמצאים מתנועעות ⁽⁵⁾ מן הכח אל הפועל הם בהכרח מתנועעות לדעות שהם בפועל — אבל זה ⁽⁶⁾ כלו הוא רחוק למי שלא הגיע לזאת המדרגה עד שיספיק ⁽⁷⁾ להאמין בה כמו שהוא רחוק למי שהוא רחוק בשנים מימיו ⁽⁸⁾ להאמין שימצא לו ⁽⁹⁾ בשנים ⁽¹⁰⁾ זולתם שלא הגיע עליהם ⁽¹¹⁾ עדיין — ואשר שאלת עליו מאמר ⁽¹²⁾ החכם אם יש ⁽¹³⁾ לנפש עוד ⁽¹⁴⁾ פעולה אפשר שתפרד אמנם רמז למה שהתבאר מענין השכל החמרי שאין צריך בפעולתו ⁽¹⁵⁾ שיהיה אחד מן הנמצאות החמרים כי כאשר נמצא בזה התואר הוא אפשר בו ההתפרדות ואינו הכרחי ⁽¹⁶⁾ להיות השלמות אפשרי ⁽¹⁷⁾ לא הכרחי וזה מבואר מדעתו.

ומן הדומה שהגעת זה השלמות בטבע ועל הרוב אמנם הוא בקבוצים אשר יעזרו קצתם לקצתם להגיע לזאת השלמות שאם לא ⁽¹⁸⁾ היה זה השלמות מגיע באלו הקבוצים בהגיעו בקבוצים ההם הנעזרים עליו היו ⁽¹⁹⁾ הקבוצים ההם לבטלה א"כ מציאות זאת השלמות הוא למתייחד רחוק ⁽²⁰⁾ כבר [אלא] ⁽²¹⁾ לעת הזקנה ואחר ההתמדה על הענין והרחקת רוב הענינים שיחשוב בהם שהם הכרחיים וידמה ⁽²²⁾ לפי דעתם שמגיע זאת השלמות להרבה מבני אדם בקרבם להפרד מהמציאות מפני שזה ⁽²³⁾ השלמות הוא הפך השלמות הגופני — **ואבונצר** כמו שראית בלבב דבריו בזאת השאלה וכאשר חשב בעצמו בסוף ⁽²⁴⁾ ימיו השלמות ולא הגיע אל הענין ההוא שם בטולו ושקריותו מן הדברים הידועים בעצמם ועל זה אמר בו

ומפני זה הכלל שמה שאין לו תכלית שקר ⁽¹⁾ in B.

מפני זה הכלל מה שאין לו תכלית דבר ביאר זה ⁽²⁾ in A.

⁽³⁾ fehlt in A. בעבור ⁽⁴⁾ in A. מתנועעים ⁽⁵⁾ in B. שזה ⁽⁶⁾ in A.

יספיק ⁽⁷⁾ in B. כמו שהוא רחוק בשנים ממנו להאמין ⁽⁸⁾ in A. ⁽⁹⁾ fehlt in A.

שנים ⁽¹⁰⁾ in B. ⁽¹¹⁾ fehlt in A. ממאמר ⁽¹²⁾ in B. ⁽¹³⁾ fehlt in B. ⁽¹⁴⁾ fehlt in A.

שאינו צריך שיהיה פעולה ⁽¹⁵⁾ in A. ואינה הכרחית ⁽¹⁶⁾ in A.

בטבע ⁽¹⁷⁾ fehlt in B. bis ⁽¹⁸⁾ in A. היה ⁽¹⁸⁾ in A.

— — השלמות, ויגיע באלו הקבוצים איש מן האנשים בעת מן ⁽¹⁹⁾ in B.

העתים על כל פנים שאם לא הגיע בקבוצים — — היו

⁽²⁰⁾ fehlt in B. אליו ⁽²¹⁾ fehlt in B. in A. וידמה להם ⁽²²⁾ in A.

מפני שזה המציאות השלמות ⁽²³⁾ in A. עצמו ⁽²⁴⁾ in A.

וישנים¹ הדברים המורגשים מושכלים² וזה שהשכל אינו מתפעל בטבעו מדבר אל דבר אך³ ענינו הפך החוש כי ההרגש הוא התפעלות וקבול הענין והשגתו הוא קבול לבד⁴ רוצה בזה שהסבה בקבול השכל החמרי הענינים הנפרדים הוא שלא ישיגו בקבולו התפעלות כדרך החוש אשר בכח מפני שהשכל לבד⁵ אינו דבר נמצא⁶ זולת המקובל מה שאין כן⁷ בחוש שהוא⁸ בכח דבר אחר זולת המקובל עצמו — ואמנם אמר זה כי אלו היה השכל החמרי דבר זולת המקובל⁹ היה מתחייב מציורו השכל הנפרד שישוב המחודש נצחי, וזה דבר מבואר כמו שתראה — וכבר נגלה מזה היחס שהשכל הפועל אינו סבה לשכל החמרי מדרך שהוא פועל לבד אבל מדרך שהוא שלמות אחרון לו ג"כ על דרך הצורה והתכלית כענין ההרגש עם המורגש. וזה ג"כ אחד מן הדברים שהטעה אבונצר בחושבו שחוא סבה לו פועלת לבד כענין במניעים¹⁰ החמרים. ומופת **תאמסטיים** הקודם האמיתי שאם היו אלו הענינים המוחשים המושכלים מצד השכל הנפרד והדבר אמנם¹¹ יתן דומה למה שבעצמו א"כ הוא יותר ראוי להיות מושכל ממה¹² שמושכל בעבורו כמו שהמראים אחר שהם נראים מפני אור השמש האור יותר ראוי להיות נראה מאשר¹³ נראה בעבורו, וכאשר כל מה שהוא נראה ובכלל¹⁴ מוחש בטבע אם הוא נסתר מעיני מין אחד מבעלי חיים מפני חולשתו לא¹⁵ יסתר ממין אחר שאלו היה נסתר מכל המינים היתה השגחה האלהית והוא שיקראום הטבע עוישה דבר לבטלה ששמה דבר בעל כח על דבר מבלי שיצא הדבר ההוא אל הפעל, והעטלף אע"פ שלא יוכל לעיין אל אור השמש אין ענין כל ב"ח כן, וכן אם כת בני אדם לא יוכלו לעיין אל זה השכל לא יתחייב שיהיו כל בני אדם בכלל¹⁶ ענין שישגם אם מפני הטבע או מצד הרצון הכללי כן, כי אלו תהיה¹⁷ ההכנה ההיא אשר בשכל הנפרד שיהיה מושכל בלתי יצא אל הפעל היה בטלה והבאי. והנראה שזאת ההכנה אשר בה יקבל האדם הדברים הנפרדים הוא דבר שיתקבל¹⁸ ויתחדש בשכל העיוני אחר השלמות עד¹⁹ שיהיה יחס ההכנה הזאת אל השכל אשר בקנין השלם²⁰ יחס ההכנה²¹ הנקראת שכל החמרי אל הנפש וראיתם על זה שכל צורה מחודשת ישיגה אפשרות לקבל צורה אחרת אם

ווישיג. (1 in A. וזה דומה למה שבעצמו א"כ הוא יותר ראוי להיות מושכל ממה שמושכל בעבורו כמו שהמראים אחר שהם נראים מפני אור השמש האור יותר ראוי להיות נראה מאשר נראה בעבורו, וכאשר כל מה שהוא נראה ובכלל מוחש בטבע אם הוא נסתר מעיני מין אחד מבעלי חיים מפני חולשתו לא יסתר ממין אחר שאלו היה נסתר מכל המינים היתה השגחה האלהית והוא שיקראום הטבע עוישה דבר לבטלה ששמה דבר בעל כח על דבר מבלי שיצא הדבר ההוא אל הפעל, והעטלף אע"פ שלא יוכל לעיין אל אור השמש אין ענין כל ב"ח כן, וכן אם כת בני אדם לא יוכלו לעיין אל זה השכל לא יתחייב שיהיו כל בני אדם בכלל ענין שישגם אם מפני הטבע או מצד הרצון הכללי כן, כי אלו תהיה ההכנה ההיא אשר בשכל הנפרד שיהיה מושכל בלתי יצא אל הפעל היה בטלה והבאי. והנראה שזאת ההכנה אשר בה יקבל האדם הדברים הנפרדים הוא דבר שיתקבל ויתחדש בשכל העיוני אחר השלמות עד שיהיה יחס ההכנה הזאת אל השכל אשר בקנין השלם יחס ההכנה הנקראת שכל החמרי אל הנפש וראיתם על זה שכל צורה מחודשת ישיגה אפשרות לקבל צורה אחרת אם

ווישיג. (1 in A. וזה דומה למה שבעצמו א"כ הוא יותר ראוי להיות מושכל ממה שמושכל בעבורו כמו שהמראים אחר שהם נראים מפני אור השמש האור יותר ראוי להיות נראה מאשר נראה בעבורו, וכאשר כל מה שהוא נראה ובכלל מוחש בטבע אם הוא נסתר מעיני מין אחד מבעלי חיים מפני חולשתו לא יסתר ממין אחר שאלו היה נסתר מכל המינים היתה השגחה האלהית והוא שיקראום הטבע עוישה דבר לבטלה ששמה דבר בעל כח על דבר מבלי שיצא הדבר ההוא אל הפעל, והעטלף אע"פ שלא יוכל לעיין אל אור השמש אין ענין כל ב"ח כן, וכן אם כת בני אדם לא יוכלו לעיין אל זה השכל לא יתחייב שיהיו כל בני אדם בכלל ענין שישגם אם מפני הטבע או מצד הרצון הכללי כן, כי אלו תהיה ההכנה ההיא אשר בשכל הנפרד שיהיה מושכל בלתי יצא אל הפעל היה בטלה והבאי. והנראה שזאת ההכנה אשר בה יקבל האדם הדברים הנפרדים הוא דבר שיתקבל ויתחדש בשכל העיוני אחר השלמות עד שיהיה יחס ההכנה הזאת אל השכל אשר בקנין השלם יחס ההכנה הנקראת שכל החמרי אל הנפש וראיתם על זה שכל צורה מחודשת ישיגה אפשרות לקבל צורה אחרת אם

ווישיג. (1 in A. וזה דומה למה שבעצמו א"כ הוא יותר ראוי להיות מושכל ממה שמושכל בעבורו כמו שהמראים אחר שהם נראים מפני אור השמש האור יותר ראוי להיות נראה מאשר נראה בעבורו, וכאשר כל מה שהוא נראה ובכלל מוחש בטבע אם הוא נסתר מעיני מין אחד מבעלי חיים מפני חולשתו לא יסתר ממין אחר שאלו היה נסתר מכל המינים היתה השגחה האלהית והוא שיקראום הטבע עוישה דבר לבטלה ששמה דבר בעל כח על דבר מבלי שיצא הדבר ההוא אל הפעל, והעטלף אע"פ שלא יוכל לעיין אל אור השמש אין ענין כל ב"ח כן, וכן אם כת בני אדם לא יוכלו לעיין אל זה השכל לא יתחייב שיהיו כל בני אדם בכלל ענין שישגם אם מפני הטבע או מצד הרצון הכללי כן, כי אלו תהיה ההכנה ההיא אשר בשכל הנפרד שיהיה מושכל בלתי יצא אל הפעל היה בטלה והבאי. והנראה שזאת ההכנה אשר בה יקבל האדם הדברים הנפרדים הוא דבר שיתקבל ויתחדש בשכל העיוני אחר השלמות עד שיהיה יחס ההכנה הזאת אל השכל אשר בקנין השלם יחס ההכנה הנקראת שכל החמרי אל הנפש וראיתם על זה שכל צורה מחודשת ישיגה אפשרות לקבל צורה אחרת אם

ווישיג. (1 in A. וזה דומה למה שבעצמו א"כ הוא יותר ראוי להיות מושכל ממה שמושכל בעבורו כמו שהמראים אחר שהם נראים מפני אור השמש האור יותר ראוי להיות נראה מאשר נראה בעבורו, וכאשר כל מה שהוא נראה ובכלל מוחש בטבע אם הוא נסתר מעיני מין אחד מבעלי חיים מפני חולשתו לא יסתר ממין אחר שאלו היה נסתר מכל המינים היתה השגחה האלהית והוא שיקראום הטבע עוישה דבר לבטלה ששמה דבר בעל כח על דבר מבלי שיצא הדבר ההוא אל הפעל, והעטלף אע"פ שלא יוכל לעיין אל אור השמש אין ענין כל ב"ח כן, וכן אם כת בני אדם לא יוכלו לעיין אל זה השכל לא יתחייב שיהיו כל בני אדם בכלל ענין שישגם אם מפני הטבע או מצד הרצון הכללי כן, כי אלו תהיה ההכנה ההיא אשר בשכל הנפרד שיהיה מושכל בלתי יצא אל הפעל היה בטלה והבאי. והנראה שזאת ההכנה אשר בה יקבל האדם הדברים הנפרדים הוא דבר שיתקבל ויתחדש בשכל העיוני אחר השלמות עד שיהיה יחס ההכנה הזאת אל השכל אשר בקנין השלם יחס ההכנה הנקראת שכל החמרי אל הנפש וראיתם על זה שכל צורה מחודשת ישיגה אפשרות לקבל צורה אחרת אם

ואני¹ חושב שאבונצר אמנם חשב זה מפני שהוא מאמין שהשכל החמרי עצם בעל כח מחודש נפסד וזה שהוא² אמר בספרו בשכל ובמושכל בזה השכל שהוא עצם אחד או דבר אחד דרכו³ כשיקבל המושכלות שיתאחד⁴ עמהם אי מה שענינו בזה הענין, והצעת עצם מציאותו בכח מחודש שנגה⁵ ושכחה כמו שאתה רואה — והאנשים כלם בעבור זה⁶ מסכימים שתכלית הצלחת האדם⁷ הוא ציור השכלים⁸ הנפרדים — אמנם אלכסנדר הניח בספרו⁹ בנפש¹⁰ הנחה כאלו הוא דבר ידוע בעצמו וכן עשה תמסטיוס וסמך לו מאמר וחשב שהוא מספיק והוא שאמר אם השכל אשר בנו משכיל מח שאינו בעצמו שכל כ"ש שמשכיל מה שהוא בעצמו שכל ואולם יש לומר שאור השמש יותר ראוי שיהיה נראה ולא ישיגהו ראות העטלף, וכבר יעד החכם לחקור על זאת השאלה בספרו בנפש ולא הגיע אלינו מאמרו בה. ומצאנו במאמר אלכסנדר בשכל דרך מופת בזה הענין הוא חושב שהוא אשר הניע והעיד החכם לאמר בשכל נקנה וביאר מה שאמרו¹¹ בזה —

וידעתו אצלי הוא זה שהוא אומר שהקש השכל לפי דעת ארסטו הוא¹² הקש החוש בעצמו וכאלו הוא דבר פשוט מענין החוש שיש בו שלשה דברים, מקבל, הוא המרגיש, ומקובל, והוא ההרגש, ומניע, והוא המורגש בפעל חוץ לנפש יתחייב שימצאו בשכל אלו שלשה: שכל מקבל, הוא דומה לכח המרגיש בחוש¹³ והוא החמרי, ומושכל והוא העיוני, ופועל והוא השכל הנפרד. וכשהתבארה זאת ההקדמה ויחובר אליה מה שמתחייב ממנה והוא שאם המרגיש יוכל לקבל המורגש אשר בפעל ראוי שיהיה השכל אשר בכח יכול לקבל השכל אשר בפעל ר"ל הנפרד אשר מדרגתו מדרגת המורגש כי הערך בזה אחד, וכשיחובר ג"כ אל זאת ההקדמה שהכל מודים באמתתה והוא שכל מה שחוא בכח ויכול על דבר הוא בלא ספק יוצא אל הפעל וישוב הדבר בפועל¹⁴ שהוא בעל כח עליו עת מן העתים בהכרח, ר"ל הדבר אשר הוא בפעל בסוג ההוא יתילד מזה בהכרח שהשכל החמרי ישוב השכל אשר בפעל בעת מהעתים¹⁵.

ולזה יאמר אלכסנדר בזה המאמר אשר זכרתיו אחר שהביא¹⁶ זה המופת אשר זכרתיו ענין זהו לשונו: והשכל אשר בכח כשישלים ישכיל¹⁷ וזה כי כמו שכתב ההליכה אשר באדם בעת לדתו תשוב על הפעל בהאריך הזמן וישלים הדבר אשר תהיה בו כן השכל כשישלים ישכיל הדברים אשר הם בטבעם מושכלים

ואם (1 in A. וזהו שאמר B. 2). שיקבל כשיקבל (3 in B. יתאחד A. 4).
 בכח שגיה ושכחה (5 in A. 6) fehlt in A. שתכלית הצלחה הוא (7 in B. 8).
 המושכלים (8 in A. 9) fehlt in A. 10) fehlt in B. שכארו (11 in A. 12).
 בעבור שהוא הקש (12 in A. 13) in B. מקבל והוא חמרי (13 in B. 14).
 וישוב אל הדבר שהוא בעל כח עליו (14 in A. 15) in A. בקצת העתים (15 in A. 16).
 מה שכחו זה המופת (16 in A. 17) fehlt in A.

היו אז¹⁾ מודיעים מהותם — סוף דבר זה המאמר הוא דומה במאמר הצורות²⁾ כי אלו המושכלות נראה מענינם שאין בהם רק מהות דבר המושכל³⁾ ולולי זה לא היו מודיעים עצמם⁴⁾ כי הדבר לא יודיע עצמו זולת⁵⁾ עם שאר מה שיתחייב לדעת ההוא מן הגנות אשר כבר ספרנוהו במקומות אחרים — אלא שגזרת אלכסנדר על שהוא מן הידוע בעצמו שזה הטבע הוא הוה נפסד מפני⁶⁾ שאין לו טבע רק טבע האפשרות והכנה וזה אינו בחיי⁷⁾ נכון אך הוא ממה שיחקר עליו האדם⁸⁾ מחקר בפני עצמו.

וארסטו לא גלה בזה דבר⁹⁾ אבל פשוטי דבריו¹⁰⁾ סובלים שני הענינים יחד וזה מה שאמר בזה השכל החמרי שהוא מתפעל ושהוא¹¹⁾ נפרד ויסבול שהוא רוצה בהפרדה¹²⁾ שאין בו כח¹³⁾ מתחלק בהתחלקו. ואע"פ שיש לו התלות הכרחי בגוף באמצעיות הנפש וסובל שהוא ירצה בו שהוא נפרד לגמרי — ואמנם אמרנו¹⁴⁾ שזה אינו מבואר בעצמו כי כבר התבאר מענין הכח הראשון הנפרד במאמר השמיני **מהשמע הטבעי שאינו מתחלק בהתחלק הגוף ולא יתערב לחומר א"כ נשאר¹⁵⁾ הפך זאת הגזרה אבל בטול¹⁶⁾ הפכה בלתי מבואר והוא שכל כח בלתי מתחלק בהתחלק הגוף הוא הנפרד — וכי מן¹⁷⁾ השרשים אשר בידו שיש צורות שאינם¹⁸⁾ מטבע המצטרף מה הוא המונע אצלו מהיות הכנות הנה¹⁹⁾ בזה התואר כ"ש עם מה שנראה מענין זאת ההכנה שהוא אחד בעצם במספר בני אדם, הרבה במקרה²⁰⁾ מה שאין כן בצורות החמריות — ונניח זה הענין ונשוב אל מה שהיינו בו כי זה צריך חקירה גדולה בפני²¹⁾ עצמו ואומר שאין באחת משני הדעות²²⁾ האלה אשר לאנשים האלה ר"ל לפילוסופים הידועים במשאים אשר הם סיעת **ארסטו** בשכל החמרי מה שמתחייב²³⁾ למנוע בשכלו מלהשכיל הנפרד²⁴⁾ הנמצא בעצמו וזה שזה השכל החמרי אם הוא עצם נצחי כאשר יאמרו כל המפרשים אין נמנע לו מלהשכיל הנצחי ואם הוא הכנה לבד כמו שיאמר **אלכסנדר** אין הנה נמצא מחודש שיהיה מן השקר שימצא נצחי²⁵⁾ כמו שאמר **אבונצר**.**

(¹ fehlt in A. כצורות. (2 in A. מהות המורגש. (3 in A. עצמו. (4 in A. עצם זולתו. (5 in A. ומפני. (6 in A. והכנה אינו נכון. (7 in B. היום. (8 in A. (9 fehlt in A. דברים. (10 in A. והוא. (11 in A. שהוא בהפרדת. (12 in A. שאין כח בגוף. (13 in A. אמר לו. (14 in A. נאמר. (15 in A. וכטול. (16 in A. ומן. (17 in A. מצורות מטבע. (18 in A. הנה הכנות בזה. (19 in A. בכני אדם בעצם בהרכבה במקרה. (20 in A. חקיה מפני עצמה. (21 in A. משתי הידיעות. (22 in A. מי שמחייב. (23 in A. השכילו וציירו השכלים הנפרדים עד שישזכ שכל נפרד כפי מה. (24 in A. שהתבאר שהמושכל הנפרדים הוא. אין היה נמצא שיהפך נצחי. (25 in B.

הצורות הירועות החמרות ר"ל המרגישות לא ישיגו עצמם ותכלית ענינם שהם משיגים זולתם¹ ועוד שאלו היה זה הכח וזאת ההכנה בנוף מיוחד היה מתחדש להם² מה שהיה מתחדש לחושים כשישיגו מוחש אחד והוא³ אחד משני דברים אם לא יקבלו⁴ הפכו (דבר ל. I) בעת השגתו או אם יקבלו⁵ יקבלו משונה כאשר יקרה למראה ההפוכים בראות ולטעמים ההפוכים בלשון⁶ וזה שרצה ארסטו באמרו אלו היה מעורב היה מונע ההפך או היה משנה אותו. וזה כלל דברי זה⁷ ההכם בטבע זה⁸ השכל ומה שמתחייב מדבריו.

וכאשר התיישב⁹ לו זה מענין השכל החמרי התבאר לו שזה החלק מן השלמות הנמצא בנפש הנקרא שכל חמרי אין לו טבע רק טבע האפשרות והכנה לבד מפני¹⁰ שאינו מעורב בחמר ולא בטבע מן הטבעים המוחשים ומפני זה אין ההכנה הזאת נמצא¹¹ בנושא מיוחד לטבע¹² השכל כמו שחשבו בו קדומי המפרשים ומפני זה היה קודם שאר האפשריות שכל¹³ ואמר כן מפני שאינו דבר מהנמצאות קודם שישכיל — וקדומי המפרשים תאופרסטים^{13a} וזולתו הבינו מזה שאינו דבר מן הנמצאות בפעל ושהוא עצם בכח המקבל לצורות החמרות ר"ל שהאפשרות בו הוא בעצם שהוא בכח מיוחד אל המין אשר יקבל יהיה א"כ לפי דעת אלו אמנם יובן טבעו מערך¹⁴ אשר יובן בו טבע החמר הראשון ר"ל שיאמר שזה השכל הוא אשר יחסו אל מה שישכילהו יחס חומר הצורה הנרמזת אליה אל הצורה ואע"פ שמציאות החמר הוא בכח. וכאשר הציעו שזה העצם מציאותו בכח לבד לא יוכל לומר שהוא הוה נפסד¹⁵ כי אשר בכח לא יתהוה ולא יפסד כמו שהתבאר¹⁶ מענין החמר הראשון.

ואמנם אלכסנדר מאחרוני המשאים הוא רוצה¹⁷ שטבע זה החלק מן הנפש אינו דבר רק ההכנה הנמצאת בנפש ואומר זה¹⁸ מפני שדמהו ארסטו בהכנה הנמצאת בלוח המקבל לכתובה וזה שהוא חושב שהנושא לזאת ההכנה אינו דבר רק הנפש והוא גזור מזה שזאת ההכנה מתחדש בהתחדש הנפש¹⁹ כדרך שאר ההכנות — והאמת שהנראה משרשי ארסטו הוא ההכנה לבד וזה שאלו היה עצם²⁰ מקבל צורות הנמצאות היו המושכלות כאחת הנמצאות העומדות בעצמם ואלו²¹ היו כאחת הנמצאות העומדות בעצמם היו מהצורות המוחשים ולא

ותכלית ענינם שהם משיגים. (1 in A. לו. (2 in B. כשישיגו יתחדש להם. (3 in B. שיקבל. (4 in A. או יקבלו. (5 in B. והשכל מקבל ההפכים בלי שנוי כי יקבל האמת והשקר יחד או ישיג. (6 in B. צורות מתחלפות. (7 (8 fehlt in B. התחייב. (9 in B. ומה. (10 in A. (11 fehlt in A. בטבע. (12 in A. היה בו האפשרות קבול שאר הצורות. (13 in B. כתמססיוס. (13a.) in B. כן טבעו בערך. (14 in B. לומר שהוא אשר בכח. (15 in A. שבארו. (16 in B. רואה. (17 in A. מ. חדש בחדוש. (18 fehlt in A. (19 in B. כמו אברי החושים. (20 in A. ולא היו bis (21 fehlt in B.

שהנפרדים הם צורות הנפשות ההם והם תכליתם כי מהם נשלם הויתם ופעולתם מפני שהם בהם מצוירים¹) ומשתוקקים להדמות בהם והציור ההוא והתשוקה²) תניעם ותשלים אותם ופעולתם:³)

ואני רוצה להתחיל לזכור לך בקצרה⁴) מה שאמרו החכם בטבע השכל החמרי ובטבע השכל הנפרד ואחר כן אזכור לך הנראה מן⁵) הדברים המתחייבים מדעתו בשני אלו⁶) הטבעים בזאת השאלה כי מכאן אפשר לעמוד על אמתתה אם הוא אפשר לאדם. ואומר שהחכם תחלת מה שפתח כל דבריו⁷) כשרצה לעיין בטבע זה השכל אשר יקראוהו החמרי⁸) הוא שהניח והציע מן הדברים הידועים בעצמם⁹) שערך המושכלות אל השכל המשיג אותם הוא ערך המורגשות אל ההרגש¹⁰) והתאמת לו מזה כי השכל המשיג המושכלות הוא כח מקבל לא כח פועל ענין ההרגש שהוא כח מקבל למורגש¹¹) — וכשהתאמת לו זה¹²) שהוא מן הכחות¹³) המקבלות ר"ל¹⁴) אשר בכח לא מן הכחות¹⁵) הפועלות התחייב מזה בהכרח אחר משני דברים אם שיהיה קבול השכל אשר הוא בכח למושכלות¹⁶) אשר בפעל והתפעלו מהם כקבול ההרגש למורגשים והתפעלו מהם או שיהיה התפעלות השכל וקבולו מין¹⁷) אחר. וכאשר התאמתה לו זאת החלוקה ונכלל האמת בה עיין בטבע השכל ואמר ראוי שטבעו יהיה בזה הענין¹⁸) חלוק מטבע ההרגש¹⁹) ושיהיה²⁰) שם ההתפעלות והקבול נאמרים עליהם משותף²¹) — וזה כי בעבור שהוא מן הדועי²²) בעצמו ג"כ מענין השכל שהוא משכיל לכל הצורות יתחייב שלא יהיה הכח ההוא כח בגוף²³) מתפשט בו ומתחלק בהתחלקו כדרך כחות החושים שהם מתפשטות בגופות ונחלקו מצד אחד בהחלקם שאלו היה כח המשיג בגוף²⁴) כדרך החושים לא היה משיג רק אחת מן הצורות כי הנושאים המיוחדים לא יקבלו רק צורות מיוחדות²⁵) ועוד שאלו היה זה כח בגוף לא היה משיג צורת הגוף המיוחדת לו²⁶) ועוד שאלו היה זה הכח בגוף בעל צורה מיוחדת לא היה משיג עצמו כי

מפני שהם מוציאים (1 in B. והתשוקה היא (2 in B. ותשלים פעולתם ועצמם (3 in B. ואזכור לך (4 in B. אזכור מהשני (5 in B. (6 fehlt in B. כפתיחת דבריו (7 in B. בטבע השכל החמרי (8 in B. ואמר שערך (9 in B.

ההרגש ר"ל שהמושכלות לשכל ההוליאני הם בכח ולא בפועל כמו המוחש (10 in B. שהוא בכח ולא. למרגיש (11 in B. (12 fehlt in B. הפחות (13 in A. ר"ל המתפעלות (14 in B. הפחות (15 in A. השכל אשר בפעל (16 in A. כמין (17 in B. ראוי שיהיה נודע בזה הענין חלוק (18 in A. (19 fehlt in A. וכשהיה (20 in A. בשתוף לכד (21 in B. שידוע (22 in B. ככח הגוף (23 in B. משיג הגוף (24 in A.

מיוחדת שהרי כח הראות שהוא כח מיוחד לעין אינו משיג רק (25 in B. צורות המראים לא צורות הריח והטעם והמשיג וכן הענין בכחות האחרות החושיות — והשכל מקבל כל הצורות החמריות ומפשיטן מחמריהם שזהו פעולתן. ועוד (26 fehlt in A. von

המאמר הראשון.

עמדתי ¹ האח הנכבד על אשר שאלת עליו ² לגלות לך דעת החכם בהדבקות השכל הנפרד באדם ולהודיעך בו דבר אמת לפי שרשי האיש ההוא מפני ³ שהוא הראש ⁴ אשר יבחנוהו עליו ⁵ כל החכמים אחריו ואמנם יחלקו ⁶ לפי החלקים ⁷ בהבנת דבריו או במה שמתחייב ⁸ מהם. וידיעת השאלה הזאת ⁹ נבנת על שני שרשים האחד מהם ידיעת טבע ¹⁰ השכל החמרי ¹¹ והוא היסוד ¹² לזאת השאלה ולא נחלקו בו ¹³ החכמים רק מפני החלקים בטבע זה השכל. והשרש השני ¹⁴ הוא ידיעת הצד אשר בעבורו הוא ¹⁵ השכל הנפרד לשכל החמרי עלה וסבה להיותו ¹⁶ שכל בפועל ר"ל אם הוא סבה לו על צד הפועל והמניע לבד כדרך המניעים הטבעיים ¹⁷ כמו אור השמש שהוא סבה לכח הראות ¹⁸ שהוא בכח ומציאו לפועל וכמו ¹⁹ שתנועת הגלגל והנמשך ²⁰ אחריה ²¹ ר"ל האור והחשך שהוא ²² סבת החום והקור שהתנועה היא ²³ והנמשך ²⁴ אחריה הם סבות ²⁵ להויות הנמצאות הויות ²⁶ הטבעיות ומוציאם מן הכח אל הפועל וכל אלו המניעים הטבעיים הם ²⁷ סבת הפעל ²⁸ לא אחת מן הסבת האחרות כי אינם סבות החמר ולא סבות הצורה והתכלית כי כל ²⁹ אחד מן הגופים הטבעיים יש להם חומר ידוע ³⁰ וצורה ידועה ותכלית ידועה ואם השכל הנפרד הוא עלה וסבה על דרך ³¹ סבת המניעים הטבעיים אינו סבה רק על צד הפועל והמניע לבד כמותם או אפשר שהוא סבה ³² על דרך הצורה והתכלית כענין הנפרדים עם הנפשות הרקיעים ר"ל

(¹ fehlt in B. (² fehlt in B. לפי B. (³ in B. ראש A. (⁴ in A. —
 — ויבחנוהו עליו in B. עליהם A. (⁵ in A. יחלקום A. (⁶ in A. החלקים A. (⁷ in A. —
 — שהתחייב B. (⁸ in B. — — היא נכנת B. (⁹ in B. ¹⁰ fehlt in B. —
 — אל השכל החמרי A. (¹¹ in A. כיסוד A. (¹² in A. כה A. (¹³ in A. —
 — והאחד הוא — — B. (¹⁴ in B. ¹⁵ fehlt in B. להוית A. (¹⁶ in A. —
 אם הוא von A. (¹⁷ fehlt in A. הרואה A. (¹⁸ in A. או כמו A. (¹⁹ in A. —
 לנמשך A. (²⁰ in A. אחריהם B. (²¹ in B. שהם A. (²² in A. והתנועה והיא A. (²³ in A. —
 הנמשך A. (²⁴ in A. הוא סבה A. (²⁵ in A. להויתה נמצאות A. (²⁶ in A. —
 הם כח B. (²⁷ in B. הפעל לבד B. (²⁸ in B. לכל אחד A. (²⁹ in A. ³⁰ fehlt in A. —
 או על דרך A. (³¹ fehlt in B. ³² in A. —

ש ל ש

בית

המלך דוד המלך

היה נביא



היה נביא

היה נביא

היה נביא

היה נביא

היה נביא

432

ש ל ש ה מ א מ ר י ם

להחכם אבן רשד

נעתקו מערבי לעברי מאת החכם

ר' שמואל אבן תבון



והוצאתים ראשונה לאור

אני

הק' יצחק העריץ.



בערלין

תרכ"ט

710

SC-C.5

I.G

0754/001

HERCZ, J.

Drei Abhandlungen über die Conjunction des
separaten Intellects mit dem Menschen von
Averroes (Vater uns Sohn). Aus den Arabis-
chen übers. v. Samuel ibn Tibbon. Zum erste
Male hrsg., übers und erläutert von...

Berlin, H.S. Hermann, 1869
XIV+64+24 p. 21 cm

(contiene el testo hebreo de Samuel Tibbon
R. 1144

257, A

