10378768

Bayer. 2469 / 1866, 2

Sitzungsberichte

der

königl. bayer. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Jahrgang 1866. Band II.

München.
Akademische Buchdruckerei von F. Straub.
1866.

In Commission bei G. Franz.

60 G

10378768

Sitzungsberichte

der

königl. bayer. Akademie der Wissenschaften.

Philosophisch-philologische Classe.

Sitzung vom 7. Juli 1866.

Herr Haneberg trägt vor:

„Ueber das Verhältniss von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwân uç çafâ.“

Unter den arabischen Philosophen des mittelalterlichen Spaniens zeichnet sich vor Averroes durch Selbständigkeit des Standpunktes, wie durch Abrundung seines Systems vor allen andern, so viel bis jetzt bekannt, derjenige am meisten aus, welchen die lateinischen Scholastiker Avicebron nennen.

Es wollte lange nicht gelingen, ausfindig zu machen, wer denn der von Albertus magnus und Thomas von Aquin so oft genannte, meistens bekämpfte, Avicebron sei. Der gelehrte Munk in Paris hat, wie über mehrere andere Parthien der Geschichte der arabischen Philosophie, auch über diesen dunkeln Punkt Licht verbreitet; erst in kleinern zer-

streuten Aufsätzen [1]), dann in einem grössern Werke, welches im Jahre 1859 erschien (Mélanges de Philosophie Juive et Arabe). Munk wies nach, dass Avicebron die Corruption von Ibn Gabirol ist.

Dieser Philosoph, israelitischer Abkunft, war in Malaga geboren und hielt sich später in Saragossa auf, wo er im Jahre 1045 eine kleine Schrift ethischen Inhaltes schrieb (S. 155.) [2]).

Sein Hauptwerk [3]), welches die Lateiner als fons vitae citiren, ist im (arabischen) Original verloren gegangen. Auch liess sich keine vollständige hebräische Uebersetzung bis zur Stunde auftreiben. Dagegen war Munk so glücklich, den ausführlichen Auszug zu finden, welchen im 13. Jahrhundert Schem tob Palkira in hebräischer Sprache verfasste. Diesen Auszug gab Munk mit einer Uebersetzung und mit ausführlichen Erörterungen heraus. Es kam ihm wohl zu statten, dass sich auf der kaiserlichen Bibliothek zu Paris eine mittelalterliche lateinische Uebersetzung vorfand, aus welcher er zahlreiche, doch immerhin nicht ausreichende Proben mittheilt.

Während er mit der Bearbeitung dieser Materialien beschäftigt war, fand ein deutscher Gelehrter, Herr Seyerlen, in der Bibliothéque Mazarine eine zweite lateinische Uebersetzung, von welcher er sehr bedeutende Theile mit einer zusammenhängenden Analyse in den theol. Jahrbüchern von Baur und C. Zeller, Jahrgang 1856 und 57 herausgab.

---

1) Literaturblatt des Orients 1846. Nr. 46. S. 722 ff. Vgl. Richter, Kether Malchuth. Programm 1856.

2) Munk widerlegt (S. 156) die Nachricht des Dichters Al Harizi, wonach Ibn Gabirol im 29. Jahre seines Alters gestorben wäre.

3) Sehr bemerkenswerth ist das didaktische Gedicht Kether Malchuth, Königs-Krone, unter A. von Leopold Stein 1838 frei und von Richter wörtlich übersetzt.

Zwischen der Darstellung des Gabirol'schen Systems bei Seyerlen und Munk besteht im Einzelnen eine sehr starke Abweichung, so dass im Interesse der Geschichte der Philosophie eine vollständige Ausgabe der lateinischen Uebersetzung wünschenswerth erscheint. In vielen Dingen stimmt jedoch das Lateinische, soweit es vorliegt, mit dem Auszug des Palkira bei Munk so vollkommen überein, dass man diesem im Allgemeinen vertrauen kann.

Der Gegenstand des fons vitae ist die Hauptfrage der Ontologie, was der Grund und das Wesen aller Dinge sei.

Zur Beantwortung derselben benützt B. Gabirol den in den Dingen zunächst erscheinenden Gegensatz von Materie und Form, um im ersten Buche zu zeigen, dass es eine universelle Materie und Form geben müsse. Im zweiten Buche wird auf die Materie in ihrer körperlichen Erscheinung eingegangen, im dritten die Existenz von Substanzen erwiesen, welche von den Qualitäten des Körpers frei sind, im vierten Buche wird gezeigt, wie auch an der geistigen Substanz sich ein relativer Gegensatz von Materie und Form nachweisen lasse, im fünften endlich wird das Wesen der universellen Materie und Form bestimmt und was damit zusammenhängt.

Obwohl Ben Gabirol, den wir der Kürze wegen Gabirol nennen können, von dem in den Schulen des Mittelalters geläufigen Gegensatz von Materie und Form ausgeht, ist er kein Sklave der ältern Terminologie. Er benützt den ihm überlieferten Begriff mit Freiheit, um den Gegensatz von Geist und Stoff und den Zusammenhang zwischen Ewigem und Zeitlichem zu erklären.

Will man seinen Gedanken dem Gehalte[4]) nach kurz

---

4) Seine dialektische Methode ist eine Verbindung des analytischen Verfahrens mit dem induktorischen.

bezeichnen, so kann man von ihm sagen, dass er im Ganzen darauf ausgeht, das Wesen der geistigen Wirklichkeit zu beleben und andererseits die Natur zu vergeistigen. Man wird öfter an die bekannte Apologie der Materie von Schelling erinnert, wenn man Gabirols Auseinandersetzung hört; doch vermöge der originellen Art, wie er dem Willen in der Reihe der ontologischen Potenzen einen Hauptstelle anweist, möchte man ihn mit Schopenhauer vergleichen, wenn es nicht gerathener wäre, mit Uebergehung von immer einseitigen Parallelen das Thatsächliche festzuhalten.

Nach der Analyse von Seyerlen (l. c. Bd. XV. S. 496) wird im ersten Buche der Beweis für die Existenz einer allgemeinen Materie und Form in allen Dingen so geführt: „Die wesentlichen Eigenschaften der Materie sind, dass sie durch sich selber existirt, Eines Wesens ist und den Unterschied trägt und hält. Hat nun die Materie in Allem, was ist, diese Momente an sich, so ist damit erwiesen, dass die erste Materie in Allem ist, was ist. Dass aber Letzteres der Fall ist, dass alles Seyn die das Wesen der Materie ausmachenden Momente an sich hat, zeigt sich darin, dass der Verstand, wenn er jedem einzelnen Sinnending durch Abstraktion eine Form nach der andern ablöst, mit Nothwendigkeit am Ende auf Etwas kommt, das alle diese Formen trägt und hält. Dieser Eine letzte Grund, in welchem alle den Sinnen erscheinenden Formen der Dinge subsistiren, hat in Allem ganz denselben Charakter an sich, welcher das Wesen der Materie bezeichnet. Diese Eigenschaften aber könnten sich nicht in derselben Weise in Allem finden, wenn nicht in Allem die Materie als ein und dasselbe Wesen wäre. Die allgemeine Materie also ist nicht ausser den Dingen, als etwas von ihnen Verschiedenes, im Gegentheil, sie macht ihr innerstes verborgenes einheitliches Wesen aus. Ganz ebenso finden sich die wesentlichen Eigen-

schaften der Form, in einem Andern zu subsistiren, dessen Natur zu vollenden und zum Seyn zu führen, in allen Dingen. Sie könnten aber diesen einheitlichen formellen Charakter nicht haben, wenn nicht eine wesentlich einheitliche Form wäre, welche ihnen denselben mittheilte. Hat nun die Materie schlechthin in Allem, was ist, die Momente an sich, welche eben ihr Wesen bilden, die Form ebenso, so ist durch diese allgemeine Reflexion schon die allgemeine Form und Materie in Allem gefunden."

Diese Entwickelung zeigt sich nun freilich im Hebräischen des Palkira, welcher das erste Buch in neun kurze Paragraphen zusammengedrängt hat, nicht mit hinlänglicher Klarheit; die wesentliche Richtigkeit bestätigt sich aber durch den übereinstimmenden Anschluss des zweiten Buches.

„Ist im ersten Traktat die Untersuchung der sichtbaren Welt bis zu dem Körper, oder der Quantität, dem realen Raume vorgedrungen, auf welchem als ihrer Materie die Formen der Sinnenwelt, d. h. die Qualitäten sich erheben, hat man also das Wesen der Form als identisch gefunden mit dem Wesen der Qualität und in demselben enthalten, ebenso das Wesen der Materie als identisch mit der Quantität oder räumlichen Ausdehnung, so ist nun der weitere Verlauf des analytischen Processes der, dass dieser allgemeine Körper selbst in seine Elemente aufgelöst wird. Der Körper ist seinem Begriffe nach nichts Anderes, als die räumliche Ausdehnung in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Höhe" (Sey. S. 499).

Stellen sich diese Momente zunächst als Form der palpablen Körperlichkeit dar, so sind sie selbst wieder als das materielle Substrat einer über der grobsinnlichen Körperlichkeit stehenden Substanz zu betrachten.

Die höhere Materie dient der unter ihr stehenden als Form und so erbaut sich ein Wechselbezug von Materie

und Form bis zur ersten Materie, welche alle Dinge in sich schliesst. (M. II. §. 1. S. 11.)

„Die Quantität in der körperlichen Sphäre wird von der materiellen Substanz getragen; die geistigen Substanzen werden wechselseitig durch sich getragen, wie von der Quantität die Qualitäten der Formen und Gestalt getragen werden und wie das Attribut der Quantität von der Substanz getragen wird. (M. II. §. 9. S. 16.).

„Alle Formen werden von der ersten Materie getragen, wie von der Quantität die Gestalt, Farbe u. dgl. Daraus erläutert sich, wie (nach Plato) die sichtbaren Dinge Bilder der unsichtbaren sind. So begreifst du denn auch, dass alle Dinge, als enthalten in der Urmaterie, deren Bestandtheile sind und dass sie alle umfasst.“ (Das. §. 10.)

Die Vorstellung dieses Grundes aller Dinge hat Schwierigkeit; nicht die Erfahrung, sondern die Speculation führt dorthin. Das verborgene Wesen der Dinge muss man dadurch zu erforschen anfangen, dass man von der Substanz ausgeht, welcher die neun Kategorien anhaften; diese Substanz ist das Bild der verborgenen Wesenheit. (II. §. 11.)

Im dritten Buche weist Gabirol nach, wie die 10 Kategorien [5]), welche zunächst bestimmt sind, die Erscheinungsformen des sinnlich Wahrnehmbaren zu bezeichnen, sich auf das Gebiet des Uebersinnlichen übertragen lassen. (III. 21. Munk S. 48.) Er findet darin eine neue Bestätigung für die Annahme einer Stufenfolge von Existenzen, zunächst für das Gegenüberstehen einer sinnlichen und idealen Welt. Neben den dialektischen Begründungen findet sich einmal eine bildliche Veranschaulichung, die an den indischen Purusha erinnert. „Willst du dir den Bau des Universums

---

5) Dass im II. Buche §. 11. neun, im dritten zehn Kategorien gezählt werden, erklärt sich daraus, dass dort die erste Kategorie, die der Substanz, den übrigen gegenüber gestellt wird.

vergegenwärtigen, d. h. das Verhältniss der materiellen Dinge und der geistigen Substanzen, so betrachte den Bau des Menschen. Der Körper des Menschen entspricht dem Weltleib, die geistigen Agentien, die jenen in Bewegung setzen, entsprechen den Weltpotenzen, welche den Weltleib bewegen; unter diesen gehorchen die niedern den höhern und sind ihnen (der Reihe nach) unterthan; bis die Bewegung das Gebiet des Geistes erreicht. Du findest, dass der Geist sie (diese Dinge) regiert . . . Daraus ergiebt sich für dich ein grosses Geheimniss und eine wichtige Thatsache, nämlich, dass die Bewegung der untern Weltpotenzen durch jene der obern Statt findet und dass jene diesen gehorchen bis die Bewegung zur erhabensten Potenz kommt. So findet man, dass alle Substanzen, oder Potenzen dieser höchsten unterworfen sind, ihr gehorchen, ihr folgen, indem sie sich ihrem Gebote fügen.“ (III. 44).

Zunächst wird aus der Analogie des sinnlichen und übersinnlichen Reiches geschlossen, dass der Gegensatz von Form und Materie in der geistigen Welt so gut bestehe, wie in der sinnlichen.

Im vierten Buche wird bewiesen, dass auch die geistigen Substanzen auf Materie und Form beruhen.

„Der Körper ist aus Materie und Form verbunden; der Körper aber ist die unterste Stufe der Substanz. Dieses Niederste als solches gehört einem Ganzen an; als niederste Stufe eines Ganzen muss es denselben Charakter an sich haben, wie das Ganze, wie umgekehrt . . .

Besteht also der Körper aus Materie und Form, so muss auch das Ganze, dessen Endziel er ist (?), dasselbe Wesen an sich haben . . . . (Seyerlen S. 109.)

Wie also die körperliche Substanz im Allgemeinen in drei Ordnungen gegliedert ist, den festen Körper, den feinen Körper, und Materie und Form, aus welchen diese beiden bestehen, so muss auch die geistige Substanz drei ent-

sprechende Ordnungen haben, 1) die geistige Substanz, welche unmittelbar auf die Körperwelt folgt, 2) die geistige Substanz, welche geistiger ist und 3) Materie und Form, aus welchen Beide zusammengesetzt sind.“ (S. 116).

So gewiss das Niedere Bild des Höheren ist, so gewiss hat auch die geistige Substanz Materie und Form an sich. (S. 117.)

Alle intelligiblen Substanzen kommen im Begriffe der Materie und Form miteinander überein; weil nun alle denselben Begriff der Materie gemeinsam haben, so muss dieses Gemeinsame eine allgemeine Materie sein, ebenso, weil auf alle in gleicher Weise der Begriff der Form seine Anwendung findet, muss eine reale allgemeine Form sein. (S. 118.)

Die Naivität, mit welcher Gabirol von dem begreiflich Allgemeinen auf eine allgemeine Realität schliesst, hängt mit seiner Vorstellung vom Geiste zusammen. Dieser ist nicht etwas der Naturwirklichkeit Entgegengesetztes, sondern vielmehr der Inbegriff aller Naturwesenheit.

„Alle Formen der Dinge sind im Wesen des Geistes (intellectus שׂכל)“ . . der Grund: Von jeder Sache, mit deren Wesen sich alle Formen vereinigen, kann man sagen, dass alle Formen in ihr sind.“ (V. 11) Die Seele — das Princip der Sinnenwahrnehmung und der Vorstellung — vereinigt sich mit den sinnlichen Formen, diese existiren in ihr (III 25). Will sie sich zur Erkenntniss des Wesens der Dinge (der Quidditas rei מהות הדבר) erheben, so muss sie sich mit dem Geiste vereinigen, damit dieser ihr das einfache Seyn mittheile [6]).

Das Denken selbst kann demnach als eine reale Bewegung der Dinge betrachtet werden. Durch Scheidung des Zufälligen wird sich der individuelle Geist seiner Verwandt-

---

6) כְּדֵי שֶׁיּוֹעִילָהּ הַהֲוָיָה הַפְּשׁוּטָה

schaft mit dem absoluten Geiste bewusst, in dessen Wesen zwar der letzte Grund der Differenzen zu suchen ist, aber auch die Auflösung derselben sich findet.

Die Differenz zeigt sich in zweifacher Hinsicht, als ein Uebereinander und ein Nebeneinander. Weder das eine, noch das andere beruht auf einem radikalen Unterschiede. Der logischen Trennung von Gattung und spezifischem Merkmal des Besonderen (genus und differentia) entspricht die reale, ontologische Trennung von Materie und Form; eine Vorstellung, die bereits Thomas von Aquin bei Gabirol vorfand: Existimavit quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda ut scilicet unius cujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma[7]). Dass hiebei der gewöhnliche Sprachgebrauch verlassen wird, ist Nebensache, Hauptsache ist die Uebertragung des Realen in's ideale Gebiet und die hiedurch erzielte Abschwächung des Unterschiedes von Form und Materie.

Das Moment, welches dem genus gegenüber als Differenz erscheint, ist selbst wieder ein relatives genus gegenüber einer engern Abart.

In anderer Weise hebt sich der Unterschied zwischen Form und Materie ontologisch so auf: „Die Substanz, welche Materie war für die Quantität (für palpable Existenz), ist selbst wieder Form für eine einfachere Materie und so ist der Unterschied zwischon Form und Materie ein relativer; Alles ist ebenso Form wie Materie und zwar in der Weise, dass immer die niedere Stufe des Seyns Form

---

7) Thomas Aq. de substantiis separatis Cap. V. de substantiarum separatarum essentia secundum Avicebron. In Summa philos. ed. Nemausiana 1853 t. I. p. 429.

ist für die höhere, Materie für die auf sie folgende. (Seyerlen S. 121.)

Jedermann sieht, dass bei diesen und ähnlichen Reflexionen von der Analyse des Begriffes der Materie und der Form auf das Gebiet der Erfahrung übergegangen und aus ihm die Vergleichung der wahrgenommenen Momente die Gewissheit eines bestehenden Gesetzes der Uebereinanderstellung gewonnen wird.

Durch all das ist das Wesen von Materie und Form noch nicht bestimmt, diese Bestimmung ist nur vorbereitet. Gilt es, das Wesen beider zu erfassen, so muss vor allem anerkannt sein, dass alles Seyn vier Momente an sich hat: die Existenz, das Wesen, die Proprietäten und endlich das Verhältniss zu seinem Grund; daraus ergeben sich vier Fragen, durch deren Beantwortung der allgemeine Begriff Materie und Form in allen seinen Momenten erschöpft ist, die Frage nach dem esse oder utrum sit, die Frage nach dem quid, nach dem quale, nach dem quare. . . . Es ist leicht zu bemerken, dass die drei ersten Fragen näher zusammengehören und von der vierten sich unterscheiden, sofern sie das reine Wesen der Materie und Form als solches betreffen, die vierte dagegen seinen Grund aufsucht (S. XVI. S. 271).

Nach der Darstellung von Seyerlen spricht sich Avicebron hierüber so aus. Dass eine allgemeine Materie und Form existirt, ist in den ersten vier Traktaten erwiesen; doch wird schliesslich ein neuer Beweis vorgelegt.

„Die partikulare Intelligenz . . . erkennt alle Formen, diess ist empirisch gewiss. Ebenso ist sicher, dass sie die Formen getrennt von den Materien erkennt. Sie könnte aber die Formen aus der Materie nicht abstrahiren und so zu intelligiblen machen, wenn sie nicht diese Formen vorher schon in sich selbst hätte. Hat nun die partikulare Intelligenz, d. h. der Verstand des Menschen, alle Formen

in seinem Wesen, so muss diess noch vollkommener bei der allgemeinen Intelligenz Statt finden. Diese hat schlechthin alle Formen in ihrer Form; ebendamit ist sie die allgemeine Form, deren Wesen als die vollendete Einheit alle Vielheit der Formen in sich hat, aber in einfacher geistiger Weise". . . . Obwohl die Intelligenz alles Seyn geistiger Weise in sich hat, so ist damit doch nicht das ganze Seyn in ihr enthalten. Sie ist mit ihrer Materie und Form nicht das Allgemeine, welches in Allem ist . . . „Die Intelligenz ist nur das erste Glied der Welt, das letzte ist der Körper; zwischen dem Ersten und Letzten, zwischen Anfang und Ende ist der Gegensatz, dass das Erste einfacher, das Letzte complicirter, jenes die Einheit als kräftige, dieses als abgeschwächte ist. Kann also der Körper immer nur Eine Form in sich aufnehmen, so muss die Intelligenz vermöge der Kraft ihrer Einheit die Vielheit der Formen in sich ertragen können . . . . Kann man auch sagen, sie ist Alles, was nach ihr ist, weil sie Alles in sich enthält, so kann man doch nicht sagen, sie ist in Allem, was nach ihr ist, substantiell, sondern nur ihre Wirkungen sind in Allem, soferne die Formen durch die Mittelglieder der Seele und Natur aus ihr herabfliessen in die Körperlichkeit und eben dadurch anders werden, als sie in der Intelligenz sind. Das Allgemeine, was in Allem ist, ist nur die Materie und diese allgemeine Materie ist nicht die der Intelligenz; diese hat eine eigene Materie, welche nur ein Theil der allgemeinen ist." (Materia propria forma intelligentiae, id est extremitas sublimior materiae universalis recipit formam intelligentiae.) Seyerlen XVI. S. 272 f. Vgl. Munk S. 96 f.

Wenn nun der höchste Begriff einer Form jener der Intelligenz ist, wenn das substantielle Wesen in der universellen Intelligenz zuvörderst sich einer Form unterordnet und eben durch diese Form als Intelligenz erscheint, so

fragt sich, woher kommt diese Form? Die Antwort lautet: Vom Willen. (Buch V. §. 18.)

Zur rationellen Einführung dieses Principes in das System hat sich Gabirol den Weg auf verschiedene Weise gebahnt. Er findet z. B., dass alle Bewegung, wodurch ein Ding ein anderes wird, ein Verlangen nach dem Guten sei; das Gute ist die Einheit, die Einheit aber ist die Form der Substanz. (Buch V. §. 47 ff. Munk S. 124 f.)

Wird der Wille mit dem physischen Begriff der Bewegung vermengt, so wird er als ein Attribut der Substanz erscheinen. Ein höchster persönlicher Wille ist so wenig damit gesetzt, wie in der ὄρεξις das Theophrast[8]). Gabirol verläugnet indess hier den Standpunkt des monotheistischen Denkers nicht. Er setzt den Willen Gottes an die Spitze.

Die Annahme einer solchen Potenz veranlasst ihn nicht, in seiner Untersuchung über das Wesen der Dinge stille zu halten. Seiner Speculation bietet gerade die Annahme des göttlichen Willens einen Anlass zu doppelter Thätigkeit; es gilt, diese Annahme selbst zu rechtfertigen und, das Prinzip des göttlichen Willens vorausgesetzt, das Wesen und Ziel der Verbindung von Form und Materie in den Dingen zu erklären.

„Das Seyn theilt sich in nothwendiges und mögliches; das nothwendige Seyn ist Gott; als solcher ist er schlechthin in sich und unveränderlich. Das mögliche Seyn ist das veränderliche, denn es geht vom Nichtseyn zum Seyn über; als solches ist es leidend. Ist also das nothwendige Seyn die absolute Identität mit sich selbst, so ist das einfache Seyn in sich selbst die Nichtidentität, ist also nicht das Eine, sondern die Zwei. Als nothwendig ist Gott vollkom-

---

8) Vgl. Theophrasts Metaphysik ed. Brandis mit der Metaph. des Aristoteles. Berlin 1823. S. 310, 321 u. s. w.

men und sich selbst genügend, d. h. in ihm ist Wesen und Existenz ein und dasselbe; eben darum muss das Geschaffene unvollkommen sein; darum bedarf die Materie der Form und umgekehrt.“ Seyerlen XVI. S. 285.

Mit Uebergehung einer Reihe von Reflexionen, die sich hieran schliessen, heben wir einiges Weitere hervor, wodurch die Funktion des Willens im Systeme erklärt werden soll.

Wenn es gilt, das Seyn in der Bewegung als ein Werden zu erklären, muss ein Princip ausser der Intelligenz gesucht werden, denn diese ist nicht so fast das Princip des Werdens, als ein Moment davon. (S. S. 332.)

Das Wesen von Materie und Form bestimmt sich schliesslich durch ihren Ursprung. „Wären sie ihrem Wesen nach so geworden, wie das Natürliche immer wird, nämlich durch Zeugung, so wären sie aus einem ihnen Aehnlichen geworden und man hätte so den Process in's Unendliche. Sie können also, soll dieser vermieden werden, nur aus ihrem Gegentheil werden. Bilden sie also das Seyn, so können sie nur aus dem Nichtseyn geworden sein.“ (S. 332. Postquam res non est nisi ex suo opposito, debet ut (sic!) esse sit ex privatione, sc. ex non esse. Ergo materia est ex non materia et forma ex non forma.) Der Uebergang aus dem Nichts in das Daseyn ist für Form und Materie nur durch den Akt eines absoluten Willens denkbar, wie auch die Ausgleichung der Differenz zwischen Form und Materie schliesslich in diesem Willen gesucht werden muss. (Ligans materiam et formam est . . . voluntas, quae est Superior illis, quia unitio formae et materiae non est nisi ex impressione unitatis in illis. S. XVI. p. 333.)

Wie eine solche Vermittelung zu denken sei, wird zu zeigen versucht. Es erhebt sich das Bedenken, ob denn die Materie ein Wissen habe? Wenn ihr ein Wollen zukomme, in dem sie die Form suche, so scheine auch ein

Wissen der Form in ihr ruhen zu müssen. Diess wird so erläutert. „Die Materie steht der Einheit zunächst; diese Nähe zur Einheit macht, dass ein Strahl des Lichtes in die Materie fällt und dieser erste Strahl aus dem Einen erzeugt in ihr die Sehnsucht nach dem ganzen Licht . . . Diesem Streben nach Licht, welches im Wesen des Willens liegt, antwortet dieser dadurch, dass er die Form als seinen Abglanz in sie fliessen lässt; und wie die Luft des Morgens nur erst ein wenig Licht hat, dagegen, wenn die Sonne über den Horizont sich erhebt, mit Glanz und Licht erfüllt ist, so dass sie von der Sonne nichts mehr zu verlangen hat, ebenso wird die Sehnsucht der Materie, wenn der Wille die allgemeine Form in sie giebt, vollständig gesättigt, sie kann nichts weiter mehr begehren, sie ist vollkommen, ist wissend, ist Intelligenz. Dieses Mittheilen der allgemeinen Form an die Materie ist ganz identisch mit ihrem Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn, und die erste Verbindung von Materie und Form ist so die Intelligenz.“ (S. 334.)

So H. S. nach dem Lateinischen. Nach Palkirā's Referat (V. 59 ff.) spricht sich Gabirol so aus: „Der Wille bringt in der Materie der Intelligenz (ביסוד השכל) ohne Dazwischenkunft der Zeit das Existiren hervor, was gleichbedeutend ist mit der universellen Form, die alle Formen in sich trägt. Der Akt, durch welchen der All-Wille (הרצון הכללי, wahrscheinlich arab. الارادة الكلية) die universelle Form in der Materie oder dem Grunde der Intelligenz hervorbringt, ist demjenigen ähnlich, wodurch der Einzelwille, was ebensoviel ist wie der Einzelverstand (הרצון הפרטי בלומר השכל הפ׳) die Einzelvorstellung hervorbringt. (V. §. 59.)

„Eine genaue Definition (רשום) vom Willen zu geben, ist unmöglich; doch kann man ihn nach dem bisherigen beschreiben (יתואר) als eine göttliche Kraft, welche Materie

und Form hervorbringt und mit einander verknüpft, welche vom Höchsten bis zum Tiefsten alles durchdringt, wie die Seele den Leib durchdringt und alles bewegt und alles leitet.“ (V. 60. M. S. 134.)

„Der aktive Wille kann mit dem Schreiber verglichen werden; die Form, das Ergebniss der Thätigkeit mit der Schrift, die Materie mit der Tafel.“ (V. 62.)

„Siehst du nicht, dass Form und Materie das Wesen jeglichen Dinges bilden? Nun besteht Materie und Form einzig durch den Willen . . . (V. 62 S. 137.)

„Der Wille entfaltet sein Wirken und breitet sich aus im All ohne Bewegung und ohne Zeit vermöge seiner intensiven Stärke und seiner Einheit“. (§. 63.)

„Der Wille als wirkendes Wort ist das Princip der Bewegung; als solches ist er zunächst unterschieden von dem Princip des Seyns. Nachdem er Materie und Form geschaffen hat und nachdem die verschiedenen Sphären der Welt durch ihn geworden sind, hat er sich mit ihnen, wie die Seele mit dem Körper verbunden, hat sich in sie ausgegossen und alles Seyn durchdrungen. Auf dieser wesentlichen unzertrennlichen Verbindung, welche der Wille mit den verschiedenen Stufen des Seyns sich gegeben hat, beruht ihr Leben.“ (S. S. 345.)

So tritt immer deutlicher die Vorstellung zu Tage, dass ontologisch als oberstes Princip eine differenzlose Substanz anzunehmen ist, wie logisch der höchste Begriff der des Seins ist. Dass an die Stelle jener Substanz der Name Gottes gesetzt wird, ist Folge des von vornherein eingenommenen monotheistischen Standpunktes; der Philosoph Gabirol will nicht nur nicht aufhören, Theist zu sein, er will vielmehr seine Vorstellung von Gott rechtfertigen. In der That ist ihm der Gottesbegriff in einen differenzlosen Urgrund des Seyns versunken, aus welchem es für ihn keinen Verbindungsweg mit dem Glauben giebt, als den Willen.

Soviel mag genügen, um sowohl die Methode als den Gehalt der Speculation Gabirols zu kennzeichnen.

Vielleicht dienen diese Zeilen dazu, eine eingehende und vollständige Darlegung und Beurtheilung des Systems Gabirols anzuregen. Wie immer das Urtheil über seine Bedeutung ausfallen mag, ein mächtiges Ringen nach einer befriedigenden Lösung der ontologischen Probleme wird ihm Niemand absprechen. Die Art, wie er das Princip des Willens geltend macht, hat auf die spätere Speculation so bedeutend eingewirkt, dass es der Mühe werth ist, nachzusehen, ob dieses Moment ihm ganz völlig eigenthümlich ist, oder ob es von frühern geborgt sei.

Im Allgemeinen hat bereits H. Munk die Theorie von Gabirol mit älteren Systemen verglichen und das von ihm beigebrachte ist an und für sich höchst werthvoll. Wenn es sich aber um die Frage von wirklicher Abhängigkeit handelt, so genügt es nicht, Aehnlichkeiten, oder auch ein engeres Zusammentreffen nachzuweisen; mit der Uebereinstimmung in den Gedanken muss eine historische Berührung aufgezeigt werden.. So erwähnt z. B. Schahrastani am Ende seines Referates über Plato eine Aeusserung von Anaxagoras über den Willen als schöpferische Potenz, welche als Keim der gabirol'schen Lehre könnte betrachtet werden [9]). Allein Schahrastani ist jünger, als Gabirol; er wurde im fernen Chorasan geboren (i. J. 479—1086), als Gabirol in Spanien bereits gestorben war.

Dagegen ist zu beachten, dass Schahrastani im Allgemeinen anführt, die Mutakallimun des Islam vor ihm seien verschiedener Meinung nicht nur über das Schaffen und das Geschaffene, sondern auch über den Willen gewesen; sie hätten darüber gestritten, ob der Wille als das Schaffende,

---

9) Ed. Cureton S. 289. Haarbrücker II. S. 126. S. Munk. S. 101.

oder als etwas Geschaffenes oder als eine Eigenschaft des Geschaffenen zu fassen sei.

Möglich, dass hiemit auf Alfarabi hingewiesen ist, welcher dem Ibn Gabirol ohne Zweifel vorlag. Wie weit Alfarabi auf den Verfasser des fons vitae eingewirkt haben könnte, hat, so gut es nach den bisher vorliegenden Quellen möglich ist, Munk untersucht.

Unberücksichtigt blieb dagegen bei Munk das Zusammentreffen der schriftstellerischen Thätigkeit Gabirols mit der ersten abendländischen Publikation eines der merkwürdigsten Produkte muslimischer Speculation. Ergiebt sich bei einer Vergleichung, dass Gabirol in wesentlichen Punkten mit diesem Werke zusammentrifft, so liegt nichts näher, als die Annahme, dass dessen Bekanntwerden im Abendlande auf ihn einen bedeutenden Einfluss geübt habe.

Wir meinen, die aus 51 Abhandlungen bestehende Encyklopädie, welche sich Resâil ichwân uç çafâ „Abhandlungen der aufrichtigen oder lautern Brüder“ nennt.

Sie ist nicht das Werk Eines Mannes, sondern einer Gesellschaft, die sich auf eine etwas mysteriöse Art gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts in Baçrah und Bagdâd bildete. Unter den Mitgliedern derselben werden drei als die hervorragendsten genannt: Abu Suleimân al Mukaddasi, Zaid ben Rifaa und Abu Hajjan el Tauchidi, welcher mit dem bujidischen Wezir Samsam verkehrte. (Um 983 n. Chr. S. Weil, Gesch. der Chalifen III. p. 30, Flügel, Zeitschr. d. d. M. Ges. XIII. S. 20.) Wir sind im Stande, die Zeit zu bestimmen, zu welcher dieses Werk in Spanien bekannt wurde.

Dem als Arzt und Philosoph bekannten Maslamah aus dem damals muslimischen Madrit, daher Magárîti genannt, wird gewöhnlich das Verdienst zugeschrieben, Andalusien mit den Arbeiten der lautern Brüder bekannt gemacht zu haben. Er wird in verschiedenen Handschriften, so auch

in einer unserer Staatsbibl. als Verfasser betrachtet [10]). Magârîti starb im Jahre 1004 unserer Zeitrechnung [11]).

Merkwürdiger Weise erwähnt Oçeibah, welcher in seinen Biographien von Aerzten und Philosophen auch dem Maslamah einen Artikel gewidmet hat, nichts von diesem für die philosophische Literatur wichtigen Import.

Dagegen sagt Oçeibah, dass der berühmte Mathematiker und Arzt Abulhakim 'Omar Ibn Abd ur rahman al Karmâni die Abhandlungen der lautern Brüder aus dem Orient nach Spanien gebracht habe.

Nach Oçeibah starb al-Karmâni in Saragossa im Jahre 458 d. H. also 1065. Er war bei seinem Tode 90 Jahre alt [12]). Er war also geboren im Jahre 368 d. H (978) also gerade zur Zeit als der Philosophenclub in Baçrah sich bildete. Wenn man annimmt, dass er nicht nach seinem vierzigsten Lebensjahre von seinen Reisen aus dem Oriente zurückkehrte, so waren die genannten Abhandlungen auch von dieser Seite — (abgesehen von der Herbeibringung des im Jahre 1004 gestorbenen Maslamah —) längstens um 408 d. H. (1017), möglicher, ja wahrscheinlicher Weise um dasselbe Jahr in Spanien, in welches der Tod Maslama's fällt.

Zwischen der Abfassung im Orient und der Einführung in Spanien liegt kein viel grösserer Zwischenraum, als etwa 20 Jahre.

Es ist bemerkenswerth, dass al-Karmâni von einem jüdischen Schriftsteller Abulfadhal chaschdai ibn Iusuf ibn chaschdai rühmlich erwähnt wird [13]) und dass er in Malaga,

---

10) Vgl. Flügel, Z. d. M. Ges. Bd. XIII. 159. S. 1 ff.
11) Flügel, das. S. 25.
12) Flügel S. 25 giebt nach Gayangos-Makkari 70 Jahre an.
13) Bei Oçeibah Cod. ar. Monac. 801 f. 99. a. ابو الفضل خشدای بن یوسف بن خشدای

also in derselben Stadt geboren war [14]), welche den israelitischen Philosophen Ben Gabirol hervorgebracht hat.

Es liegt die Vermuthung ganz nahe, dass ein so bedeutendes Werk, wie jene Encyklopädie war, nicht ohne Einfluss auf jene Männer bleiben konnte, die sich damals mit Philosophie beschäftigten.

Gilt es nun, den Versuch zu machen, ob Ibn Gabirol irgend wie von diesem Werke abhängig sei, so muss man sich vor allem über die Wahl zwischen den beiden offenbar sehr stark abweichenden Recensionen, welche gegenwärtig bekannt sind, entscheiden.

Schon Flügel hat auf die grosse Abweichung zwischen beiden Ausgaben aufmerksam gemacht. Jeder, der die beiden Quatremèreschen Handschriften des Werkes in unserer Staatsbibliothek vergleicht, wird die grosse Verschiedenheit erkennen. Die jüngere Handschrift, welche Maslama's Namen trägt, ist in den physikalischen Abschnitten viel ausführlicher; die ältere ohne Autor, führt metaphysische und religionsphilosophische Fragen weiter aus [15]). Sie ist im Ganzen weit kürzer, doch gerade in metaphysischen Abschnitten ausführlicher. Es dürfte kaum zweifelhaft sein, . dass sie die ältere, der ursprünglichen Arbeit der „aufrichtigen Brüder" näher kommende Recension, und wohl diejenige darstelle, deren Uebertragung nach Spanien dem Philosophen al-Karmâni zugeschrieben wird.

Jedenfalls lebte al-Karmâni, wie oben bemerkt, zu gleicher Zeit in Saragossa, als hier Ben Gabirol literarisch thätig war. Al-Karmani starb hochbejahrt 1065, von Ben Gabirol haben wir ein im Jahre 1045 in Saragossa abge-

---

14) Nach Makkari bei Flügel S. 25.

15) Vgl. die trefflichen Bemerkungen im Katalog von Aumer I. S. 291 f.

fasstes moralisches Werk. Die historische Berührung ist demnach eng genug, um einen Einfluss anzunehmen, wenn sich wesentliche Berührungspunkte zeigen.

1. Im Allgemeinen besteht zwischen der Encyklopädie und den Schriften Ben Gabirols nicht nur ein grosser Unterschied, sondern geradezu ein Gegensatz. Verbreitung richtiger physikalischer Kenntnisse ist den Verfassern der bedeutendsten Abhandlungen Hauptzweck; Physik ist die Hauptwissenschaft. Die Metaphysiker, namentlich jene, welche bei ihrer Speculation einen religions-philosophischen Zweck verfolgen, werden scharf getadelt. „Die unversöhnlichsten Feinde der Philosophen sind die Leute von dieser polemisirenden, streitenden Parthei, welche in den metaphysischen Fragen umherwaten (يخوضون في المعقولات) ohne eine rechte Kenntniss von den sinnlichen Dingen zu haben, die da Beweise und Schlüsse aufzustellen suchen ohne Kenntniss der exakten Wissenschaften (الرياضيات vorzüglich Mathematik); die über göttliche Dinge disputiren und in den natürlichen unwissend sind“ u. s. w. „Nach ihrer Erklärung ist die Astronomie eine eitle Sache, die Sterne sind nichts weiter, als starre Massen, die Sphären existiren nicht, die Medicin bringt keinen Nutzen, in der Mathematik liegt keine Wahrheit, Logik und Naturwissenschaft ist Häresie (كُفْر) und Freigeisterei (زندقة), die sich damit beschäftigen, sind verworfene Apostaten.“ (مُلْحِدون) (Codex arab. Monac. 652 f. 239 a.)

Vermöge des offenbaren Zweckes, Aufklärung in den weitesten Kreisen zu verbreiten, wird das Nöthigste aus Logik und Dialektik, aus der Arithmetik und Astronomie, aus der Psychologie und Ethik, kurz aus allen Zweigen der Philosophie mitgetheilt. Die Metaphysik wird vorzüglich im Interesse der Naturkunde, das heisst zu einer rationellen

Erklärung der Entstehung der Natur, der Veränderungen in Zeit und Raum berücksichtigt. Hier herrscht nun eine auffallende Oberflächlichkeit. Es scheint, dass in einzelnen Abhandlungen Excerpte aus philosophischen Schriften vorliegen. Man vermisst vielfältig die nöthige Begründung. Die Zusammensetzung ist fragmentarisch. Allerdings zeichnet sich die kürzere Recension (in Cod. ar. Monac. 653) dadurch aus, dass in einzelnen philosophischen Abschnitten, namentlich in metaphysischen, eine Art von Entwicklung angestrebt wird; aber im Vergleich mit jener gründlichen Durchführung und vielseitigen Erörterung, welche im fons vitae den metaphysischen Fragen gewidmet wird, ist die Encyklopädie auch in dieser Recension oberflächlich. Doch kann gerade die bunte Mannigfaltigkeit des vom Orient gebrachten Sammelwerkes den begabten Denker angeregt haben, vom Mittelpunkte aus die Lösung einer Hauptfrage mit Gründlichkeit anzustreben.

2. An bestimmten Berührungspunkten fehlt es nicht. Die Encyklopädie berührt die metaphysischen Fragen fast in all jenen Momenten, in welchen sie im fons vitae durchgeführt werden und bedient sich dabei grossentheils derselben Terminologie. Der Verfasser der zehnten Abhandlung des vorletzten Theiles (Cod. 653 f. 171. b.) beabsichtigt, wie er sagt, das Wesen der Dinge zu bestimmen (حقائق الاشيآء).

Da wird nun der Gegensatz von Form und Materie für die Erklärung zu Grunde gelegt und der Intelligenz über der materia prima ungefähr dieselbe Stelle eingeräumt, wie im fons vitae. Freilich geschieht diess nur in losgerissenen Sätzen, ohne Begründung. Eine der ersten Abhandlungen derselben kürzern Recension (Cod. 653 f. 46 b. ff.) beschäftigt sich eigens mit der Frage von Form und Materie (فى الهيولى والصورة), nachdem in der vorausgegan-

genen Abhandlung von der materia prima (الهيولي الاولي) zur Erläuterung der Genesis der Dinge die Rede gewesen war. (43. a. oben.)

Anderwärts werden in derselben Recension als die Grundpotenzen, woraus alle Dinge sich entwickeln: Intelligenz, Seele, Materie einerseits und die Form (الصورة) andererseits bezeichnet, (f. 162. b. unten), freilich findet sich in der Encyklopädie kaum eine Spur von einer Ausgleichung und rationellen Anordnung dieser Potenzen.

3. In mehreren Punkten trifft die Encyklopädie mit dem fons vitae namentlich in folgenden Stellen zusammen. „Alle Dinge insgesammt sind Formen, Gestalten, Erscheinungen (صُوَرٌ أَعْيَانٌ عبريات), welche der glorreiche Schöpfer ausströmte über den intellectus agens (العقل الفعال), welcher eine einfache Substanz ist, die den Kern der Dinge begreift (wie wir in der Einleitung zur Pneumatologie gezeigt haben). Vom thätigen Geist (emanirten sie) insgesammt auf die universelle Seele, welche gleichbedeutend ist mit der Weltseele (نفس العالم), von der Seele auf die erste Materie und von dieser auf die individuelle sinnliche Seele; an diese letztere halten sich die Menschen bei ihren Gedanken von den Wissensobjekten, welche in den Seelen der Denker sich finden . . . .

„Das (eigentliche) Wissen ist nichts anderes, als die Form des Wissensobjektes in der Seele des Wissenden . . .

Die Seelen der Denker haben die Wissenschaft in der Wirklichkeit — die Seelen der Schüler haben Wissenschaft der Möglichkeit nach (القوة). (Cod. ar. 652 f. 60).“

„Die Philosophen (Weisen) verstehen unter Materie (ὕλη) jede Substanz, welche fähig ist, eine Form anzunehmen . .

Die Verschiedenheit der existirenden Dinge liegt in der Form, nicht in der Materie . . . Die Materie ist viererlei:

1) Material in der Kunst und den Handthierungen.

2) Materie der Natur, das sind die Elemente.

3) Die Materie des Alls, das ist der absolute (ganze) Körper der gesammten Welt.

4) „Was aber die materia prima betrifft, so ist sie eine einfache Substanz, die vom Geiste erfasst, nicht aber mit den Sinnen wahrgenommen wird, weil sie die Form der Existenz, oder was dasselbe, die Wirklichkeit ist. Erhält die Wirklichkeit Quantität, so wird sie der angedeutete absolute Körper, weil er mit den drei Dimensionen ausgestattet ist. (Länge, Breite, Tiefe.) Bekommt der Körper auch Qualität, nämlich die Figur des Kreises, Dreiecks, oder Vierecks u. dgl., so ist es ein spezieller Körper, wie gesagt. (Cod. 652 f. 70 b.)

. . . „Alle Körper sind von Einer Gattung, von Einer Substanz und ihre Materie ist Eine und dieselbe; die Verschiedenheit kommt lediglich auf Rechnung der Formen . . f. 71 a.

Es giebt (spezificirte) besondere Körper, welche die Form des allgemeinen Körpers, wenn sie in ihnen geformt wird, aufnehmen und durch die Aufnahme dieser Form edler und vorzüglicher werden, als andere Körper sind . . f. 71. a.

. . . Dasselbe gilt von den Substanzen der Seelen, indem diese insgesammt von Einer Art und Einer Substanz sind . .

4. Die Encyklopädie bekennt sich zu der platonischen Anschauung von einem abbildlichen und vorbildlichen Verhältnisse der sinnlichen und geistigen Sphäre der Welt.

„Wisse, dass der erhabene Schöpfer die leiblichen Dinge insgesammt zu Gleichnissen [16]) und Andeutungen der

---

16) مثالة hat hier offenbar die Bedeutung von مثل, Aehnlichkeit.

geistigen, übersinnlichen Dinge gesetzt hat.“ جعل الامور الجسمانية الحسوسة كلها مثالات ودلالات على الامور الروحانية العقلية (f. 134. b.)

Anderwärts wird ein Mikrokosmos und Makrokosmos sich gegenüber gestellt. Die Weisen „nannten den Menschen die kleine Welt (عالم صغير) indem er ein Muster und Bild von dem ist, was in der grossen Welt vorkommt (وانه انموذج ومثال لما فى العالم الكبير) (f. 36. b).

5. Es fehlt in der Encyklopädie nicht an Stellen, worin die Vermittlung der Entstehung der Dinge dem Willen zugewiesen ist. Es ist hier einfach der göttliche Wille, ohne dass ein Versuch gemacht wäre, diese Potenz mit den nachweisbaren Principien der Genesis der Dinge auszugleichen, aber immerhin ist es der Wille, wie im fons vitae, von welchem alle Lebensgestaltung hergeleitet wird. Wie der Leib vom Leben verlassen wird, wenn sich die Seele von ihm trennt, „so würde die Existenz der Dinge aufhören und sie würden ins Nichts zurücksinken, wenn der Ausfluss ihres Schöpfers über sie und sein Blick nach ihnen aufhörte. Dieser Blick ist jener Wille, wodurch er ihnen das Seyn nach der Art giebt, wie sie sind und sich bewegen nach seiner Absicht und seinem Wohlgefallen.“

كذلك الاشيآء لو عدمت فيض بارئها عليها ونظره اليه نظر الارادة المكونة لها على ما هى به كائنة جارية على مراده ومشيته (Cod. 653 f. 171. a.)

An einer andern Stelle, welche die Stufenfolge der Lebenserscheinungen bespricht — wobei die Universal-Seele النفس الكلّيّة eine Instanz bildet — wird gesagt, das erste was in's Dasein gerufen worden, sei die wirkende Intelligenz

(العقل الفعّال) von welcher alle denkbaren Wirkungen ausgehen. Doch wird beschränkend beigefügt, der letzte Name Gottes, der auf der letzten Zeile der „behüteten Tafel“ geschrieben sei, sei der: Er ist das Ende und der Erste, er ist der Anfang. Und alles ist gesammelt in der Tafel der Herrlichkeit, worin leuchten die Befehle des göttlichen Willens“. f. 175. a.

Anderswo wird der Ursprung der Bewegung der Sphären besprochen; dem äussersten Kreise wird eine Seele zugeschrieben, deren Bewegung selbst wieder vom Willen den Ausgang nimmt. f. 43. a.

So kommt es, dass die Sphärenbewegung als eine freiwillige betrachtet wird. „Die erste, ewige, freiwillige Bewegung (der Gestirne) ist das Verlangen nach ihrem Ursprung und das ist die Allseele, welche (mit Erlaubniss des Schöpfers) ihnen vorsteht. f. 47. a.

Hiemit war sogar schon ein Schritt dazu gethan, die aus dem Glauben an Gott entlehnte Vorstellung von der Bedeutung des göttlichen Willens mit den Erscheinungen in der Natur auszugleichen. Ein Naturwille bewegt alle; das konnte genügen, um einen Denker wie Gabirol zu veranlassen, den Willen in die Mitte der metaphysischen Nachconstruktion der Welt zu stellen.

Das Zusammentreffen Gabirols mit der Encyklopädie und zwar auch mit der ausführlichern Recension, die den Namen Maslama's trägt, liesse sich noch umfassender nachweisen, wenn es richtig ist, dass in Bruchstücken, die unter dem Namen „des Philosophen“ in einem uns vorliegenden Manuscript vorkommen, eben Gabirol verstanden werden müsse, wie höchst wahrscheinlich ist. In der schönen, aus Widmanstadts Sammlung stammenden Pergamenthandschrift Cod. hebr. 402 der Hof- und Staatsbibliothek in München findet sich, von f. 120 an, ein psychologisches Werk von Schem

Bayerische Staatsbibliothek München

Tob Palkira, welches er ס׳ המעלות „Buch der Stufen“ nannte. Es besteht grossentheils aus Excerpten von Aristoteles,[17]) Alfarabi, Plato und A. Neben diesen Excerpten fallen diejenigen jedem Leser bald auf, welche einfach eingeleitet sind durch: „der Philosoph spricht“. Wer ist nun dieser Philosoph *κατ' ἐξοχήν*?

Da Palkira sich mit Ben Gabirol vorzugsweise beschäftigt hat, da wir ihm allein eine annähernde Kenntniss des Originals vom fons vitae verdanken, so wird man es natürlich finden, dass ihm „der Philosoph“ schlechtweg jener Denker ist, den wirklich das Judenthum seinen einzigen Philosophen nennen durfte, bis Spinoza kam.

Es ist bereits bemerkt worden, dass Moses Ben Esra unsern Ben Gabirol durch: „ein neuerer Philosoph“ ohne weitern Beisatz bezeichne[18]).

Es kann für diese unsere Annahme nur günstig sein, dass sich in einem der folgenden Excerpte ein Autor verräth, welcher auf den hebr. Ausdruck eine Redeweise überträgt, die im Hebräischen selbst unverständlich ist und nur durch Zurückübersetzung in eine romanische Sprache einen Sinn erhält[19]).

Allerdings kann gegen Ben Gabirol's Autorschaft angeführt werden, dass die vorliegenden Fragmente mit der Struktur des fons vitae nichts gemein haben, ja dass sie auch ihrem Inhalte nach jenem Werke fremd zu sein scheinen, indem sie nicht ontologischen, sondern psychologischen Inhaltes sind. Allein Gabirol hat nicht bloss den fons vitae

---

17) Ich habe aus dieser Handschrift für den Vortrag über die Theologie des Aristoteles, Sitzungsber. 1862. I. S. 5 eine Stelle angeführt.

18) Munk S. 266.

19) במקצת האומות „bei einigen Völkern“ (gentes) im Sinne von: „bei einigen Leuten, bei manchen Menschen.“

geschrieben. Sind diese Fragmente einem andern Werke entlehnt, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Encyklopädie günstig für die Annahme eines Einflusses der letztern auf den fons vitae, denn Jedermann giebt zu, dass die Harmonie eines Schriftstellers mit einem Vorgänger in Einem Werke für dessen Uebereinstimmung in einem andern eine günstige Meinung erwecke.

Jedenfalls möchte es bei der geringen Zahl von Gabirol'schen Schriftstücken nicht unangemessen sein die folgenden vier Fragmente mitzutheilen.

I. (Cod. hebr. 402 f. 143). „Der Philosoph sagt: Wenn die Seele vorbereitet ist, die Einstrahlung (שפע) der wirksamen Vernunft (intellectus agens) zu empfangen und mit ihr beständig vereinigt bleibt, so braucht sie nicht mehr durch den Leib und die Sinne eine Erkenntniss zu suchen; aber der Leib treibt sie unaufhörlich zurück und hindert sie in der vollständigen Vereinigung mit derselben. Sobald jedoch diese hindernde Einwirkung des Lebens im Tode zurücktritt, (zurücktritt das Erkennen durch) eine Scheidewand und das Hinderniss gehoben ist, dann wird die Vereinigung beständig, denn die Seele ist ewig und die wirksame Vernunft ist ewig und von dieser aus wird eine Einstrahlung mitgetheilt, und die ist an und für sich disponirt, dieselbe aufzunehmen, wenn kein Hinderniss besteht.

Die Seele bedarf anfangs des Leibes und der Sinne, damit sie vermittelst ihrer die Vorstellungen erreichen könne und damit die Seele aus diesen Vorstellungen die einfachen und allgemeinen Dinge aufsammle und vermittelst derselben (der Sinne) dieselben durchforsche. Denn es ist unmöglich, von Anfang an Begriffe anders zu gewinnen, als durch die Vermittlung der Sinnenwahrnehmungen. Diese sind wie das Netz, oder auch wie das Lastthier, welches die darauf reitende (Seele) an den Ort (der Untersuchung) bringt.

II. (Cod. hebr. 402 f. 132). „Der Philosoph sagt: die

vernünftige Seele hat Stufen. Auf der ersten Stufe ist sie nicht im Besitze von Ideen oder Begriffen (מושכלות) in Wirklichkeit; sie hat nichts, als die Disposition (הכנה), gleichsam durch Erwerb (קנין statt קטן[20]) aufzunehmen. Diese Art von Verstand wird stoffisch (חמרי هيولاني) genannt, und auch Vernunft dem Vermögen nach (intellectus possibilis). Darauf erscheinen in der Seele zwei Arten von Ideen (von Form צורה). Einmal die Principien der Wahrheit und diese Principien sind in sie eingezeichnet (רשומות) ohne dass der Mensch sie von sich selbst erwirbt. Das zweite sind die allgemein anerkannten (מפורסמים) Dinge, die er durch Hören ohne eigenes Nachdenken (עיון) empfängt. Findet sich die Seele auf dieser Stufe, so heisst sie: Vernunft im Besitze (שכל בקנין), das will sagen, sie kann die Ideen verschiedener Grade (wörtlich: die begreiflichen Stufen) sich durch Nachdenken aneignen, wenn sie will.

Kommt nun von da an einer (oder der andere) von den speculativen Begriffen in ihr zur Geltung, so erhält sie den Namen: Intellectus in actu, sobald sie dieselben mit dem Gedanken sich zum Eigenthum macht. Damit ist's, wie wenn ein Erkennender von dem Erkannten ablässt, während er es erreichen kann, sobald er will.

Ist aber die gekannte Idee immer dem Geiste gegenwärtig, so wird das der emanirte Geist (שֵׂכֶל נֶאֱצָל) nämlich emanirt aus (wörtlich: durch die) der Ursache der göttlichen Ursachen genannt. Er heisst (auch) Intellectus (schlechtweg), oder Engel, oder thätige Vernunft[21]).

---

20) לקבל כמו בקטן Palkira erläutert: ומלת קטן מצאנו שנאמרה על זה העניין בעצמו במשלי כמו שאמר קנה חכמה Offenbar las also Palkira: קְנִין und dieses Wort ist wirklich als Correktur an den Rand geschrieben.

21) יקרא שכל או מלאך או שכל או פועל Vor פועל ist offenbar או zu tilgen.

III. (Cod. 402, f. 140.) „Der Philosoph sagt: die denkende Seele ist bei einigen Leuten (במקצת האומות[22]) zur Zeit des Aufwachens bereitet, so dass sie mit der universellen Vernunft verbunden ist (בשכל הכללי) und wenn sie die Dinge zu wissen verlangt, nicht genöthigt ist, zum Syllogismus und zum Nachdenken die Zuflucht zu nehmen, sondern sich mit einer göttlichen Erregung begnügt; und dieses wird „heiliger Geist" genannt. Diese Stufe findet sich nicht gemeinhin, sondern bloss bei den Propheten und göttlichen Männern.

IV. (Cod. hebr. 402. f. 154 b.) „Der Philosoph sagt: Wenn du die Wahrheit der Dinge erkennst, so wirst du einsehen, dass der (eigentliche) Mensch in dem göttlichen Theile der Seele allein besteht; denn das menschliche Werk welches ihm einzig zukommt ist in Wahrheit das, welches er durch diesen Theil vollbringt. Da sich die Sache so verhält, so geziemt es sich, dass der Mensch, wenn er darauf eingeht, einzelne Momente (der Seele) zu betrachten, ausfindig mache, dass es Momente eben jener Kraft seien.

Daher sagt der Weise; bedenke, dass du, wenn wir die Wahrheit der Dinge untersuchen wollen, deine vernünftige Seele finden wirst. (du findest auch) Dass der Leib mit dir verbunden ist, damit er ein Werkzeug der Handlungen sei und dass die begehrliche Seele sich mit dir verbinde von Seite des Leibes, das will sagen von Seite der Nothwendigkeit bildlicher Vorstellung.

Die andere Seele aber, welche die Alten das „Zornige" (הכעסנים iracundi)[23]) nannten, verbindet sich mit dir, damit du, mit dieser Kraft im Bunde, über die begehrliche

---

22) אומות „Völker" wird hier für „Leute" gebraucht, wie das spanische gentes. Vgl. Anm. 19.

23) Das wird das platonische *θυμός* sein, während die begehrende Seele dem *ἐπιθυμητικόν* Plato's entspricht. Vgl. De Republica l. IV. 440 und Philebus.

Seele herrschest; bist du aber von diesen beiden Seelen und vom Leibe frei geworden, dann vermagst du zu erkennen und zu verstehen. Wie die erlauchten unter den alten Philosophen sagten, ist das die Sache des Menschen nach dem Tode". Soweit die Fragmente bei Palkira.

Es ist nicht nöthig, diesen Fragmenten Auszüge aus der Encyklopädie an die Seite zu stellen. Schon das von H. Dietrici Uebersetzte reicht hin ein mehrseitiges Zusammentreffen der Gedanken zu beweisen. Namentlich ist dieses der Fall mit dem Abschnitte von der universellen Seele, welcher sich in der Münchner Handschrift (Recension Maslamah) Cod. 652 f. 173. a. und bei Dietrici in der Zeitschrift d. D. M. Ges. Bd. XV. S. 599 findet.

Allerdings ist die Theorie von den Erkenntnissstufen, von der Einwirkung des intellectus agens auf den individuellen Verstand, von der Weltseele u. dgl. ein Gemeingut der arabischen Speculation und möglich ist, dass zunächst Alfarabi als Quelle diente, soweit bei einem offenbar sehr selbstständigen Denker Quellen vorauszusetzen sind.

Wenden wir uns, die Frage von diesen Fragmenten bei Seite lassend, nochmal zum Hauptwerke Ben Gabirols, dem fons vitae zurück, so mag nach dem Obigen ein Einfluss von Seite der Encyklopädie als sicher angenommen werden. Um so glänzender tritt die Originalität des israelitischen Denkers hervor. Auf dem Gebiete des philosophischen Denkens besteht der höchste Ruhm der Originalität nicht darin, über frühere Leistungen unwissend zu sein, oder sie zu ignoriren, sondern darin, ihnen gegenüber einen neuen Weg anzubahnen.

Das hat Ben Gabirol mit ungewöhnlicher Anstrengung versucht. Er hat in der Beweisführung Sprünge gemacht, er ist zu einem falschen Resultate gekommen, aber bei der Gründlichkeit seiner Untersuchung ist er auch durch seine Irrthümer lehrreich geworden.