

Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus

von

Helmut Gätje

In seiner Geschichte der Logik im Abendlande¹ hat Carl Prantl, dessen Urteile nicht frei sind von einseitiger Schärfe, Albertus Magnus als einen »unverständigen Compiler« bezeichnet, der »uns alles Mögliche zugleich darbietet, was nur immer aus den Arabern aufzuraffen war«. Gibt es hinsichtlich der »Unverständigkeit« Alberts andere und gewiß gerechtere Aussagen als die Prantls, so besteht der Hinweis auf die Anlehnung an die Araber (gemeint sind die Muslime) zu Recht, und zwar nicht zuletzt auf dem Gebiete der Logik. Aber auch sonst bezieht sich Albert bei der Aneignung peripatetischen und anderen traditionellen Gedankengutes häufig direkt auf die Muslime, wobei er neben Ibn Sīnā (Avicenna), Ibn Rušd (Averroes) und al-Ġazzālī (Algazel) unter anderen auch Qoṣṭā ibn Lūqā (Constabulus), al-Kindī (Alchindus), al-Fārābī (Alpharabius), Abū Bakr ar-Rāzī (Abubaker, d. i. Rhases) und Ibn Bāġġa (Avempace) nennt, ohne ihnen freilich immer beizustimmen. In vielen Fällen ist es gelungen, das übernommene Gedankengut unmittelbar in den arabischen Quellen und den mittelalterlichen europäischen Übersetzungen nachzuweisen, und zwar oft auf Grund von näheren Angaben bei Albert selbst. Dennoch bleibt auf diesem Gebiet manche Frage offen.

Zu den bei Albert weniger häufig zitierten muslimischen Autoren gehört al-Fārābī (gest. 950, GAL I 210 ff.), der erste bedeutendere Aristoteleskommentator unter den Muslimen, der indessen keineswegs ein reiner Peripatetiker ist, sondern auch nichtaristotelisches Gedankengut heranzieht und insbesondere den im späten Hellenismus geläufigen Harmonisierungstendenzen zwischen Aristoteles und Plato gehuldigt hat². Als eine der Quellen, aus denen Albert Gedanken des Fārābī geschöpft hat, ist bei der Behandlung der Sinneslehre in der *Summa de homine*³, einem Hauptteil der *Summa de creaturis*, der *Liber de sensu et sensato* von Alpharabius genannt, ein Titel, den auch Vinzenz von Beauvais anführt⁴, und zwar

¹ III (Leipzig 1867) 96.

² So besonders in der Schrift *Kitāb al-Ġam' baina ra'yai al-ḥakimain Aflātūn wa-Aristūṭālīs* [ed. F. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1890) 1–33].

³ Quaest. 20: p. 171a [so nach der Zählung in *B. Alberti Magni Opera omnia*, ed. Aug. Borgnet, Vol. 35 (Paris 1896)]. Bei Zitaten aus lateinischen Texten des Mittelalters sind Orthographie und Interpunktion bis auf geringfügige Änderungen beibehalten.

⁴ *Speculum naturale*, lib. 26, cap. 29 (ed. 1494, p. 305).

wohl in Anlehnung an Albert⁵. Der Titel *De sensu et sensato* entspricht dem aristotelischen *περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν*, also dem Titel der ersten Abhandlung der sogenannten *Parva naturalia*; er dient indessen bei den Muslimen in der Form *Fī l-ḥiss* (oder *ḥāss*) *wa-l-maḥsūs* auch als Sammelname für diese Schriftreihe, deren jetzt geläufige Bezeichnung erst in der abendländischen Scholastik eingeführt worden ist⁶. Den Muslimen waren die *Parva naturalia* den Titeln nach vollständig, dem Inhalt nach jedoch nur bis zur Abhandlung *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος* (*De longitudine et brevitate vitae*) einschließlich bekannt. Art und Weise der Vermittlung des griechischen Originals an die Muslime konnten bisher nicht sicher geklärt werden.

Käme somit al-Fārābī durchaus als Verfasser eines Buches *De sensu et sensato* mit dem Inhalt der ersten Schrift oder der sechs ersten Schriften der aristotelischen *Parva naturalia* in Frage, so ist auf der anderen Seite innerhalb der einheimischen literarhistorischen Überlieferung nirgends von einer solchen Abhandlung des Fārābī die Rede. Entsprechend findet sich auch kein konkreter Hinweis auf eine mittelalterliche hebräische oder lateinische Übersetzung. Steinschneider hat daher angenommen, daß ein solches Buch nicht existiert habe und daß hier ein Irrtum, vielleicht infolge falscher Auflösung einer Abbrüviatur, vorliegen müsse⁷.

Sieht man sich unter dem arabischen Material nach einer entsprechenden Quelle um, also nach Werken unter dem Titel *Fī l-ḥiss wa-l-maḥsūs*, so kommen in erster Linie eine Schrift des Abū l-Farağ 'Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib al-'Irāqī (gest. 1043, GAL I 482) und die *Epitome der Parva naturalia* (*Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*) des Averroes (gest. 1198, GAL I 461 f.) in Frage. Während die letztere im arabischen Text⁸, in einer hebräischen Übersetzung des Moses ben Tibbon von 1254⁹ und zwei lateinischen Versionen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts¹⁰ vorliegt, ist die erstere bisher nur durch das Zeugnis des Literaturhistorikers Ḥāğğī Ḥalīfa¹¹ und des Averroes bekannt, der im Großen Kommentar zu *De anima* auf den

⁵ M. Steinschneider in: ZDMG 45 (1891) 447.

⁶ Hierzu und zum folgenden M. Steinschneider, *Die Parva naturalia bei den Arabern*. = ZDMG 37 (1883) 477–92; ebda. 45 (1891) 447–453. Ferner: dsl., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* = Centralblatt für Bibliothekswesen — Beiheft 12 (1893) 62f.

⁷ M. Steinschneider in: ZDMG 45 (1891) 447.

⁸ Ed. 'Abdarrahmān Badawī in: *Arisṭūṭālīs fī n-naḥs* = *Dirāsāt islāmīya* 16 (Kairo 1954) 189 ss.; ed. H. Gätje, *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes I* (Wiesbaden 1961).

⁹ Ed. H. Blumberg, *Averrois Cordubensis compendia librorum qui Parva naturalia vocantur* = *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem* (= CCAA), Vers. hebr. VII (Cambridge, Mass., 1954).

¹⁰ Ed. A. L. Shields unter dem gleichen Titel in: CCAA, Vers. lat. VII (Cambridge, Mass., 1949). Verbreitet war jedoch nur eine Version, die vielleicht von Michael Scotus stammt.

¹¹ Ed. Flügel V 75.

Liber de sensu et sensato des Abelfarag Babylonius Bezug nimmt¹². Schon aus zeitlichen Gründen weniger wahrscheinlich ist als Quelle eine Schrift des nach Averroes lebenden Arztes 'Abd al-Laṭīf (gest. 1251), die bisher gleichfalls nur mittelbar bekannt ist¹³. Unsicher ist ein Werk über die Seele, den Sinn und das Empfundene, das Avicenna (gest. 1037) nach eigenem Zeugnis¹⁴ verfaßt hat, von dem aber sonst nichts erwähnt ist. Daß Avicenna den Inhalt der ersten Abhandlungen der *Parva naturalia* kannte, ergibt sich allerdings aus dem sechsten Teil seines *Kitāb aš-Šifā'*, dem sogenannten *Liber sextus naturalium*. Des weiteren haben die sogenannten Lauteren Brüder von Baṣra (10. Jahrhundert) unter ihren Sendschreiben eines mit dem Titel *Fī l-ḥāss wa-l-maḥsūs*¹⁵, das indessen nicht die Kenntnis des aristotelischen *περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν* voraussetzt, sondern im wesentlichen den Inhalt des zweiten Buches von *De anima* referiert und recht allgemein gehalten ist. Nicht in Betracht kommen in diesem Zusammenhang einige Schriften, die ihren Titeln nach auf Einzelschriften der *Parva naturalia* zurückgehen könnten, jedoch nicht im besonderen oder allgemeinen das Thema *De sensu et sensato* abhandeln¹⁶.

Wirklich bekannt war nun in der scholastischen Literatur von den erwogenen Quellen nur die Epitome des Averroes, deren eine lateinische Version in verschiedenen Aristoteles-Averroes-Ausgaben des Mittelalters gedruckt worden ist. Es liegt also nahe, in diesem Büchlein, das den Stoff der ersten sechs Abhandlungen der *Parva naturalia* in drei Kapiteln behandelt¹⁷, die Quelle Alberts zu suchen, und tatsächlich läßt sich — was meines Wissens bisher nicht geschehen ist — die Berechtigung dieser Vermutung auch am konkreten Material erweisen. Das soll hier an einigen Beispielen gezeigt werden.

¹² *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford = CCAA, Vers. lat. VI/1 (Cambridge, Mass., 1953) 416. Dieses Werk des Averroes ist nur lateinisch erhalten.

¹³ Ibn Abī Uṣaibi'a ed. Müller II 212; Ḥāḡḡī Ḥalīfa V 75.

¹⁴ Vgl. *Tis' rasā'il* (Istanbul 1298 H.) 75.

¹⁵ *Kitāb Ihwān aṣ-ṣafā'* III (Kairo 1298 H.) 334 ss. Dortselbst 52 ss. findet sich auch ein Schreiben *Fī l-ḥayāt wa-l-maut*, das gleichfalls nicht auf die entsprechende aristotelische Abhandlung zurückgeht. Eine Schrift gleichen Titels von Hippokrates hat Yaḥyā ibn al-Biṭrīq ins Arabische übersetzt (GALS I 364).

¹⁶ So das Buch über die Ursache von Länge und Kürze des Lebens von Qoṣṭā ibn Lūqā (erhalten in den Mss. Berlin 6232 und Aya Sofia 3742), ferner Abhandlungen über Schlafen und Wachen von Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad aš-Šarāḥsī (Ibn Abī Uṣaibi'a I 215 und Ḥāḡḡī Ḥalīfa V 166), Abū Ġa'far Aḥmad Muḥammad ibn Abī l-Aṣ'at (Ibn Abī Uṣaibi'a I 247 und Ḥāḡḡī Ḥalīfa VI 52), Abū Ġa'far Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Abī Ḥalīd ibn al-Ġazzār (Ibn Abī Uṣaibi'a II 37 und Ḥāḡḡī Ḥalīfa III 451) sowie verschiedene Werke über den Traum.

¹⁷ Kapitel 1 erhält den Stoff des eigentlichen Buches *De sensu et sensibili*, Kapitel 2 den der Bücher *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De interpretatione per somnum*, Kapitel 3 den des Buches *De longitudine et brevitate vitae*. Drei Kapitel sollen auch die Schriften von Abū l-Faraġ und 'Abd al-Laṭīf gehabt haben.

In der *Summa de homine*¹⁸ ist bei der Behandlung des Gesichtssinnes im Anschluß an Aristoteles, *De sensu et sensibili* 2¹⁹ die Rede von der wässerigen Natur des Auges, wobei insbesondere der Gesichtspunkt der Durchsichtigkeit des Wassers betont ist. Die Gegenüberstellung von Albert und Averroes²⁰ ergibt folgendes Bild:

Albert:

(Item Alfarabius in suo libro
De sensu et sensato dicit sic:)
Instrumentum
virtutis visibilis est oculus,
et in isto instrumento
dominatur aqua, quae est
substantia diaphana, ut fiat talis
quod in eo describantur
formae sensibilium ut in speculo:
et ideo pars glacialis est valde
clara et alba.

Averroes:

Instrumentum autem
virtutis visibilis est oculus,
et in isto instrumento
dominatur aqua, quae est
tersa diaphana. Et fuit tale
ut in eo describantur
forme sensibilium sicut in speculo;
et ideo pars glacialis est valde
clara et alba.

Als Beispiel für die — allerdings nicht immer gleichbleibende — Qualität der Übersetzung sei hier der arabische Text des Averroes mit einer in etwa getreuen deutschen Wiedergabe hinzugefügt: *fa-ammā ālatu l-qūwati l-mubširati fa-hiya l-‘ainu wa-yahuşšu hādīhi l-ālata anna l-ġālība ‘alā tarkī-bihā huwa l-mā’u llaḏī huwa l-ġismu š-šaḡīlu š-šafāfu wa-inna-mā kānat ālatuhā bi-hādīhi š-šifati li-yartasima fihā šuwaru maḥsūsātihā ka-mā tartasimu š-šuwaru fī l-mir’āti wa-li-dālīka kāna l-ġuz’u l-ġalīdīyu minhā fī ḡāyati š-šafā’i wa-l-bayāḏi.* »Was das Organ der Sehkraft angeht, so ist es das Auge. Diesem Organ ist es eigen, daß dasjenige, welches in seiner Zusammensetzung vorherrscht, das Wasser ist, welches den glatten und durchsichtigen Körper bildet. Das Organ (der Sehkraft) ist deswegen von solcher Beschaffenheit, damit sich die Formen ihrer Sinnesobjekte darin abzeichnen, wie sich die Formen im Spiegel abzeichnen. Deshalb ist auch der eisartige Teil in ihm (dem Organ der Sehkraft) von äußerster Reinheit und Weiße«²¹.

Der Passus bei Albert weicht, wie man sieht, nur geringfügig vom Text des Averroes ab²² und läßt sich ohne weiteres als leicht variiertes Zitat aus

¹⁸ Quaest. 20: p. 171a.

¹⁹ Vgl. besonders 438a 16; a 8–9. Zu Albert: A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV/5–6 (Münster 1903ff.) 97. Schneider zitiert nach der (mir unzugänglichen) Ausgabe von Jammy (Lyon 1651), deren Zählung von Borgnet abweicht.

²⁰ Ed. Shields 5 (191 vb 45–49).

²¹ Ed. Badawī 139; ed. Gätje 8.

²² Der Text bei Shields weist keine Varianten in Richtung auf den Text Alberts auf. Indessen ist der Ersatz von *tersa* durch *substantia*, die einzige wesentliche Abweichung, vielleicht durch mangelnde sprachliche Geläufigkeit zu erklären.

diesem Text verstehen. Das gilt um so mehr, wenn man eine weitere Bezugnahme Alberts auf das Buch *De sensu et sensato*²³ hinzuzieht, wobei eine eigentümliche Einteilung vorgetragen wird, die sich in dieser Form weder bei Aristoteles noch bei den griechischen Kommentatoren nachweisen läßt.

Das Thema ist hier zunächst die Darstellung der verschiedenen Ansichten, welche die Alten über Art und Weise der sinnlichen Wahrnehmung vorgetragen haben, wobei als Modell vornehmlich die Gesichtsempfindung herangezogen ist²⁴. Die Ansichten sind disjunktiv gegliedert:

- (1) Die Sinnesobjekte sind der Wirklichkeit nach (schon vor dem Wahrnehmen) in der Seele, so daß diese sie nicht von außen her empfängt. Die äußeren Formen regen die Seele vielmehr nur an und erinnern sie an das, was sie von ihnen bereits in sich trägt. Das soll ganz (in toto) oder teilweise (aut fere) die Ansicht Platos sein.

Demgegenüber steht die Ansicht derer, die dafür halten, daß in der Seele an und für sich keine Sinnesobjekte der Wirklichkeit nach vorhanden sind, sondern daß sie sich diese von außen her aneignet. Dabei ergeben sich zwei Möglichkeiten:

- (2) Die Seele nimmt die Formen körperlich und nicht geistig (spiritualis) auf, so daß die Formen in der Seele dieselbe Disposition haben wie außerhalb. Das soll nach Albert die Ansicht des Empedokles gewesen sein, der den Grundsatz vertreten habe, daß die verschiedenen Elemente nur durch Gleichartiges aufgenommen werden, also Erde durch Erde usw.

Im Gegensatz dazu steht wiederum die Annahme einer geistigen Aneignung, wobei gleichfalls zwei Möglichkeiten gegeben sind:

- (3) Die Seele bemächtigt sich der Formen ohne Medium und bewegt sich selbst zu den Objekten hin. Instrument der Seele ist dabei der Sehkegel, der aus Strahlen vom Auge her besteht.
- (4) Die Sinnesobjekte werden zunächst vom Medium aufgenommen und sodann an den Sinn weitergeleitet. Dies ist die Ansicht des Aristoteles (und auch die des Alpharabius sowie des Albert selbst).

Als Autorität für diese disjunktive Einteilung gibt Albert neben al-Fārābī auch den *Liber sextus naturalium* des Avicenna an. Dazu bemerkt Schneider, der Bearbeiter der Psychologie Alberts: »Obige vier Theorien habe ich indessen bei Avicenna nicht finden können«²⁵. Sie stehen in dieser Form tatsächlich auch nicht im *Kitāb aš-Šifāʾ*, sind aber wiederum in starker wörtlicher Ähnlichkeit in der Epitome des Averroes dargestellt²⁶. Lediglich der Hinweis auf Empedokles fehlt bei Averroes.

²³ Quaest. 22: p. 210a ff.

²⁴ Dazu Schneider, a.a.O., 108f. Letztes historisches Bezugsglied ist wiederum Aristoteles, *De sensu et sensibili* 2.

²⁵ 108 Anm. 2.

²⁶ Ed. Shields 25–27 (192 vb 31–53).

Doch die Parallelität geht noch weiter. Averroes trägt nun zunächst einige Argumente für nichtaristotelische Ansichten vor²⁷, um dann eine ganze Reihe von Gegenbeweisen vorzubringen²⁸. Alle diese Gegenbeweise führt nun auch Albert im Namen des Fārābī in derselben Reihenfolge wie Averroes an. Allerdings weicht der Wortlaut hier des öfteren ab. Doch dafür sagt Albert am Schluß: *Istae rationes omnes sunt Alfarabii, non quidem sic ab ipso formatae, sed omnes a dictis suis extractae*.

Ein Seitenblick auf den wirklichen Fārābī ergibt, daß sich dieser in der Frage nach der Art der sinnlichen Wahrnehmung keineswegs so eindeutig geäußert hat wie Albert und Averroes. In der *Aufzählung der Wissenschaften*²⁹ schließt er sich Euklid an, indem er behauptet, das Sehen komme durch Strahlen aus dem Auge zustande. Dagegen spricht er sich im *Musterstaat*³⁰ für die aristotelische Ansicht der Wahrnehmung durch ein Medium aus. In der *Abhandlung über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*³¹ referiert er verschiedene Argumente beider Seiten, darunter auch solche aus Pseudo-Alexanders *Mantissa zum Buch De anima*³². Eine Entscheidung erspart er sich aber. Sie lag auch nicht im Interesse der dort vertretenen Harmonisierungstendenzen. Die Gliederung der vier verschiedenen Grundansichten, wie sie Averroes und Albert vortragen, läßt sich weder bei al-Fārābī noch bei anderen muslimischen Vorgängern des Averroes nachweisen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es sich hier um eine eigenständige Schöpfung des Averroes handeln muß. Die Gliederung könnte sich schon in der offenbar unwiederbringlich verlorenen Textvorlage des Averroes gefunden haben.

Ein weiteres, zunächst freilich nicht so unmittelbar einleuchtendes Indiz für die Identität des *Liber de sensu et sensato* von al-Fārābī mit der *Epitome der Parva naturalia* des Averroes bilden besondere Ansichten, die Albert bei der Behandlung der Erinnerung in der *Summa de homine* referiert³³. Albert beruft sich hier auf einen *Liber de memoria et reminiscencia* des Fārābī, ein Werk, von dem sonst ebenfalls nichts bekannt ist, das aber nach der arabischen Disposition inhaltlich in das zweite Kapitel der *Parva naturalia*,

²⁷ Ib. 27 s. (192 vb 54–193 ra 6).

²⁸ Ib. 28–36 (193 ra 6 – rb 36). Zum Ganzen vgl. arab. ed. Badawī 200–04, ed. Gätje 24–33. Wenn Schneider (112 Anm. 1) sagt, daß die betreffenden Gründe bei K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters*... = Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 75 (Wien 1873) 391ff., wiedergegeben seien, so stimmt das nur zum Teil.

²⁹ *Iḥṣā' al-'ulūm* ed. 'Uṭmān Amīn (Kairo 1949) 81.

³⁰ *As-Siyāsa al-madaniya*, ed. F. Dieterici (Leiden 1895) 70.

³¹ Ed. Dieterici 13ff.

³² Ed. I. Bruns in: *Supplementum Aristotelicum II* (Berlin 1887) 127 ss. Dazu J. Zahlfleisch, *Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens* = Archiv für Geschichte der Philosophie 8/NF 1 (1895) 373ff., 498ff.; ebd. 9/2 (1896) 149ff. In diesen Zusammenhang gehören auch einzelne der von Averroes und Albert angeführten Argumente.

³³ Quaest. 40 art. 1: p. 344a f. Dazu Schneider, a.a.O., 167.

also des *Liber de sensu et sensato* gehört. Der Titelfrage ist dabei kein besonderes Gewicht beizulegen, wird doch in den lateinischen Handschriften und Drucken auch von Paraphrasen (Epitomai) des Averroes zu den Einzelschriften der *Parva naturalia* gesprochen, obwohl der arabische Titel summarisch als *Liber de sensu et sensato* gefaßt ist. Ja, Albert selbst spricht kurz zuvor³⁴ von einem *Liber de memoria et reminiscencia* des Averroes, womit gleichfalls nur dessen Epitome der *Parva naturalia* gemeint sein kann. Es zeigt sich also einerseits, daß man in der Titelfrage der aristotelischen Gliederung den Vorzug gibt; andererseits hat Albert offensichtlich Lehren aus der Epitome des Averroes sowohl diesem als auch al-Fārābī zugeschrieben. Dabei behält jedoch im vorliegenden Zusammenhange der Bezug auf al-Fārābī zahlenmäßig eindeutig das Übergewicht.

Der konkrete Bezug auf den *Liber de memoria et reminiscencia* des Fārābī besagt, daß zum Akt des Erinnerns vier Glieder gegeben sein müssen. Vier Glieder aber unterscheidet auch Averroes³⁵.

Albert:

(... quatuor exiguntur,) scilicet
imago et intentio illius
imaginationis elicita per phantasiam,
et facere illam intentionem

esse illius imaginationis quae prius
sentiebatur, et tempus praeteritum
determinatum sive indeterminatum.

Averroes:

(Sunt igitur quatuor,) ymago et intentio illius
ymaginationis,
et facere illam intentionem
esse presentem et iudicare eam
esse intentionem illius ymaginationis
que prius sentiebatur.

Es scheint zunächst, als sei hier durch die Abweichung der Gliederungen in der letzten Hälfte eine direkte Beziehung ausgeschlossen. Betrachtet man aber den Text Alberts näher, so sieht man, daß sich die Abweichung leicht durch das Ausfallen einer Zeile oder einiger Wörter in der Vorlage erklären läßt. Bei Albert bricht der Text des Averroes nach intentionem esse ab und setzt nach esse intentionem (bei umgekehrter Wortfolge Homoioteleuton!) mit illius ymaginationis wieder ein. Um das auf diese Weise verlorene vierte Glied zu ergänzen, ist offenbar der Passus et tempus praeteritum etc. nachträglich hinzugesetzt. Allein dieser Zusatz fügt sich wieder insofern in Averroes ein, als dieser zuvor ausdrücklich den Zeitbezug der Erinnerung auf die Vergangenheit (praeteritum) betont³⁶.

³⁴ Ib. p. 340b. Dort heißt es, daß aus dem, was Averroes in suo Libro de memoria et reminiscencia gesagt habe, hervorgehe, quod virtus conservativa est virtus continua, hoc est, continue conservans hoc quod repositum est in ipsa. Vgl. dazu Averroes, ed. Shields 59 (195 vb 69f.): conservatio est continuatio esse intentionis sensibilis in hac virtute sine abscissione. Ferner ib. 65 (196 ra 65f.): virtus igitur conservativa universaliter presentat intentiones partium rei conservande secundum continuationem. Arab. ed. Badawī 211; 213; ed. Gätje 48; 52.

³⁵ Ed. Shields 51 s. (195 va 53–56) Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 43.

³⁶ Ed. Shields 47 s. (195 va 9 ff.). Arab. ed. Badawī 208; ed. Gätje 41.

Doch damit sind die Indizien in der Lehre von Gedächtnis und Erinnerung noch keineswegs erschöpft. Dem eben angeführten Passus aus Averroes geht ein Satz voraus³⁷, der von Albert aufgenommen wird³⁸.

Albert:

(Et dicit Alfarabius, quod)
actus virtutis rememorativae
est facere praesentari post ejus
absentiam intentionem rei
ante imaginem, et iudicare
illam intentionem esse
quam prius imaginabatur sensus.

Averroes:

Actio enim virtutis rememorativa
est facere presentare post eius
absentiam intentionem rei
ymaginate³⁹ et iudicare
ipsam esse illam intentionem
quam ante sensit et ymaginabatur.

Trotz formaler und terminologischer Abweichungen hängen wohl auch folgende Sätze zusammen:

Albert⁴⁰:

(Dicit enim Alfarabius,)
quod memoria nihil aliud est quam
conservatio continua, et reminis-
centia conservatio intercisa...

Averroes⁴¹:

Et ideo rememoratio est
conservatio abscesa;
conservatio autem est rememoratio
continua.

Dabei ist besonders zu beachten, daß sich die angeführten Bestimmungen in dieser spezifischen Form nicht bei Aristoteles finden.

Hat man solcherart Averroes als Quelle von angeblichem Gedankengut des Fārābī bei Albert erkannt, so lösen sich eine ganze Reihe von Herkunftsfragen, die hier freilich nicht vollständig erörtert werden können. Als Beleg seien nur noch einige wenige Beispiele angeführt, zunächst aus der Lehre von Schlaf und Wachen, dem Thema der dritten aristotelischen Abhandlung der *Parva naturalia*.

Albert⁴²:

(Alfarabius autem sic:)
Somnus est sensus in
potentia,

vigilia
autem sensus in actu.

Averroes:

(Dicitur enim quod)
sompnus est sensus in
potentia, idest, rerum existentium.
Dormiens enim videt, quasi come-
dat et potet et sentiat, per omnes
quinque sensus. Vigilia
autem est sensus in actu⁴³.

³⁷ Ed. Shields 51 (195 va 50–53). Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 43.

³⁸ *Summa de homine* quaest. 40 art. 4: p. 350a.

³⁹ Die Ausgabe von Shields hat statt der hier bevorzugten, mehrfach überlieferten Variante post bis ymagine: rei ymagine intentionem post eius absentiam.

⁴⁰ Ib. art. 1: p. 345a.

⁴¹ Ed. Shields 49 (195 va 22–23). Arab. ed. Badawī 209; ed. Gätje 41.

⁴² *Summa de homine* quaest. 43 art. 1: p. 363a.

⁴³ Ed. Shields 75 s. (201 ra 10–13). Arab. ed. Badawī 215; ed. Gätje 59. In dieser Form nicht bei Aristoteles.

(Item, sic:)	(... scimus ... quod)
Somnus est introitus	quidditas sompni est introitus
sensus	illius virtutis sensibilis
communis in corpus,	communis in corpus et quod
vigilia est	vigilia est
motus sensus communis	motus illius virtutis
in suo instrumento extra corpus.	ad sua instrumenta extra corpus ⁴⁴ .
(Item sic:)	(Et etiam describitur sompnus sic:)
Somnus est ligamentum virtutum	sompnus est ligamentum virtutum
et confirmatio	et confirmatio
earum, vigilia vero dissolutio	earum, et quod vigilia est dissolutio
virtutum et debilitas earum.	virtutum et debilitas earum ⁴⁵ .

Wenn Schneider dazu Parallelen aus dem *Colliget* des Averroes⁴⁶ nachweist und diese Parallelen im Wortlaut sehr viel stärker abweichen, so spricht die hier ausgeführte Gegenüberstellung eine um so beredtere Sprache.

Abschließend noch einer von mehreren Belegen aus der Lehre von den Träumen, dem Thema der folgenden zwei Abhandlungen der aristotelischen *Parva naturalia*:

Albert⁴⁷:

Averroes⁴⁸:

(Dicit enim Alpharabius, quod)

somnium attribuitur virtuti
imaginativae. Ista enim virtus
semper est in motu et in actione
continua, et in translatione de una
imaginatione ad aliam
imaginationem.

... ideo attribuitur
ymaginative. Ista enim virtus
semper est in motu et in actione
continua et in translatione de una
ymaginatione ad aliam
ymaginationem.

Angeichts des gesamten hier vorgeführten Materials, das durchaus als repräsentativ gelten kann, besteht meines Erachtens kein berechtigter Zweifel mehr an der Identität des *Liber de sensu et sensato* von al-Fārābī mit der *Epitome der Parva naturalia* des Averroes. Wenn man auf Grund

⁴⁴ Ed. Shields 78 s. (201 ra 47–50). Arab. ed. Badawī 216; ed. Gätje 59. In dieser Form nicht bei Aristoteles.

⁴⁵ Ed. Shields 80 (201 rb 2–4). Arab. ed. Badawī 217; ed. Gätje 60. Statt der mehrfach belegten Variante *dissolutio virtutum* steht im Text von Shields *virtutum dissolutio*. Zur Sache: Aristoteles, *De somno et vigilia* 1. 454b 9–11; 25–27.

⁴⁶ Schneider, a.a.O. Gemeint ist *Colliget* lib. 2 cap. 21 (in der Ausgabe Venetiis apud Iunctas 10, 1562, 31 D.E.C.).

⁴⁷ *Summa de homine* quaest. 43 art. 3: p. 406a.

⁴⁸ Ed. Shields 97 (201 vb 56–58). Arab. ed. Badawī 222; ed. Gätje 73. *Semper est* ist Variante für *est semper* und *ymaginatione ad aliam ymaginationem* für *ymagine ad aliam ymaginem*. Diese und die oben angeführten Varianten sind in den von Shields verwerteten Codices nicht geschlossen überliefert, doch scheint besonders der Codex B dem Textbefund bei Albert nahezukommen.

von Steinschneiders Ausführungen⁴⁹ annehmen wollte, daß es sich hier um die falsche Auflösung einer einzelnen Abbréviatur handelt, so ist das durch die Fülle der Belege ausgeschlossen. Es ist eher anzunehmen, daß Albert die lateinische Übersetzung der Epitome des Averroes unmittelbar vorliegen hatte, jedoch unter falscher Autorengabe. Andererseits sei nicht verhehlt, daß eine Reihe von Problemen offen bleibt. Dazu gehört insbesondere die Frage, wieso Albert sich gleichzeitig nominell auf Averroes selbst beziehen konnte. Unter Umständen ist hier eine Sekundärquelle in Betracht zu ziehen. Neben solchen und anderen Problemen der Zuschreibung und der Titelei⁵⁰, auf die in diesem Rahmen nicht eingegangen ist, bleibt am Ende als wichtigste Aufgabe die genaue Festlegung der Beziehungen im einzelnen.

⁴⁹ Vgl. Anm. 7.

⁵⁰ Zu untersuchen ist z.B. noch, was Albert (a.a.O., 406b) mit »sicut dicit Alpharabius in *Necromantia*« meint. Auch bei dem dabei zitierten Stoff lassen sich Verbindungslinien zur Epitome des Averroes ziehen.