

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 40 (1993)

Heft: 1-2

Artikel: Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlechts in Dantes "Monarchia" und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts : zur Wertung des Averroismus der Monarchia

Autor: Ogot, Robert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761368>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

ROBERT OGOR

Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlechts in Dantes «Monarchia» und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts

Zur Wertung des Averroismus der Monarchia

I. Einleitung

Fragt man nach dem systematischen Beitrag Dantes zur politischen Theorie seiner Zeit, dann wird man der *Monarchia* zweifellos eine Schlüsselstellung in seinem Schrifttum einräumen müssen. In dem aller Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit um 1317 entstandenen Traktat¹ unternimmt Dante den Versuch, die Autonomie der weltlichen *auctoritas* des Kaisers gegenüber dem Papsttum mit philosophischen Mitteln zu begründen. Der wissenschaftliche Anspruch des Werkes zeigt sich bereits in seinem, von dem der *Göttlichen Komödie* so verschiedenen, theoretisch-argumentativen Stil, vor allem aber in seiner logischen Struktur, die konsequent dem scholastisch-aristotelischen Wissenschaftsparadigma entspricht. Dies gilt nicht nur in Hinsicht auf den formallogischen Aspekt: die in den Argumentationsgängen regelmäßig in Anspruch genommenen syllogistischen Schlußfolgerungsfiguren, sondern nicht minder wesentlich für die Art und Weise, wie die lei-

¹ Zur Datierung der *Monarchia* sei vor allem verwiesen auf F. BAETHGENS Studie «Die Entstehungszeit von Dantes *Monarchia*», München 1966 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse, Sitzungsberichte H. 5).

tenden Fragestellungen formuliert und die Antworten auf dieselben begründet werden. Der Beantwortung von drei Zweifelsfragen sind die drei Bücher der *Monarchia* gewidmet: (1) Ist die Monarchie für das Wohl der Welt notwendig?, (2) Hat das römische Volk von Rechts wegen das Amt des Monarchen für sich in Anspruch genommen?, (3) Hängt die *auctoritas* des Monarchen unmittelbar von Gott oder von seinem Stellvertreter ab?² Insbesondere aber die Untersuchung der ersten veranlaßt den Autor direkt dazu, seine Betrachtungen explizite auf eine philosophischen Grundlage zu fundieren. So nimmt er mit den dort entwickelten Auffassungen und Konzeptionen zu einigen zentralen Themen der theoretischen wie praktischen Philosophie Stellung, womit sein Ansatz auch einen wichtigen Beitragswert in der philosophischen Theorie-Diskussion gewinnt.

Unter den vielen bisher unternommenen Versuchen, Dantes philosophisches Denken in den Traditionsströmungen der Philosophie, sei es im Sinne der faktischen Beeinflussung, sei es in dem der systematischen Verwandtschaft, zu lokalisieren, kam der Frage nach dem Averroismus in der *Monarchia* von Anfang an nicht nur große theoretische und werksystematische Bedeutung, sondern über Jahrhunderte hinweg auch eine theologisch-ideenpolitische Brisanz zu. Noch im 14. Jahrhundert machte der Dominikanertheologe Guido Vernani in seiner Schrift *De reprobatione Monarchiae* (1327–1334) Dante den Vorwurf, die von der Kirche als irrtümlich verurteilten Thesen der Lehre des Averroes in der *Monarchia* vertreten zu haben.³ Wie es mit der Berechtigung des Vorwurfs faktisch auch stehen mag: Nach den bereits frühzeitig erfolgten kirchlichen Verurteilungen⁴ fand Dantes systematisches Hauptwerk schließlich im 16. Jh. Eingang in den Index verbotener Bücher, von dem es erst 1881 auf Befehl Leos XIII. gestrichen wurde.⁵

² *Mon.* I, ii, 3 (Hier zitiert nach: DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, lateinisch/deutsch, Einl., Übers. und Komm. von R. IMBACH und C. FLÜELER, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8531, Stuttgart 1989).

³ KAEPPPELI, Th., Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, hrsg. XXVIII (1938) 107–146.

⁴ So vom Kardinallegaten Bertrand de Pontjet unter dem Pontifikat Johannes XXII., der das Buch als häretisch öffentlich verbrennen ließ. Siehe in: KRAUS, X. F., *Dante. Sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik*. Berlin 1897, 271f.

⁵ 1554 in den Venezianer Index; dann in den Römischen übernommen. Vgl. ebd. S. 281.

In der philosophisch-interpretatorischen Frage des Averroismus der *Monarchia* begann mit der Zeit eine der ursprünglichen Averroismus-These distanzierter gegenüberstehende Auffassung zu überwiegen, die die Eigenständigkeit und Originalität von Dantes Konzeptionen in den fraglichen Aspekten seines Traktats betont. Etienne Gilson, vom Neothomismus herkommend, geht sogar so weit, zu erklären: «... *je ne crois pas qu'on puisse trouver dans ses œuvres une seule thèse averroïste définie qu'il ait certainement soutenue comme vraie*». ⁶ Bei den angesprochenen «eindeutig averroistischen Thesen» handelt es sich bekanntlich vor allem um Averroes' Lehre von der Einheit des getrennten – der Spezies Mensch gemeinsamen – «möglichen Intellekts» (*intellectus possibilis*), die nicht zuletzt wegen ihrer – naheliegenden – theologischen Konsequenzen, Verneinung der Unsterblichkeit der individuellen Seele, zu einer der mestdiskutierten Streitfragen der scholastischen Philosophie wurde. Die zweite für den Averroismus kennzeichnende These ist meta-theoretischen Charakters und läßt sich stichwortmäßig wiedergeben als radikale Trennung von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie, indem die autonome und unrelativierbar «wahrheitsfähige» Erkenntniskompetenz der Philosophie auf der alleinigen Basis der natürlichen Vernunft behauptet wird.

Hier soll der Frage des Averroismus der *Monarchia* wieder einmal nachgegangen werden. Der ersten der obengenannten averroistischen Thesen werde ich dabei im Rahmen dieser Fragestellung größte Aufmerksamkeit schenken. Die Frage folglich, inwiefern Dante in seiner Begründung der universalen Monarchie auf des Averroes Lehre vom «getrennten möglichen Intellekt» rekurriere, soll hier der eigentliche Gegenstand der Auseinandersetzung sein, während die weit weniger kontroverse Problematik der Trennung von Vernunft und Offenbarung oder von Philosophie und Theologie in der *Monarchia* im Hintergrund bleiben muß. Außer dem zweifellos zentralen Stellenwert, den dieses genuin philosophische Thema für ein adäquates Verständnis des gesamten in dem Traktat entworfenen Ansatzes hat, ist die Wiederaufnahme der Averroismus-Frage nicht zuletzt durch den Umstand motiviert, daß die diesbezüglich in der Dante-Literatur geführte interpretatorische Auseinandersetzung, trotz einer gewissen Kompaktheit der Problematik sowie einer Reihe fundiertester hierzu gelieferter Beiträge, sich noch keineswegs als in jeder Hinsicht abgeschlossen präsentiert, wo kein

⁶ GILSON, E., *Dante et la philosophie*, Paris 1939, 166; weiter zitiert: GILSON...

Wort mehr hinzuzufügen wäre. So erscheint es jedenfalls den Versuch wert, über die Rekonstruktion der Hauptaspekte des Problems hinaus einige Interpretationsgesichtspunkte herauszuarbeiten, die zu einer vollständigeren Bestimmung des in Frage stehenden Verhältnisses beitragen könnten. Dabei ist, um Mißverständnissen vorzubeugen, schon an dieser Stelle festzuhalten, daß das Interesse dieses Aufsatzes zunächst ausschließlich dasjenige einer in *systematischer Absicht* geführten Interpretation ist. So stellt sie beispielsweise keinen Versuch dar, die Frage zu beantworten, inwiefern Dantes Traktat sich etwa in die Strömung des sogenannten «lateinischen Averroismus» einreihe, eines Gebildes, dessen genaue philosophiegeschichtliche Gestalt selbst – wie R. Imbach überzeugend gezeigt hat – vielen Zweifelsfragen unterliegt.⁷ Das alleinige Ziel, das sie verfolgt, ist, einen bestimmten Aussagenzusammenhang – den die hauptsächlich im ersten Buch der *Monarchia* entwickelte Konzeption einer universellen Teleologie der menschlichen Gattung ergibt – auf dessen *inhaltliche Übereinstimmung* mit des Averroes Theorie von der Einheit des getrennten möglichen Intellekts hin zu untersuchen.⁸

II. Die Lehre von dem gemeinsamen Ziel des Menschengeschlechts in der *Monarchia*

Nachdem Dante die «zeitliche Monarchie» als «*unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mesurantur*» definiert und die drei leitenden Zweifelsfragen der Untersuchung am Anfang des Kapitels ii formuliert hat, geht er im weiteren Verlauf dieses Kapitels sowie in den darauf folgenden Kapiteln iii, iv des ersten Buches dazu über, das Prinzip zu bestimmen, im Rekurs auf welches das Erkenntnisgebäude seines Traktats beweislogisch fundiert werden

⁷ IMBACH, R., L'Averroïsme latin du XIII^e siècle, in: Gli studi di filosofia medievale tra Otto- e Novecento; a cura di R. IMBACH e A. MAIERÙ, Roma 1991, 191–208.

⁸ In diesem Sinne formuliert auch IMBACH im kritischen Bezug auf die methodischen und systematischen Unzulänglichkeiten der Debatte um den «lateinischen Averroismus» die programmatische Forderung: «Au lieu de courir après l'ombre de ce fantôme, il convient d'étudier l'utilisation d'Averroès dans les textes.» Ebd. 207.

kann.⁹ Und weil die Fragerichtung der Untersuchung auf die Notwendigkeit einer universalen Regierung über die gesamte Menschheit zielt, so muß dieses Prinzip vor allem anderen ein solches sein, das die verschiedenen menschlichen Gemeinschaften zu einem Einen werden läßt. Unter den vier Prinzipien (Ursachen) des Seienden wird nun für den Bereich der Politik, als dem Gebiet des Handelns und des Bewirkbaren (*in operabilibus*) angehörend, das letzte Ziel (Zweckursache) als der Grund und das gesuchte Prinzip formal bestimmt (*Mon.* I, ii, 5,7), «denn das Endziel ist der Ursprung der Handlung»¹⁰. Die Suche nach dem Prinzip der logischen Beweisordnung der Untersuchung fällt somit – ganz im Sinne der Korrelativität von Sein und Gedanke – zusammen mit der die Ursachenordnung des Seienden betreffenden Frage, welches das gemeinsame Ziel der universalen Gesellschaft der menschlichen Gattung sei. Denn daß es ein solches gibt, erhellt nach Dante mit Evidenz bereits aus dem allerersten Satz, daß die Natur – die Kunst Gottes – nichts, folglich auch nicht die menschliche Gattung, ohne einen bestimmten Zweck hervorbringe.

Dieser Zweck, welcher der Ins-Dasein-Setzung eines jeden Wesens zugrunde liegt, besteht immer in der eigentümlichen Tätigkeit dieses Wesens, die sich ihrerseits durch das Äußerste der in dessen Natur angelegten Möglichkeit (*potentia*) definiert. Demgemäß gilt: «*Que autem sit illa, manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis appareat*» (*Mon.* I, iii, 4). Da das *ultimum de potentia* im Hinblick auf die Bestimmung der Art und somit die Definition des Was-Seins eines Wesens von Dante im Sinne von *differentia specifica* verwendet wird, gelangt er – der Aristotelischen Hierarchie der Vermögen folgend – zu dem Ergebnis, daß die eigentümliche Tätigkeit des Menschen und das *ultimum de potentia* seines Seins im erfassenden Sein mittels des möglichen Intellekts (*esse apprehensivum per intellectum possibilem*, I, iii, 6) bestehe. Dieses dem Menschen eigentümliche, seine substantiale Wesenheit konstituierende vernünftige Vermögen kommt ihm freilich nicht als bereits verwirklicht, auf die Weise des *in actu* befindlichen Seins, zu; sondern

⁹ «*Verum, quia omnis veritas que non est principium ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analetice recurratur pro certitudine omnium propositionum que inferius assumuntur.*» *Mon.* I, ii, 4.

¹⁰ ARISTOTELES, Von der Seele 433a, 18; in: Werke des Aristoteles, Bd. II: Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. von O. GIGON, Zürich 1950.

der mögliche Intellekt ist dem Menschen – dem aristotelischen Begriff des Vermögens gemäß – ursprünglich *in potentia*, d. i. in der Weise des Zu-Realisierenden gegeben und aufgegeben.

In genauer Übereinstimmung mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie wird hier also aus dem Wesen des Menschen das Ziel seines natürlichen Strebens bestimmt. An dieser Stelle aber nimmt Dantes Gedanken- und Argumentationsgang eine Wendung, die eine entscheidende Abweichung von dem scholastischen Aristotelismus z. B. thomistischer Prägung wie auch von des Aristoteles Theorie der Seele selbst darzustellen scheint und den Kernpunkt der Averroismus-Problematik der *Monarchia* bildet. Das dem Wesen Mensch essential zugeordnete Ziel, durch Erkenntnistätigkeit den *intellectus possibilis* vollständig zu verwirklichen, kann nämlich nach Dante weder durch einen einzelnen Menschen noch durch eine besondere Gemeinschaft, sondern einzig durch die Gesellschaft der menschlichen Gattung als Ganzes realisiert werden.¹¹ Die spezifische Tätigkeit der *humana universitas* als ganzer besteht mithin in der Verwirklichung des gesamten Vermögens des möglichen Intellekts, und dies ist zugleich das gesuchte Prinzip, auf Grundlage dessen die Frage nach der Notwendigkeit der universalen Monarchie mit den Mitteln der «beweisenden Wissenschaft» erörtert werden kann. Auf die Monarchie-Frage wird dies so bestimmte Prinzip dann noch direkter bezogen, indem der Autor die mögliche spezifische Funktion einer universalen Regierung hinsichtlich der Erreichung des besagten Ziels der Menschheit genauer definiert, wodurch er gleichsam dieses oberste, philosophische Prinzip vermittelt eines logischen Zwischenschritts auf die politisch-theoretische Fragestellung des Traktats zuschneidet. In der Herstellung und dauerhaften Sicherung des allgemeinen Friedens, der den geeignetsten und besten Weg der Menschheit zur Vollendung ihres eigentümlichen Werkes darstelle, findet Dante jetzt den zweiten argumentativen Leitaspekt und zugleich die gesuchte funktionale Verbindung zwischen der metaphysischen Bestimmung des menschlichen Wesens und der politisch-theoretischen Gesamtperspektive des Traktats – das der letzteren angepaßte, aus der Teleologie des Menschengeschlechts abgeleitete, logische Prinzip der Untersuchung (*Mon.* I, iv).

¹¹ «*Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur;*» *Mon.* I, iii, 8.

Inwieweit läßt sich nun Dantes These vom gemeinsamen letzten Ziel der menschlichen Gattung in Übereinstimmung sehen mit der averroistischen Lehrmeinung von der Einheit des getrennten *intellectus possibilis*? Um der Antwort auf diese Frage schrittweise näherzukommen, scheint es am zweckmäßigsten, sich gleich in direkte Diskussion mit einem bestimmten hierzu entwickelten Interpretationsansatz zu begeben, was einem die Möglichkeit bietet, die wichtigsten Spannungslinien und möglichen Kontroversen von Anfang an deutlich werden zu lassen und auf dem Wege der Auseinandersetzung mit konkreten Argumenten und Deutungsvorschlägen zu einer adäquaten *positiven* Bestimmung des in Frage Stehenden zu gelangen. In einem solchen Diskussionskontext läßt sich auch der notwendige Bezug auf entsprechende Aspekte der Philosophie des Averroes wie auch – in minderem Grade – der des Aristoteles viel effektiver realisieren, als es etwa in der Form einer selbständigen Kurzdarstellung hätte geschehen können, wenn dabei auch mancher Theoriezusammenhang für sich unexpliziert bleiben muß.

III. Die Teleologie des Menschengeschlechts und die Einheit des möglichen Intellekts. Kritik der Gilsonschen Interpretation

Am radikalsten gegen eine «averroistische» Auslegung der fraglichen Thesen der *Monarchia* argumentiert wohl Etienne Gilson in seinem bereits erwähnten Werk *Dante et la philosophie*¹², wo er der Philosophie in der *Monarchia* das dritte Kapitel widmet. Auch für Gilson läßt der Text, in dem sich sogar ein ausdrücklicher Verweis auf den «Commentator» befindet¹³, keinen Zweifel darüber zu, daß Dantes Lehre von dem gemeinsamen Ziel des Menschengeschlechts im wesentlichen Zusammenhang mit des Averroes Theorie vom separaten *intellectus possibilis* entwickelt wurde. Was freilich den theoretischen Inhalt und Aussagesinn angeht, so betrachtet Gilson das Verhältnis zwischen den beiden Konzeptionen als eines, das vielmehr durch Differenzen

¹² Siehe Anm. 6.

¹³ «*Et huic sententie concordat Averrois in commento super hiis que De anima.*» *Mon.* I, iii, 9.

denn durch geteilte Auffassungen gekennzeichnet ist. Den – seiner Auslegung nach – entscheidenden Unterschied beschreibt und begründet Gilson in folgender Weise:

Bei Averroes meine *intellectus possibilis* «ein Einzelwesen, eine intellektuelle, von jeder Körperlichkeit freie Substanz» («*un être unique, une substance intellectuelle séparée de tout corps*»), deren Beziehung zum einzelnen Menschen sich aus dem Sachverhalt bestimme, daß sein Erkenntnisvermögen in der Partizipation an dieser oder jener Erkenntnis dieses möglichen Intellekts bestehe. «*Ainsi conçu, l'intellect possible d'Averroès offrait donc à Dante une sorte de genre humain individuel, dont l'unité serait toujours concrètement réalisée et qui actualiserait à chaque moment de sa durée la totalité de la connaissance accessible à l'homme. Si connaître est la fin de l'homme, on peut dire qu'en cet intellect possible séparé le genre humain serait, éternellement et en permanence, en possession de sa fin.*» Das letztere ließe sich aber, so Gilson weiter, mit Dantes Konzeption überhaupt nicht logisch in Übereinstimmung bringen, und zwar aus einem fundamentalen Grund: «*Si Dante avait accepté l'averroïsme sur ce point, sa propre doctrine n'aurait pas eu de raison d'être puisque, avec ou sans société universelle, la fin de l'humanité serait éternellement acquise dans la permanence de l'intellect possible séparé.*» Dieses besagte letzte und höchste Ziel der menschlichen Spezies werde indes von Dante wesentlich als ein erst zu erreichendes, und zwar nur unter bestimmten Bedingungen – der Gewährleistung des allgemeinen Friedens durch eine universale Regierung – überhaupt erreichbares gedacht. Während Averroes eine metaphysische «De-facto-Einheit» des *intellectus possibilis* und insofern der menschlichen Gattung feststelle, *postuliere* Dante vielmehr eine noch zu schaffende universale Gesellschaft, die als *multitudo* «aller individuellen möglichen Intellekte» ihr gesamtes Erkenntnispotential zur Vollenendung zu bringen vermöchte. «*S'il renvoie ici à Averroès, c'est qu'il trouve en effet son point de départ dans l'averroïsme, mais cela ne signifie pas qu'il s'y soit installé.*»¹⁴

Fast jede These dieser – deshalb so ausführlich referierten – Gilsonschen Argumentation wirft Fragen auf, von deren Beantwortung vielfach die Stimmigkeit der ganzen Interpretation abhängig scheint und die nach den beiden Seiten des in Rede stehenden Vergleichs sich in zwei zunächst getrennt zu behandelnde Hauptaspekte einordnen

¹⁴ Für die obige Zusammenfassung samt den angebrachten Zitaten: GILSON 169–172.

lassen: a) Gilsons Auslegung der Averroes'schen Theorie des *intellectus possibilis* und: b) seine Interpretation der in der *Monarchia* entwickelten Teleologie des Menschengeschlechts.

Wenden wir uns nun dem ersten Fragenbereich zu, so sehen wir uns zunächst vor die Aufgabe gestellt, semantische Eindeutigkeit bezüglich des von Dante wie von Gilson verwendeten Begriffs des *intellectus possibilis* herzustellen, indem wir Klarheit darüber zu erlangen versuchen, welches die genaue Bedeutung dieses Begriffs bei Averroes sei. In seiner Lehre von dem separaten Intellekt, die sich als eine kommentierende Fortsetzung der Philosophie des Aristoteles verstand, stehen nämlich vielmehr drei andere philosophische Termini im Vordergrund: «*intellectus materialis*», «*intellectus agens*» und «*intellectus speculativus*». Ja, der Terminus «*intellectus possibilis*» kommt weder im *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima Libros* noch in den *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen* auch nur an einer einzigen Stelle vor. Der Ausdruck *intellectus possibilis* bekommt erst bei Thomas, insbesondere in seinem Kommentar zu *De Anima*, größeren theoretischen Stellenwert, um dann durch den lateinischen Averroisten Siger von Brabant und seine *Questiones in tertium de anima* zum Terminus technicus der philosophischen Auseinandersetzung um die Natur der vernünftigen Seele zu avancieren.¹⁵ Da freilich bei Siger selbst, ähnlich wie bei Thomas, die Ausdrücke «*intellectus possibilis*» und «*intellectus materialis*» – ebenso übrigens wie «*intellectus possibilis*» bzw. «*intellectus recipiens*» – ein und denselben Begriff nur unter Hervorhebung unterschiedlicher Sinn- bzw. Funktionsmomente bezeichnen¹⁶, scheint es hinreichend begründet zu sein, dieselbe termi-

¹⁵ Siehe in: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu impesagne Leonis XIII. P.M. edita. Tomus XLV, 1: Sentencia libri De anima. Cura et studio Fratrum Praedicatorum Roma, Commissio Leonina; Paris, J. Vrin, 1984, Lib. III, Lectio VII; auch in: Sancti Thomae Aquinatis, Questiones disputate, editio IX revisa, Taurini-Roma 1953, Vol. II, 279–364: De Anima, Art. 3. Ferner: Siger di Brabant, Questiones in tertium de anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi, B. BAZAN, éd. critique, Louvain-Paris 1972, p. 30 ff. Für ein «aktualisiertes» Bild der – hier außerhalb des Hauptinteresses liegenden – Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Philosophie des Averroes in der lateinischen Welt (namentlich im XIII. Jh.) ist vorzugsweise auf P. GAUTHIERS Beiträge zu verweisen, u. a. auf seine ausführliche Einleitung zu dem o. zit. Leonina-Band sowie auf seine «Notes sur les débuts (1225–1240) du premier «averroïsme»» in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 321–374.

¹⁶ «*Et ista potentia est intellectus materialis sive possibilis.*» Siger di Brabant, op. cit. S. 40 «*Item, intellectus est possibilis. Ergo est passibilis.*» Ebd. S. 30.

nologische Parallelität in dem uns interessierenden Verhältnis von Dante und Averroes gelten zu lassen, so daß trotz dieser terminologischen Differenz die Averroismus-Frage der *Monarchia* in direkter Konfrontation mit des Averroes Lehre vom separaten *intellectus possibilis* erörtert werden kann.

Der «Commentator» macht sich dort in origineller Weiterführung die Theorie des Stagiriten zu eigen, derzufolge die menschliche Seele und insofern auch das Wesen Mensch sich substantial definieren durch den Besitz des vernünftigen Vermögens, welches dem Menschen freilich ursprünglich nur im Seinsmodus der reinen *potentia* (δύναμις) gegeben ist und erst durch sukzessive Aufnahme von intelligiblen Formen des *intellectus agens* in die Aktualität (ἐνέργεια) des erworbenen, spekulativen Intellekts übergeht. Die vernünftige Seele im Menschen hat daher mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen der sensitiven Seele die Eigenschaft gemein, daß ihre – obengenannte – eigentümliche Tätigkeit gleich der der Wahrnehmung von Sinnesobjekten einen «leidenden», empfindenden, passiven Charakter hat (νοῦς παθητικός, *intellectus passibilis, intellectus recipiens*). Während jedoch jedes wahrnehmende Vermögen der sensitiven Seele zwar in Hinsicht auf das tätige Wahrnehmen seiner Objekte ein *in potentia* Seiendes ist, darüber hinaus aber unabhängig von und «vor» der Aktualität seiner eigentümlichen Tätigkeit auch noch eine aktuelle Wirklichkeit (*esse in actu*) – als körperliches Sinnesorgan – hat, konstituiert sich die Wirklichkeit des vernünftigen Vermögens einzig und ausschließlich im aktualen, vom *intellectus agens* «bewegten» Vollzug des Denkens. Der Name «*intellectus materialis*» drückt genau diesen fundamentalen ontologischen Sachverhalt aus: Das Sein des vernünftigen Vermögens im Menschen ist also – im Unterschied zum sinnlichen Wahrnehmungsvermögen – nicht im Hinblick auf die Tätigkeit potentiell, d.h. auf die Weise der Materie als des zu bestimmenden Unbestimmten, zugleich aber etwa hinsichtlich des körperlichen Organs auch aktuell, sondern es stellt vor seiner Tätigkeit nichts als reine Potentialität dar, wodurch sein Verhältnis zu den Intelligibilen des *intellectus agens* analog ist dem zwischen der *materia prima* (ὕλη πρώτη) und der substantialen Form (εἶδος).¹⁷ Diese

¹⁷ «*Illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus.*» Averrois cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros, ed. F.S. CRAWFORD (1953), III, 5,12.

Bestimmung der Natur der vernünftigen Seele als reine Möglichkeit der *materia prima* hängt wesentlich mit ihrer Eigenschaft zusammen, «unvermischt» mit und unabhängig von dem Körper zu sein – wiederum die notwendige Bedingung dafür, daß sie alle Formen, wie auch sich selbst, erkenne.¹⁸

Die wichtige Konsequenz, die sich zunächst aus dem oben Gesagten in bezug auf Gilsons Argumentation in der Averroismus-Problematik der *Monarchia* ergibt, besteht vor allem in der Erkenntnis, daß entgegen seiner Interpretation der *intellectus possibilis (materialis)* bei Averroes per definitionem ungeeignet ist, als «Einzelwesen» und «intellektuelle Substanz» – die sich ununterbrochen im Zustand der vollkommenen Seinsaktualität (= Erkenntnisverwirklichung) befinde – charakterisiert zu werden.¹⁹ Ein Einzelwesen oder eine Substanz heißt nämlich bei Aristoteles wie bei Averroes ein selbständig der Wirklichkeit nach (*in actu*) Seiendes, dessen Sein als Zusammengesetztsein aus Materie (Potenz) und Form (Akt) bestimmt ist, während weder die Materie noch die Form für sich als selbständig seiend, also als Substanz anzusprechen sind.²⁰ Gilsons Charakterisierung träfe eventuell auf den *intellectus agens* oder *intellectus speculativus* zu, keiner von diesen kommt jedoch im Zusammenhang der Danteschen Konzeption des *intellectus possibilis* überhaupt in Frage, weil, wie sich aus dem skizzierten Theorie-Kontext der Aristotelisch-Averroes'schen Anthropologie und Ontologie ergibt, die Rede von «Verwirklichung» – in der hier verwendeten Bedeutung von «einer zu aktualisierenden Potentialität» – auf diese Begriffe gar nicht sinnvollerweise bezogen werden kann. So gesehen, muß aber auch

¹⁸ So auch bei Aristoteles: «Der Geist muß also eigenschaftslos sein, doch die Formen aufnehmen und der Möglichkeit nach derart sein wie die Gegenstände, aber nicht diese selber.» Und weiter: «Da nun der Geist alles denkt, so muß er ungemischt sein, (...) damit er es erkenne. (...) So kann er denn auch gar keine andere Natur haben als eben diese, möglich zu sein. (...) Darum ist es auch nicht anzunehmen, daß er mit dem Körper vermischt sei.» Arist. Von der Seele 429 a, 8 ff. Hierzu vgl. in: Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn), aus d. Arab. übersetzt von Samuel Ibn Tibbon, hrsg. und erläutert von J. HERCZ, Berlin 1869, 8–11 (weiter zitiert als: Averroes, Drei Abhandlungen).

¹⁹ Siehe: GILSON 170 f.

²⁰ In der neueren Literatur wird dieser Sachverhalt nochmals von O. Leaman im Zusammenhang der Beziehung des *intellectus materialis* zum *intellectus agens* hervorgehoben: «The material intellect is not a separate substance distinct from the active intellect, as we have seen. (...) The material intellect is nothing more than an aspect of potentiality of the active intellect.» LEAMAN, O., Averroes and his Philosophy, Oxford 1988, 96.

Gilsons Aussage, Averroes' These von der Einheit des möglichen Intellekts besage eine statische «De-facto-Einheit», wohingegen Dante eine erst zu realisierende Einheit der menschlichen Gemeinschaft «postuliere», als sehr fraglich beurteilt werden. Denn die von Averroes behauptete Einheit des möglichen Intellekts bedeutet seinem ontischen Status als *intellectus materialis* gemäß wesentlich eine Einheit im reinen Vermögen, in der Anlage zu etwas, in einer erst zu aktualisierenden *potentia*. Insofern läßt sich hier keineswegs, wie Gilson es tut, von einer menschheitsteleologischen Umdeutung und «Umsetzung» der Averroes'schen formalontologischen Idee des separaten *intellectus possibilis* durch Dante sprechen, sondern gerade von Dantes genauestem Verständnis und der Übereinstimmung mit Averroes und Aristoteles in der Auffassung darüber, wie das Wesen des Menschen und das natürliche Ziel seines Strebens miteinander verbunden sind.

Die Verwirklichung des möglichen Intellekts, der Übergang von der *tabula rasa* des *intellectus materialis* zum aktuellen Besitz der Erkenntnis in dem vermittelt des *intellectus agens* erworbenen *intellectus speculativus*, ist nun für den Menschen nach der Aristotelischen Philosophie kein seinem Wesen und Sein äußeres Ziel, das von ihm etwa in seiner Freiheit möglicherweise ins Auge gefaßt und zu erreichen gesucht würde, wobei der Ausgang dieses Bemühens, wie bei so vielem anderem Streben, eine offene praktische Angelegenheit, eventuell mit moralischen Folgen, bliebe. Dieses Ziel ist sein *Wesen* selbst. Allem dem Wechsel und Werden unterliegenden Seienden kommt nämlich die sein Was-Sein konstituierende Wesenheit, seine substantiale Form (εἶδος, οὐσία) zunächst nur auf die Weise der reinen Anlage und Potenz (δύναμις) zu; in diesem Sinne ist sie – und analogerweise auch das Seiende als «dieses Wesen» – also noch gar nicht, sondern muß erst durch Tätigkeit zu ihrem Sein als Vollendung (ἐντελέχεια, ἐνέργεια) gelangen. Demzufolge fällt das Ziel der eigentümlichen Tätigkeit des Menschen: «*actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*» mit der Erreichung seines eigenen Wesens, der aktualisierten Vernünftigkeit zusammen.²¹ Und wenn Dante nun dieses Ziel als ein dem ganzen

²¹ «Es hat sich bereits aus diesem Verhältnis herausgestellt, daß der active Intellect nicht bloß als Agens des materiellen Intellects Ursache ist, sondern derart, daß er auch seine letzte Vollkommenheit ist nach der Art der Form und des Endzwecks (...).» Averroes, Drei Abhandlungen 36. Es ist übrigens für die Scholastik, namentlich aber für den Thomismus, charakteristisch, die Zweckursache tendenziell auch dort *transzendent* auszu-

Menschengeschlecht gemeinsames definiert, so deutet er Averroes hiermit nicht um, sondern übernimmt genau dessen Lehre vom separaten *intellectus materialis*, in der ebenso deutlich – Aristoteles folgend – das Wesen des Menschen als sein substantiales τέλος und seine zu erreichende ἐντελέχεια zugleich gedacht wird. Dantes Annahme eines der menschlichen Gattung gemeinsamen Ziels der vollständigen Verwirklichung des möglichen Intellekts hat außerdem überhaupt logisch nur einen Sinn unter der Voraussetzung des Averroistischen Lehrsatzes, daß dieser Intellekt selbst ein dem ganzen Menschengeschlecht Einem sei.²² Wäre er denn kein der Spezies Mensch gemeinsamer identischer, dann ergäbe es einfach keine Logik, von dessen kollektiver Verwirklichung durch die gesamte menschliche Gattung zu sprechen. Es gäbe in solchem Falle nichts, was die Menschheit in diesem Sinne nur kollektiv verwirklichen sollte und könnte. Daraus resultiert aber wohl eindeutig die Feststellung, daß Dantes Lehre vom eigentümlichen und letzten Ziel des Menschengeschlechts die These von der Einheit des *intellectus possibilis* logisch impliziert.²³

Ein Problem bedarf allerdings in diesem Zusammenhang noch genauerer Auseinandersetzung. In einem bestimmten Sinne hat Gilson nämlich recht, wenn er sagt, daß des Averroes Konzeption des separaten *intellectus possibilis* zufolge das Menschengeschlecht sich notwendigerweise «ewig und ohne Unterbrechung im Besitz seines Zieles befände» («la fin de l'humanité serait éternellement acquise»). Ist der mögliche Intellekt als reiner *materialis* also stoffliches, unbestimmt potentiales Element gegenüber dem formenden *intellectus agens* definiert worden, so muß er auch nach Aristoteles mit Notwendigkeit ins Esse-in-actu

legen, wo sie bei Aristoteles vielmehr als dem Wesen immanente ἐντελέχεια und ἐνέργεια gedacht ist. Dieser Deutungstendenz fällt offenbar auch Gilsons Dante-Interpretation in diesem Punkt zum Opfer.

²² So bemerkt auch Nardi, daß es infolge der Gilsonschen Interpretation nicht ganz verständlich bliebe, warum sich Dante hier mit Nachdruck auf Averroes beruft. NARDI, B., Dante e la filosofia, in: ders., Nel mondo di Dante, Storia e letteratura, 5, Roma 1944, 233.

²³ Als sinnmäßig wenig plausibel und die Sachlage eher verdunkelnd ist vor diesem Hintergrund die nicht selten anzutreffende Praxis zu bewerten, sich in der Erörterung des Problems anstelle des originären Begriffs des *intellectus possibilis* solcher systematisch weniger «verbindlichen» – aber auch aussagenden – Formulierungen wie etwa «Erkenntnismöglichkeiten der Menschheit» zu bedienen. Siehe z. B. in: *Mon.* Einl. 53. Weder der Text noch der philosophisch-begriffsgeschichtliche Kontext liefern denn für solche «freie» Deutung eine hinreichende Begründung, und der Wert der besseren Allgemeinverständlichkeit wiegt hier – m. E. – die Verluste in der Sachadäquanz nicht auf.

übergehen und also im spekulativen Intellekt verwirklicht werden. Dies gilt aus zwei fundamentalen Gründen: Erstens, in dem die Wirklichkeit des Seienden konstituierenden Prinzipienpaar Materie-Form resp. Potenz-Akt läßt sich das materielle, potentielle Prinzip (ἀρχή) immer nur relativ-reduktiv vom Standpunkt der vorliegenden aktualisierten Substanz aus determinieren, deren «Zugrundeliegendes» und Möglichkeit es allein ist. Demgemäß kann der *intellectus materialis* nur gedacht werden, wenn es sozusagen den aktuellen, erworbenen *intellectus speculativus* schon gibt. Zweitens ist bereits infolge des ebenfalls von Aristoteles stammenden und von Dante ausdrücklich übernommenen Grundsatzes, daß die Natur nichts vergeblich hervorbringe²⁴, gänzlich ausgeschlossen, daß der agierende und der mögliche Intellekt ihre Bestimmung, den menschlichen spekulativen Intellekt zustande zu bringen, je verfehlen könnten. Diesen Sachverhalt bringt Philip Merlan daher triftig auf die denkbar knappe Formel, indem er Averroes referierend sagt: «Der einzelne Mensch denkt nicht immer und nicht alles. Das Menschengeschlecht als Ganzes aber denkt immer und alles.»²⁵ Die Aktualisierung des möglichen Intellekts stellt mithin für Averroes einen Zustand dar, der sich bereits in seiner naturnotwendigen Vollendung befindet und durch immerwährendes «kollektives» Denken der menschlichen Gattung in dieser Vollendung ständig verwirklicht wird. Dies rechtfertigt jedoch noch keinesfalls Gilscons Rede von dem «Averroes'schen» *intellectus possibilis* als «Einzelwesen» bzw. «Intellektueller Substanz». Angemessen ist es hingegen zu sagen: Der *intellectus possibilis* ist reine Potentialität, die aber notwendigerweise als bereits durch die «Bewegung» des *intellectus agens* verwirklicht oder genauer: permanent verwirklicht werdend zu denken ist; die Spezies Mensch befindet sich also schon im Besitz der aktualisierten geistigen Substanz – der des *intellectus speculativus*!

Wie verhält es sich nun damit bei Dante? Die hier von Gilson vertretene Auslegung, die auch sonst in der Literatur nicht selten anzutreffen ist, faßt die in der *Monarchia* entwickelte Lehre vom

²⁴ «Propter quod sciendum primo quod Deus et natura nil otiosum facit, sed quicquid prodit in esse est ad aliquam operationem.» Mon. I, iii, 3.

²⁵ MERLAN, P., Averroes über die Unsterblichkeit des Menschengeschlechts, in: ders. (Hg.), P., Kleine philosophische Schriften, Hildesheim 1976, 483. Gerade dieser Umstand bildet bei Averroes das Motiv dafür, den *intellectus materialis* als eine separate, der gesamten Gattung Mensch gemeinsame Einheit zu bestimmen. Vgl. in: Averb. De Anima Liber III, 5.

gemeinsamen Ziel des Menschengeschlechts dahingehend auf, daß es sich hierbei um ein noch nicht realisiertes und also im genuinen Sinne zu erreichendes Ziel handle, das folglich auch – etwa unter Nichterfüllung bestimmter Bedingungen – verfehlt werden könne. Achtet man allerdings genau auf Dantes Formulierungen in den einschlägigen Textpassagen, so stellt man vielmehr fest, welch aufmerksamen Leser der Kommentator in Dante gefunden hat. Sein zentraler, die Ausführungen zu diesem Thema zusammenfassender Satz lautet nämlich: «*Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis.*»²⁶ Indem Dante also die Verwirklichung des *intellectus possibilis* als einen *permanenten* Zustand anspricht, dessen Gewährleistung gleichermaßen das wesenseigentliche Ziel (*finis*), Werk (*opus*) und Tätigkeit (*operatio*) der menschlichen Gattung ausmacht, befindet er sich gerade in einfachem Einklang mit dem oben charakterisierten Averroes'schen Verständnis des Problems.²⁷ Die von Gilson für eben diesen Aspekt behauptete entscheidende Divergenz, im Unterschied zu des Averroes Theorie der Verwirklichung des separaten Intellekts trete Dante hier als Herold eines erst einmal, und zwar nur unter bestimmten Bedingungen, zu erreichenden Zieles auf, ist somit eindeutig zu verneinen.

Der Grund dieser Mißdeutung liegt allem Anschein nach darin, daß das Verhältnis zwischen der Verwirklichung des möglichen Intellekts und dem dieser untergeordneten Ziel der Herstellung und Erhaltung des Weltfriedens, was den nächsten logischen Schritt in Dantes Theorie darstellt, von Gilson falsch interpretiert wird. «*Pas de société humaine universelle, pas de paix; pas de paix, pas de possibilité pour l'homme de développer au maximum son aptitude à connaître le vrai ni par conséquent*

²⁶ *Mon.* I, iv, 1 Hervorhebungen von mir.

²⁷ Diesbezügliche Übereinstimmung von Averroes und Dante wird auch – wenn auch systematisch nicht umfassend durchgeführt – von Nardi gegen Gilsons Position geltend gemacht. Zu Averroes: «Perciò questo (intellectus possibilis – R. O.), unico ed eterno in se stesso, ha bisogno di essere eternamente unito a una moltitudine d'individui umani, dei quali non può fare a meno.» Und zu Dante im Zusammenhang der Unterscheidung von dies- und jenseitiger Hinordnung des menschlichen Wesens und Tuns: «Più esitante è il Gilson nel riconoscere un'influenza averroistica nella separazione che Dante fa del fine naturale dell'uomo dal fine soprannaturale. Ma, anzi tutto, questa separazione è la logica conseguenza dell'aver ammesso con gli averroisti che c'è un fine proprio dell'umanità in quanto tale, consistente nell'attuazione di tutta la potenza dell'intelletto possibile.» NARDI 233 u. 235.

d'atteindre sa fin.»²⁸ Die letztgenannte Konsequenz würde natürlich zu der Lehre des Averroes im Widerspruch stehen. Sie ist aber – entgegen der zitierten Auffassung – in der Logik der *Monarchia* überhaupt nicht impliziert. Der Weltfrieden selbst wird von Dante, wie wohl nicht anders denkbar, als ein Ziel ins Auge gefaßt, von dessen Erreichung die Menschheit noch um einiges entfernt ist und das von ihr auch verfehlt werden kann. Der Autor der *Monarchia* begeht jedoch gerade nicht den Fehler – aus der «averroistischen Perspektive» –, den ihm Gilson hier im Sinne des Unterscheidungsmerkmals hineininterpretiert, diesen Zustand des Weltfriedens als *notwendige Bedingung* für die Verwirklichung des *intellectus possibilis* zu setzen. Wieder einmal erweist sich der florentinische Dichter als ein äußerst aufmerksam und präzise differenzierender Theoretiker – mehr als mancher seiner Interpreten. Der Weltfriede, sagt er nämlich, sei der beste Weg und Umstand, unter welchem die Menschheit ihr eigentümliches Werk «*mit größter Freiheit und Leichtigkeit*» vollbringen könne²⁹ – von «notwendiger Bedingung» ist indessen keine Rede.³⁰ Die Stringenz von Dantes Argumentationslogik leidet durch diesen Sachverhalt freilich – entgegen dem sich hier möglicherweise einstellenden Anschein – keinen Schaden. Der obwaltenden Fragestellung nach der *Notwendigkeit* der Weltmonarchie wird beweislogisch durchaus Rechnung getragen; denn die Notwendigkeit der Monarchie bezieht sich nicht auf die Verwirklichung des *intellectus possibilis* selbst, sondern auf das Wohl der Menschheit, den Zustand, in dem sie diese ihre wesenseigentliche Tätigkeit am besten und leichtesten vollziehen kann: den *Weltfrieden*.

Erst also, wo er über die Bedingungen für die Herbeiführung und dauerhafte Aufrechterhaltung des Zustandes des allgemeinen Friedens nachzudenken beginnt, was die Untersuchung zu der das Hauptthema

²⁸ GILSON 171.

²⁹ «*Et quia quemadmodum est in parte sic est in toto, (...) patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus, quod fere divinum est iuxta illud «Minuisti eum paulominus ab angelis», liberrime atque facillime se habet.*» *Mon.* i, 2, sowie weiter: «*Es hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium.*» Ebd. I, iv, 5.

³⁰ Indes betont Gilson noch einmal: «Dante n'est solidaire des autorités qu'il invoque que dans la mesure où elles suggèrent, préparent ou confirment sa propre doctrine sur le meilleur moyen d'assurer la paix universelle dans laquelle le genre humain ne saurait atteindre sa fin.» GILSON 172. Auch die Herausgeber der hier zugrundeliegenden Reclam-Edition der *Monarchia* interpretieren in der Einleitung in diesem Sinne: «Wenn diese Aktualisierung (des *intellectus possibilis* – R.O.) das Ziel der Menschheit ist, dann ist der allgemeine Friede die unabdingbare Voraussetzung dafür.» *Mon.* Einl. 54.

des Traktats bildenden politischen Auseinandersetzung überleitet, fängt Dante an, als politischer Reformator zu sprechen und als «Herold» einer zukünftigen, besseren Welt, die es noch erst zu schaffen gilt. Dieser hauptthematische, politisch-theoretische Teil seiner Theorie, der in der Friedensidee seinen logischen Ausgangspunkt – als Prinzip – hat, muß aber eindeutig unterschieden werden von der dieser Friedensthese noch vorgängigen und sie fundierenden *philosophischen* Grundlegung, um die, als Lehre von der kollektiven Verwirklichung des *intellectus possibilis*, es bei der erörterten Averroismus-Frage der *Monarchia* alleine geht.³¹ Behält man diese wichtige Unterscheidung im logischen Aufbau der *Monarchia* nicht konsequent genug im Auge, so kann man zu der irreführenden Auslegung kommen, Dante weiche von der Averroes'schen Lehre vom separaten *intellectus possibilis* entscheidend ab, indem er dessen philosophische Intellekttheorie politisch umdeute. Wahr ist hingegen, daß er aus dieser Theorie politisch-programmatische Konsequenzen zieht, ohne dadurch an deren tragenden Aussagen selbst irgendetwas zu modifizieren, geschweige sie zu verneinen. Die in der Averroismus-Debatte so häufig in Anspruch genommene Originalität des Ansatzes der *Monarchia* bezieht sich folglich auf die neuartige wissenschaftliche Erschließung der politischen Thematik auf der Basis tradierter philosophischer Theoreme. Sie überträgt sich aber deswegen noch nicht gleichsam automatisch auf diese philosophischen Auffassungen selbst.³²

³¹ Ebenso deutlich darf es bereits aus den bisherigen Ausführungen geworden sein, daß es hier nicht im mindesten um die viel allgemeinere und interpretatorisch anders gelagerte Frage geht, ob etwa Dante ein Averroist gewesen sei. Daher sind jene Gesichtspunkte, die auf ein Gesamtbild der Person Dantes hinsichtlich seiner «Weltanschauung» oder gar Glaubensposition abzielen, für die hier diskutierte rein theoretische Überstimmungsfrage gänzlich außer Interesse. Auf die Schwierigkeiten, in Dantes Gesamtwerk einen in sich kohärenten, widerspruchsfreien Averroismus zu rekonstruieren, weist zuletzt insbesondere R. Morghen hin. Bezüglich der fraglichen Thesen der *Monarchia* geht die Darstellung nicht über eine allgemeine Feststellung vorliegender inhaltlicher Verwandtschaft hinaus. Vgl. MORGHEN, R., Dante profeta. Tra la storia e l'eterno, Milano 1983, 78 f., 82.

³² Ein Beispiel für solcherart überspannte Inanspruchnahme der Originalität Dantes bietet in diesem Zusammenhang die – sonst so lehrreiche – Einleitung zur *Monarchia*, wo, auf S. 53, argumentiert wird: «Dante wendet, wie Nardi überzeugend gezeigt hat, diese naturphilosophische Doktrin auf die Erkenntnistheorie an und entwickelt eine Lehre des Intellekts, die weder thomistisch noch averroistisch ist. Zwar hält er an der aristotelischen These fest, der Mensch sei Mensch durch die Vernunft, aber er verleiht diesem Theorem eine soziale und gesellschaftliche Dimension: Die Erkenntnis als letztes Ziel des Menschen ist ein kollektives Werk, an dem alle Menschen mitarbeiten.» Konfrontiert man

IV. Zusammenfassung – Ausblick

Der hier naturgemäß in etwas verkürzter Form unternommene Versuch, in der Frage, inwiefern zwischen der von Dante hauptsächlich im Ersten Buch von *Monarchia* entwickelten Lehre vom gemeinsamen Ziel des Menschengeschlechts und des Averroes Theorie des separaten *intellectus possibilis* resp. *materialis* inhaltliche Übereinstimmung besteht, einer adäquaten Antwort näher zu kommen, hat hauptsächlich zweierlei als Ergebnis gebracht. Der kritische Ertrag der Überlegungen bezieht sich vornehmlich auf die mittlerweile klassisch – wenn auch nicht unumstritten gültig – gewordene Interpretation von E. Gilson, betrifft aber in manchem Punkt zugleich allgemein bestimmte Argumentationsweisen, die sich zum Teil bereits als vorherrschende Auslegungstendenzen in der einschlägigen Danteliteratur etabliert zu haben scheinen. Konkret in unserer Averroismus-Frage ist gerade in der durchgeführten Auseinandersetzung mit Gilson eine, wie es scheint, typische Sichtweise deutlich geworden, die einzelne interpretatorische Probleme vordergründig im Lichte des als gültig angesehenen «Gesamtbildes» oder einer «Gesamtperspektive» betrachtet und zu lösen versucht. Hier hatte dies zum Resultat, daß das unbezweifelbar hohe Urteil über die Originalität des Danteschen Werkes, der *Monarchia* als ganzer, unachtsamer- und diesmal auch verfälschenderweise – wie ich gezeigt zu haben glaube – auf einen bestimmten in Frage stehenden Teilaspekt zurückprojiziert wird. So wichtig, ja unumgänglich die Einbeziehung des jeweils relevanten weiteren Kontextes eines Problems auch ist, hat man einmal ein solches sachliches Problem präzise definiert und umgrenzt, so gilt es in erster Linie, sich mit ihm in seinen eigenen Grenzen und Fragen auseinanderzusetzen. Und gerade in dieser Hinsicht erscheint Gilsons Interpretation als besonders defizient. Vor allem sein zentrales Argument, Averroes verstehe unter *intellectus possibilis* eine bereits im Zustand ewiger, permanenter Verwirklichung befindliche Entität, während es sich bei Dante hier um ein noch nicht

diese Aussage mit dem hier gemeinten, oben präsentierten Theoriehintergrund der Aristotelischen und der Averroesschen Philosophie, so stellt sich die Frage, worin sie den behaupteten Unterschied zu der letzteren effektiv bezeichnet. So berechtigt die Bemühung, der Eigenständigkeit von Dantes Denken gerecht zu werden, im allgemeinen ist, die aktualisierende Rede von «sozialer und gesellschaftlicher Dimension» alleine wird die Differenzen und Eigenleistungen nicht dort begründen können, wo sie der Sache und dem Sinne nach nicht vorhanden sind.

realisiertes Ziel handle, erwies sich als äußerst zweifelhaft, ja konsequent gesehen als falsch. Durch den Rekurs auf die Philosophie des Aristoteles und auf den dort geltenden ontologischen Zusammenhang von «Ziel» (ἐντελέχεια), «Akt» (ἐνέργεια) und «Wesen-Sein» (οὐσία) ist vielmehr deutlich geworden, daß Dantes Bestimmungen zum Thema Verwirklichung des möglichen Intellekts – wenngleich nicht ausführlich dargelegt – geradezu verblüffend genau dem Averroes'schen Verständnis und seiner Auffassung dieses alten philosophischen Problems entsprechen. Daß dieses Problem selbst in dem logischen und thematischen Aufbau des Traktats lediglich den fundierenden Ausgangspunkt und sozusagen nur die «Zwischenstation» zu der eigentlichen politisch-theoretischen Untersuchung darstellt, ändert nichts an diesem Sachverhalt selbst.

Es braucht kaum betont zu werden, daß mit der hier behandelten Frage das Thema Averroismus in der *Monarchia* noch keineswegs erschöpft ist. Gerade in Hinsicht auf den genauen Stellenwert der Theorie des *intellectus possibilis* im Gesamtkonzept der *Monarchia* müßte in der nächsten Folge die Aufgabe in Angriff genommen werden, die hier erhaltenen Ergebnisse mit anderen wichtigen Aspekten des Ansatzes zu konfrontieren und auf eventuelle inhaltliche Verbindungen hin zu untersuchen. Die im weiteren Verlaufe des Traktats durchgängig in Anspruch genommene Beweisfigur *reductio ad unum*, deren ausschließlich auf die weltliche Ordnung der zeitlichen Herrschaft beschränkte Anwendung von Dante bekanntlich ebenfalls averroistische Züge trägt, wäre in diesem Zusammenhang als nächstliegendes Untersuchungsobjekt anzusprechen. Und weil überhaupt die zentrale Aussage des Werkes, die gegenseitige Autonomie der weltlichen und der religiösen *autoritas*, in direkter Verwandtschaft mit der schon eingangs angesprochenen averroistischen Trennung von Glaube und Vernunft zu sehen ist, könnte und sollte auch weiterhin gefragt werden, ob die mit Averroes als permanent erhaltende Aktualisierung des einen, ewigen *intellectus possibilis* gedachte Zielbestimmung der Menschheit nicht auch insofern ein wichtiges Fundament für diese politische Theorie liefert, als dort wie hier die Ablehnung einer *transzendenten* Instanz hinsichtlich der direkten Determination der natürlichen Ordnung die obwaltende ideelle Perspektive des ganzen Ansatzes zu bilden scheint. Diese Fragen und zu prüfenden Hypothesen weisen aber bereits auf den weiteren thematischen Horizont der hier diskutierten Problematik hin und somit auch über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.