

Erkenntnis woher?

Der Wandel von Autoritätsbezug und Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant

VON MICHAEL SEEWALD

1. Die Themenstellung

Die Entwicklung, welche Siger von Brabant († 1281/84) in seiner Lehre über Wesen und Funktion des menschlichen Intellekts durchmacht, ist der Forschung bekannt:¹ Vertritt er um 1265 noch die These, es gebe nur einen einzigen Intellekt für die gesamte Menschheit, so geht er nach 1274 davon aus, dass sich der Intellekt individuiert.² Blicke man jedoch bei dieser allgemeinen Einsicht stehen, würde die Subtilität der Wandlung des Brabantens gar nicht erst in den Blick geraten. Es handelt sich bei ihr nämlich nicht nur um eine phänotypische Verschiebung einzelner epistemologischer Ansichten, sondern um eine grundlegende Neubewertung der Erkenntnisorte überhaupt. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, einige der zentralen von Siger angeführten Autoritätsargumente in den verschiedenen Stadien seiner Intellektlehre zu untersuchen, um nach Verschiebungen Ausschau zu halten, durch welche die Modifikationen der Intellekttheorie gedeutet werden können.

2. Die Einheit des Intellekts: *Quaestiones in tertium de anima* (q. 1 und q. 9)

Bei den *Quaestiones in tertium de anima* handelt es sich um Sigers erstes Werk zur Intellektfrage. Seine Entstehung lässt sich auf die Zeit zwischen 1265, wo Siger erstmals als junger Magister erwähnt wird, und 1270, dem Erscheinen von Thomas' *De unitate intellectus contra Averroistas*, eingrenzen. Während Bazán in seinem Editionsbericht noch eine Entstehung im akademischen Jahr 1269/70 vermutet,³ legt die Untersuchung der von Siger

¹ Eine Darstellung der Intellekttheorie Sigers findet sich in der grundlegenden Studie von F. Van Steenberghe, *Maître Siger de Brabant*, Louvain 1977, 339–382; sowie in den neueren Arbeiten von F.-X. Putallaz/R. Imbach, *Profession Philosophie*. Siger de Brabant, Paris 1997; und T. Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, thirteenth-century Parisian Philosopher. An Examination of his Views concerning the Relationship of Philosophy and Theology*, Lewiston 1998. Eine Skizze zur Forschungsgeschichte gibt F. Van Steenberghe, *Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe du 7 mars 1277*, in: *BAB.L* 64 (1978), 63–68. 72–74.

² Sigers Konflikt mit der religiösen Autorität reizt einige Autoren zu besonderen Sympathiebekundungen. Vgl. O. Pluta, *Quaestiones in tertium De anima*, in: K. Flasch (Hg.), *Hauptwerke der Philosophie*. Mittelalter, Stuttgart 1998, 313.

³ Vgl. B. Bazán, *Introduction*, in: *Ders.* (Hg.), *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain 1972, 74*.

benutzten Textgrundlage eine andere Datierung nahe. Er kommentiert die aristotelische Schrift *De anima* noch nach dem *textus vetus* des Jakob von Venedig und kennt die neueren Fassungen Wilhelms von Moerbeke noch nicht, die sich ab 1267 in Paris durchsetzen.⁴ Zudem ist Siger nicht auf der Hut vor theologischen Einwänden, was ebenfalls für eine Entstehung vor den 1267 von Bonaventura gehaltenen Fastenpredigten, den *Collocationes de decem praeceptis*, spricht, in denen der Franziskanergeneral die Lehre von der Einheit des Intellekts als häretisch brandmarkt.⁵

Siger eröffnet die *Quaestiones in tertium de anima* mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem vegetativen und sensitiven auf der einen und dem intelligiblen Seelenteil auf der anderen Seite. Hierbei liegt die Vorstellung zugrunde, dass die *anima humana* in drei hierarchisch gestufte Funktionen einzuteilen ist: Sie ist vegetativ in dem Sinne, dass sie den Menschen belebt, insofern sie Vorgänge wie Wachstum oder Verdauung steuert; sie ist sensitiv, weil sie durch die fünf Sinne in der Lage ist, Dinge wahrzunehmen, und sie ist erkennend, da sie geistig erfassen, also den intelligiblen Gehalt eines Gegenstandes herauslesen kann. Siger ist daran interessiert zu erfahren, ob es sich bei der menschlichen Seele um eine *anima simplex* handelt, die aus einer vorgängigen Einheit heraus drei Fähigkeiten entfaltet, oder ob von einer *anima composita* auszugehen ist, bei der sich das intelligible Moment hinsichtlich seines „subiectum“, seiner Seinsgrundlage,⁶ von den anderen beiden Vermögen unterscheidet und somit von außen hinzutritt. Sigers Anspruch ist es, zur Klärung dieser Frage die Schriften des Aristoteles korrekt, also im Sinne des Stagiriten, auszulegen, weil diesem prinzipiell und grundsätzlich zugestanden wird, wahre Aussagen über die menschliche Seele und den mit ihr verbundenen Erkenntnisvorgang zu formulieren. Die Aufgabe des Philosophen, der Einsicht in diese Prozesse gewinnen will, besteht demnach in der authentischen Deutung eines Textes. In dieser Hinsicht kann von einem an Aristoteles orientierten Autoritätsbezug in der Philosophie Sigers gesprochen werden. Die Schwierigkeit liegt jedoch darin, dass die Aussagen des Stagiriten uneindeutig sein können oder dass Siger an systematischen Fragen interessiert ist, zu denen *De anima* – historisch betrachtet – überhaupt keine Stellung bezieht. In diesem Fall wird Averroes als „der Kommentator“ befragt.

Verdeutlichen wir dies anhand des Textes: Siger hat drei aus ihrem Kontext entnommene Aussagen miteinander in Einklang zu bringen. Von Aristoteles wird der Satz „solus intellectus est ab extrinseco“⁷ zitiert. Averroes

⁴ Vgl. R.-A. Gauthier, Notes sur Siger de Brabant I. Siger en 1265, in: RSThPh 67 (1983), 209–212.

⁵ Vgl. Putallaz/Imbach, Profession Philosophe, 28 f.

⁶ Die Übersetzung von „subiectum“ (*Quaestiones in tertium de anima* q. 1, ed. Bazán 1, 18) als „Seinsgrundlage“ wird von Perkams vorgeschlagen. Vgl. M. Perkams (Hg.), Siger von Brabant. *Quaestiones in tertium De anima*. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2007, 59.

⁷ Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II 3, 736b 27. In der Handschrift (Cod. 292, Mer-

greift dies einerseits auf, indem er behauptet, „quod unus sit intellectus in omnibus“⁸, obwohl es an anderer Stelle aber bei ihm heißt, der vegetative, sensitive und der intelligible Seelenteil seien in ihrer Seinsgrundlage von einer Substanz⁹. Die Lösung, nach der Siger sucht, muss diesen drei zueinander nicht spannungsfreien Aussagen gerecht werden. Dies ist laut dem Brabanten nur dann möglich, wenn die Seele als ein *ens compositum* gedacht wird. In ihr kommen die der Potenz der Materie entspringenden Vermögen des Vegetativen und Sinnlichen mit dem von außen hinzutretenden Intellekt zusammen.¹⁰ Die menschliche Seele ist somit ein Zusammengesetztes, das aus zwei individuierten Fakultäten und einem allgemeinen Vermögen, nämlich dem Intellekt, besteht. Der Begriff des Monopsychismus, unter dem Siger des Öfteren subsumiert wird, muss also präzisiert werden: Er trifft nur für den intelligiblen Teil der Seele zu, weil dieser als von außen kommender numerisch einheitlich ist.¹¹

Folgt daraus – so fragt q. 9 – dass es nur einen einzigen Intellekt gibt, der nicht nach der Anzahl der Menschen gezählt werden kann? Ein gewichtiges epistemologisches Argument scheint dagegen zu sprechen: „Wenn es nur einen Intellekt für alle Menschen gäbe, dann würden alle Wissen erwerben, wenn einer Wissen erwürbe.“¹² Falls das Vermögen, das aus einem Gegenstand den intelligiblen Gehalt herausliest, nicht dem einzelnen Menschen, sondern seiner *species* zuzuordnen ist, steht die Zurechenbarkeit individueller Erkenntnis auf dem Spiel. Siger begegnet diesem Einwand durch eine Analyse der Differenz zwischen sensitiver und intelligibler Wahrnehmung. Beide stehen in einer unterschiedlichen Verbindung zum Menschen: „Die Sinneswahrnehmung wird durch den Teil von sich, der Materie ist, mit uns verbunden. Der Intellekt aber wird durch den Teil von sich, der Form ist,

ton College, Oxford) heißt es, diese Aussage finde sich in Buch XV der Schrift *De animalibus*, einer Zusammenstellung der *Historia animalium*, *De partibus animalium* und *De generatione animalium*. In der *vetus translatio*, die Siger benutzt, müsste das zweite Buch von *De generatione animalium* jedoch mit Buch XVI von *De animalibus* identisch sein. Vgl. *Perkams*, Siger von Brabant, 61 f.

⁸ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 2, 43). *Averroes*, *In de anima* III 5 (ed. *Crawford* 407, 595f.).

⁹ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 1, 21–2, 25): „Dicit Averroes supra principium primi de anima, ubi movet Aristoteles quaestiones suas de anima, ibi dicit quod Aristoteles opinatur ista, scilicet sensitivum, vegetativum et intellectivum esse unam substantiam in subiecto.“ Vgl. *Averroes*, *In de anima* I 7 (ed. *Crawford* 10, 15f.). Inwiefern dies den arabischen Fassungen des Averroes gerecht wird, kann hier nicht geklärt werden. Vgl. dazu *D. Wirmer*, Nachwort. Einführung in die Psychologie des Averroes, in: *Ders.* (Hg.), *Averroes. Über den Intellekt*. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' *De anima*, Freiburg i. Br. 2008, 364–384.

¹⁰ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 3, 62–64): „Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam.“

¹¹ Zur Problematik des Begriffs vgl. *K. Flasch*, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2000, 413.

¹² *Quaestiones in tertium de anima* q. 9 (ed. *Bazán* 26, 15f.): „Item, si esset unus intellectus omnium hominum, uno accipiente scientiam, omnes acciperent scientiam, quod videtur esse inconveniens.“

mit uns verbunden.“¹³ Durch die Stofflichkeit der Sinneswahrnehmung hinterlässt die Form eines Objekts in der *phantasia* des Individuums eine Art Abdruck. Dieser ist jedoch in einem doppelten Sinne an die Materie gebunden. Er geht von einem Körper aus und kann nur durch einen Körper wahrgenommen werden. Die Leiblichkeit sensitiver Wahrnehmung wird so zum Garanten für die Individualität intelligiblen Erfassens. Der *intellectus possibilis* steht den *intentiones*¹⁴ nämlich als ein der Möglichkeit nach Erkennender gegenüber. Damit er seine Potenz verwirklichen und auch aktual erkennen kann, verbindet er sich mit dem Menschen. Dies tut er jedoch nur operativ, also akzidentiell, nicht aber substanzial, da der Intellekt seiner Substanz nach numerisch einer bleibt. Durch die zeitliche und logische Priorität des Sinnlichen wird also das individuelle Moment geistiger Erkenntnis gewahrt:¹⁵ Die Form eines Gegenstandes drückt sich in die je eigene *imaginatio* des einzelnen Menschen ein, so dass dieser über individuelle *phantasmata* seiner Umwelt verfügt. Das tätige Prinzip des Intellekts wiederum schält den intelligiblen Gehalt heraus und vollzieht auf diese Weise den Prozess der Abstraktion, der es erlaubt, die *quidditas* oder das Wesen eines Gegenstandes zu erkennen und ihn nach Gattung und Art zu klassifizieren. Die Intellekttheorie Sigers begnügt sich mit der zur Klärung des Erkenntnisvorgangs herangezogenen Unterscheidung zwischen einem *intellectus agens* und einem *intellectus possibilis*; sie setzt eine hylemorphistische Ontologie voraus, bleibt aber in ihren Folgerungen – etwa für den Bereich der Ethik – sparsam. Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigt Sigers Zeitgenosse Albertus Magnus, der durch seine Konzeption des *intellectus adeptus* die Epistemologie mit der Moralphilosophie (der *beatitudo*-Lehre) verbindet.¹⁶ Metaphysisch folgenreich ist hingegen Sigers These von der

¹³ Ebd. 28, 65–67: „Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma.“

¹⁴ Zu beachten ist an dieser Stelle, dass Siger den Intentionenbegriff nicht handlungstheoretisch (etwa als Gesinnung oder Absicht) versteht, sondern ihn epistemologisch gebraucht. *Intentio* bezeichnet hier „das das Erkenntnisvermögen zum Akt bewegende Erkenntnisobjekt [...] Intentio kann also synonym werden mit species intelligibiles oder species impressa“ (J. Decorte, Artikel Intentio[n], in: Lexikon des Mittelalters 5 [1991], 464).

¹⁵ *Quaestiones in tertium de anima*, 29, 91–96: „Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus. Quare, cum non sit necesse quod, si unus imaginetur, quod alius, quod si unus, quod alius, nec per consequens, si unus acquirit scientiam, quod alius.“ Einer von Bazán vorgeschlagenen Konjektur wird hier nicht gefolgt.

¹⁶ Es besteht ein erstmals von Al-Kindi erhobenes festes „Lehrstück von den vier Intellekten“, das den menschlichen Intellekt in vier Stufen gliedert, den *intellectus agens* aber von außen hinzutreten lässt. Vgl. D. N. Hasse, Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1999), 27. Diese Lehre wurde seit Dominicus Gundissalinus im lateinischen Westen rezipiert und auch von Albert dem Großen aufgenommen. Zu Alberts Intellektlehre vgl. G. Wieland, Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen, Münster 1999, 15; und L. Sturlese, Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus“ und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen, Münster 2005. Auch der tätige Intellekt bildet keine monadische Einheit, sondern wird bei den Lateinern mehrfach unterteilt. Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poietikos nach einer

Einheit des Intellekts. Der Intellekt dient dabei als die „Vereinigungsinstanz der Gesamtheit identischer Bedeutungen“¹⁷ und soll erklären, wie unterschiedliche Menschen zu denselben Allgemeinbegriffen gelangen. Worin liegt die argumentative Stärke dieser Position? Die Aufgabe des Intellekts besteht darin, aus der rein sinnlichen Wahrnehmung die Washeit der Dinge zu abstrahieren. Unsere alltägliche Erfahrung lehrt, dass verschiedene Menschen die gleichen Allgemeinbegriffe bilden und sich dadurch erst verständigen können: Viele Sprecher treffen über viele Dinge identische Aussagen. Diese Tatsache versucht Siger durch die Annahme einer numerisch einzigen, für alle Menschen einheitlichen Instanz zu deuten: den einen Intellekt. Dieser greift auf die jedem Menschen eigene Sinneswahrnehmung, mit deren Hilfe die *phantasmata* gebildet werden, zurück. Die *unitas intellectus* ist also eine Hilfshypothese zur Sicherstellung der Möglichkeit einer überindividuellen, intelligiblen Erkenntnis. Das individuelle Moment des Erkennens wird im Rückgriff auf die durch den sensitiven Seelenteil individuierte Sinneswahrnehmung garantiert. Ihre prinzipielle Zuverlässigkeit wird von Siger nicht in Zweifel gezogen.¹⁸

Die Figuren, die hinter dieser Argumentation stehen, wurden bereits genannt: Aristoteles und Averroes. Auf diese beiden soll im Folgenden eine Arbeitsunterscheidung zwischen primärer und sekundärer Autorität angewendet werden. Unter einer primären Autorität ist der Ort zu verstehen, von dem her gültige Argumentationen gewonnen werden können, und dessen korrekte Deutung wahre Aussagen über einen Sachverhalt zutage bringt. Dies trifft hier zweifellos auf Aristoteles zu: Wenn Siger wissen will, worin Wesen und Funktion des menschlichen Intellekts bestehen, so befragt er die Schriften des Stagiriten. Werden diese richtig ausgelegt, so kann Wissen, also eine Erkenntnis bei gleichzeitiger Gewissheit, dass diese auch wahr ist, gewonnen werden. Wie aber ist Aristoteles als *locus philosophicus* korrekt zu verstehen? Hierzu dient die sekundäre Autorität, die als eine authentische Auslegung der primären angesehen wird. In den *Quaestiones in tertium de anima* nimmt Averroes diese vermittelnde Stellung ein. Konkret: Aristoteles ist in Einklang mit seinem Kommentator Averroes – und keinesfalls gegen ihn – zu deuten. Umgekehrt gelangt man, wenn man Averroes folgt, zu einem rechten Verständnis des Aristoteles. Die Feststellung mag hier noch trivial klingen, da diese Art der Aristotelesrezeption in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich ist. Interessant wird unsere Beobachtung jedoch, wenn man sich die weitere Entwicklung Sigers vergegenwärtigt.

Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, in: SDAW.PH 4 (1936), 4f., zitiert nach: Gesammelte Akademieabhandlungen 1, 1021–1122.

¹⁷ *Flasch*, Das philosophische Denken, 414.

¹⁸ Übers Sigers These von der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung vgl. *D. Perler*, Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter, Frankfurt am Main 2006, 160–162.

3. Die Kritik an Siger und seine Reaktion in *De intellectu*

Die in den *Quaestiones in tertium de anima* vertretenen Ansichten rufen Widerspruch aus dem theologischen Lager hervor, da – wie Bonaventura in der achten Predigt seiner *Collocationes de decem praeceptis* formuliert – die moralische Ordnung auf dem Spiel stehe, wenn aufgrund einer einzigen Weltseele dem Individuum weder Verdienst noch Sünde angerechnet werden könne und die menschliche Seele Christi identisch mit der des Judas sei.¹⁹ Diese emotional-religiöse Kritik trifft jedoch weder Wortlaut noch Intention des Brabanten, dem es vor allem um die Entwicklung einer Erkenntnistheorie geht, die die Bildung von Allgemeinbegriffen ohne Rekurs auf Augustins Illuminationslehre erklären kann.²⁰ Thomas von Aquin reagiert – anders als Bonaventura – mit einer dezidiert philosophischen Argumentation, die er in *De unitate intellectus contra Averroistas* ausführt.²¹ Diese Schrift wird nachhaltigen Einfluss auf Siger ausüben. Lässt er sich aber auch direkt als Adressat ausmachen? Eine Oxforder Handschrift aus dem 14. Jahrhundert erklärt:

Haec scripsit taliter [lege: Thomas] contra magistrum Sigerum de Barbantia [sic!] et alios plurimos Parisius [sic!] in philosophia regentes anno Domini 1270.²²

Thomas selbst spricht seine Gegner jedoch meist im Plural an und behauptet, dass Irrtümer über den Intellekt „bei vielen“²³ anzutreffen seien. Eindeutig in die Richtung Sigers deutet hingegen die Kritik daran, dass das Problem, ob die unstoffliche Seele durch Feuer – das üblicherweise materieschädigend ist – etwas erleiden könne, in philosophischer Weise behandelt wird.²⁴ Die elfte Frage der *Quaestiones in tertium de anima* beschäftigt sich genau mit diesem Problem.²⁵ Dennoch darf Siger nicht zu sehr als Einzeladressat in den Mittelpunkt gestellt werden.²⁶ Er ist vielmehr – neben anderen, wie etwa Boethius von Dacien – exponierter Vertreter und Platzhalter für jene Richtung, die man in Anlehnung an Gauthier als

¹⁹ Vgl. J. d'Albi, Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277, Taminés 1922, 145–156.

²⁰ Augustinus beantwortet die Frage, wie verschiedene Menschen identische Allgemeinbegriffe bilden können, durch seine Theorie von Christus als dem „inneren Lehrer“. Dieser erleuchtet den Intellekt des Menschen und stellt ihm die Prinzipien vor. Vgl. *Augustinus*, De magistro 11, 38.

²¹ Eine Kommentierung und Analyse der Argumentation findet sich bei A. de Libera, L'unité de l'intellect. Commentaire de De unitate intellectus contra Averroistas de Thomas d'Aquin, Paris 2004.

²² Cod. 225 Corpus Christi College, Oxford. Zitiert nach: Van Steenberghe, Maître Siger, 58. Vgl. auch L. W. Keeler, Introductio, in: *Ders.* (Hg.), Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas, Rom 1946, XVII f.

²³ *Thomas von Aquin*, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Keeler 1, 6f.).

²⁴ Ebd. 123, 23: „Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni.“

²⁵ *Quaestiones in tertium de anima* q. 11 (ed. Bazán 31, 1–35, 12).

²⁶ Eine eindeutige Zuordnung nimmt A. Petagine, L'intelletto e il corpo. Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, in: DT 103 (2000), 96–119, vor.

„zweiten lateinischen Averroismus“ bezeichnen kann.²⁷ Auch wenn Thomas zu anderen Ergebnissen kommt als Siger, nimmt die Argumentation beider doch von derselben primären Autorität ihren Ausgang. Sie haben das Ziel, die Schriften des Aristoteles korrekt auszulegen. Ist dies gelungen, so kommen wahrheitsgemäße Einsichten über den Intellekt zustande. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Thomas ist der Ansicht, dass der Irrtum der *Quaestiones in tertium de anima* nicht auf der Seite des Aristoteles, sondern auf derjenigen Sigers liege, weil Letzterer den Stagiriten falsch gedeutet habe. Aus diesem Grund setzt sich der Aquinate zum Ziel, die aristotelische Seelenlehre korrekt zu reinterpreten. Die sekundäre Autorität, durch deren Vermittlung dies geschehen soll, ist jedoch eine andere als bei Siger. Für Thomas ist Averroes der *perversor philosophiae peripateticae*,²⁸ dessen Ansicht es zu widerlegen gilt. Zu diesem Zweck wird bei dem Problem der Zurechenbarkeit intelligiblen Erkennens angesetzt. Die These von der Einheit des Intellekts stehe einer evidenten Selbsterfahrung des Menschen gegenüber: „Manifestum est enim quod hic homo singularis intellegit“²⁹. Da „es“ nicht „im“ Menschen denkt, sondern das Denken dem Einzelnen zuzuordnen sei, geht Thomas von einer Individuierung des möglichen Intellekts aus und sieht diesen als Teil der menschlichen Seele. Die Seele wiederum ist die höchste aller mit der Materie verbundenen Formen, da sie einerseits insofern mit ihr vereint ist, als sie ihr eine Bestimmung verleiht (*anima forma corporis*), andererseits aber auch losgelöst von ihr existieren kann,³⁰ da die *anima* selbst nicht stofflich ist und sich nach dem Tod vom vergänglichen Leib trennt; sie ist zwar „forma materiae“, nicht aber „forma materialis“³¹. Vor diesem Hintergrund betrachtet Thomas die von Siger vertretene Meinung, der *intellectus possibilis* sei numerisch einer, als nicht haltbar. Der Aquinate sieht zwar auch den *intellectus agens* als individuiertes Vermögen, bewertet aber die These von dessen Einheit, den sogenannten „avicennisierenden Augustinismus“, als eine le-

²⁷ Gauthier präzisiert die auf Renan zurückgehende allgemeine Bezeichnung „lateinischer Averroismus“, indem er nachweist, dass es zwei Phasen des Averroismus gibt. In der ersten (etwa bis 1260) wurde die These, sowohl der tätige als auch der mögliche Intellekt seien individuiert, auf Averroes zurückgeführt. Siger ist demnach der zweiten Phase zuzuordnen. Vgl. R.-A. Gauthier, Notes sur les débuts (1225–1240) du premier ‚Averroïsme‘, in: RSThPh 66 (1982), 321–374. Vgl. auch Puttalaz/Imbach, Profession Philosophie, 32f. Ein forschungsgeschichtlicher Abriss findet sich bei R. Imbach, L’averroïsme latin du XIII^e siècle, in: *Ders.*, Quodlibeta. Ausgewählte Artikel/Articles choisis, Freiburg i. Ue. 1996, 45–62. Zur Kritik vgl. B. C. Bazán, Was there ever a First Averroism?, in: *J. Aertsens [u. a.]* (Hgg.), Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin [u. a.] 2000, 31–53.

²⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Keeler 121, 37f.).

²⁹ Ebd. 62, 21f.

³⁰ Ebd. 30, 46: „Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scilicet secundum intellectum.“

³¹ Vgl. ebd. 83, 2–4; 84, 20–23. Busche kritisiert, die Scholastiker hätten „die unausrottbare Lehre von der Immaterialität des Verstandes erfunden (was nachweislich schlecht begründet ist)“ (H. Busche, Die Seele als System. Aristoteles’ Lehre von der Psyche, Hamburg 2001, 68).

gitime und vertretbare Position,³² auch wenn diese nicht seiner eigenen entspricht.

Siger reagiert auf diese Kritik in *De intellectu*, einem Werk, das im Jahr 1270 (nach dem Erscheinen der Schrift des Aquinaten, aber vor den Verurteilungen vom 10. Dezember) entstanden ist.³³ Die Abhandlung selbst ist jedoch nicht mehr erhalten, sondern nur im Zusammenhang mit *De felicitate*, einer weiteren Schrift des Brabantens, bei Augustinus Niphus (1472–1545/50) bezeugt.³⁴ Nifo trennt dabei nicht scharf zwischen Paraphrasen, Kommentaren und Kritik. Trotz der schwierigen Ausgangslage, die Putallaz zu Recht problematisiert,³⁵ kann diese Schrift bei einer Untersuchung der Intellektlehre Sigers nicht außer Acht gelassen werden. Nifo behauptet, Siger sei ein Vermittler „inter latinos et Averroycos“³⁶. Mit Letzteren teile er die Position, der *intellectus materialis* – er ist absolute Potenzialität und deshalb mit der Materie vergleichbar, die noch keinerlei Bestimmung besitzt, jedoch in der Lage ist, eine Form aufzunehmen – sei ewig und numerisch einer. Dies versuche Siger, so Nifo, mit Vernunftgründen (*rationes*), die dem Werk des Averroes entnommen seien, zu beweisen. Insofern steht *De intellectu* ganz in der Tradition der *Quaestiones in tertium de anima*. Auch eines der wenigen neuen, sich in den vorhergehenden Werken nicht findenden Argumente wird in enger Anlehnung an Averroes entwickelt: Der Intellekt sei die Form „des Menschen in seinem artgemäßen Sein und des einzelnen Menschen in seinem einzelnen Sein“³⁷. Ist es nicht widersprüchlich, wenn der Intellekt sowohl der *species* des Menschen als auch dem Individuum in seiner je eigenen Differenz eine Bestimmung verleihen kann? Hierzu argumentiert Siger – in

³² Vgl. *Thomas von Aquin*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 86, 5f. Der Begriff „augustinisme avicennissant“ wird von *E. Gilson*, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennissant*, Paris 1981, eingeführt und von *F. Van Steenberghe*, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1991, rezipiert. Er bezeichnet die Verbindung zwischen der von Augustinus vertretenen Theorie über den inneren Lehrer, der ein einziger für alle Menschen ist und ihnen die Allgemeinbegriffe zeigt (vgl. *Augustinus*, *De magistro* 14, 46), und der These Avicennas von der Einheit des *intellectus agens*.

³³ Eine andere Datierung findet sich bei *Z. Kuksewicz*, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les Averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław 1968, 44–49: Er setzt *De intellectu* erst nach *De anima intellectiva* an.

³⁴ Die Testimonien finden sich bei *B. Nardi*, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Rom 1945. Nardi versucht, die Aussagen Sigers aus dem Kontext, in den Nifo sie verwoben hat, zum Vorschein zu bringen. Eine neuere Edition samt Übersetzung findet sich bei *Perkams*, *Siger von Brabant*.

³⁵ Vgl. *F.-X. Putallaz*, *La connaissance de soi au moyen âge: Siger de Brabant*, in: *AHDL* 67 (1992), 92, Anmerkung 15. Steel hingegen nutzt die Testimonien Nifos durch präzise Analysen als Quelle zur Klärung eines Problems, auf das auch Putallaz eingehen muss: die Erkenntnis losgelöster Substanzen. Vgl. *C. Steel*, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in: *J. A. Aertsen* (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin [u. a.] 2001, 211–231.

³⁶ *De intellectu*, Test. 2 (ed. *Perkams* 206, 2).

³⁷ *Ebd.* Test. 2, (ed. *Perkams* 210, 49f.): „A latinis autem [accepit], quod [intellectus] sit forma constituens hominem et hunc hominem, hominem in esse specifico, et hunc hominem in esse hoc.“

freier Deutung des *Metaphysik*- und des *De anima*-Kommentars von Averroes – mit der *quidditas* von Intelligenzen. Diese seien, da sie ungeteilte, losgelöste, immaterielle Substanzen sind, „als Individuen identisch mit ihren Washeiten“³⁸. Was ist damit ausgesagt? Eine Form zu haben bedeutet, eine Bestimmtheit und dadurch eine Unterscheidbarkeit in Abgrenzung zu anderen Dingen zu besitzen. Die Unterschiedlichkeit der Menschen deutet darauf hin, dass ihnen – im hylemorphistischen Denkraum – unterschiedliche Formen zugrunde liegen. Wie kann dabei der Intellekt als für alle Menschen einheitliches Prinzip der Informierung, also der Bestimmungsgebung, gedacht werden? Wenn Siger von einer erschöpfenden Koinzidenz von Einzelding und Allgemeinbegriff spricht, so kann dies nur für Substanzen gelten, die zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen materiellos und einzigartig sein. Ersteres besagt, dass sie reine Form sind, Letzteres, dass es diese Form nur einmal gibt. Ist die Konstellation gegeben, so besteht kein Widerspruch zwischen numerischer Einheit und Individuierung. Das Argument wirkt jedoch konstruiert: Es mag für Spekulationen über die unkörperliche Sphäre der Intelligenzen taugen,³⁹ erklärt jedoch nicht, wie der *intellectus materialis* (als unterste Intelligenz) den Menschen zugleich als *species* und als Einzelnen informieren kann; der Mensch ist nämlich kein stoffloses Wesen und in seiner irdischen Existenzweise auch nicht ohne Materie denkbar. Dennoch berichtet Nifo eigens, Siger bestätige, das Argument entspreche der Meinung des Averroes.⁴⁰ Ob dies dem arabischen Kommentator gerecht wird, kann hier nicht geklärt werden. Für unsere Fragestellung relevant ist lediglich, dass sich Siger auf Averroes als sekundäre Autorität stützt und von einer Distanznahme noch nichts festzustellen ist. Enigmatisch erscheint jedoch eine Aussage Nifos, wonach Siger – in der Frage nach der Erkenntnis der Intelligenzen untereinander – die Position des Averroes bestreite (*calumniari*).⁴¹ Dabei muss es sich wohl um eine Deutung Nifos handeln, der der Meinung war, Siger habe bei diesem Problem die Position des Averroes falsch interpretiert. An der eigenen Einschätzung Sigers, wonach Averroes der authentische Ausleger des Aristoteles sei, kann an dieser Stelle noch kein Zweifel bestehen.

Die Thesen des Brabantens rufen indes nicht nur den Widerspruch der Theologen auf den Plan, sondern ziehen auch lehramtliche Konsequenzen nach sich. Der Pariser Bischof Tempier verurteilt am 10. Dezember 1270 dreizehn Thesen. Gleich die erste betrifft Sigers Position: „Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero“⁴². Die weitere Entwicklung des Brabantens wird dadurch entscheidend beeinflusst.

³⁸ Ebd. Test. 2 (ed. *Perkams* 208, 30f.): „Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditatibus.“

³⁹ Zur kosmologisch aufgeladenen Theorie der Sphären von Intelligenzen, wie sie etwa Al-Farabi ausgearbeitet hat, vgl. die prägnante Darstellung bei *Flasch*, *Das philosophische Denken*, 325–327.

⁴⁰ Vgl. *De intellectu*, Test. 2 (ed. *Perlams* 210, 52–54).

⁴¹ Vgl. ebd. Test. 14 (ed. *Perkams* 228, 10–12).

⁴² Zitiert nach *M. Hille*, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie*, Leipzig 2005, 4f.

4. Beharren und Zögern: *De anima intellectiva* (cap. 3, cap. 7)

Der Traktat enthält mehrere Beteuerungen der Rechtgläubigkeit und eine Aufnahme theologischer Einwände; er ist damit eindeutig nach der Verurteilung von 1270 anzusiedeln. Da Palma beobachtet eine Abhängigkeit von den zwischen 1272 und 1274 entstandenen *Quaestiones in Metaphysicam*.⁴³ Nach hinten könnte die Entstehung durch den Tod des Aquinaten eingegrenzt werden, der in den ersten Maitagen 1274 in Paris bekannt wurde.⁴⁴

De anima intellectiva geht es um die Klärung des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Leib. Dazu tritt nun der Autoritätsbezug explizit in den Vordergrund: Es soll „nach den Zeugnissen bewährter Philosophen“ gefragt werden, ohne „etwas aus uns heraus hinzuzufügen“⁴⁵. Diese Aussage ist eine Schutzbehauptung angesichts der Verurteilungen. Für etwaige Irrlehren über den Intellekt wäre demnach nicht mehr Siger selbst, sondern die von ihm befragten *philosophi probati* verantwortlich. Entscheidend ist jedoch, dass nun die vorher unbestrittene Autorität des Aristoteles zugunsten der Glaubenslehre eingeschränkt wird:

Wir geben gerne einem Satz des heiligen katholischen Glaubens den Vorzug, wie in anderen Dingen, wenn er in Gegnerschaft zu einem Satz des Philosophen [sc. Aristoteles] steht.⁴⁶

Aristoteles bleibt also die primäre Autorität. Sie steht jedoch fortan unter dem Vorbehalt lehramtlicher Intervention – ein Faktor, der in den früheren Schriften Sigers keinerlei Rolle gespielt hat und nur durch den Druck der Verurteilungen zu erklären ist. Argumentativ macht sich Siger im dritten Kapitel von *De anima intellectiva* die von Thomas gegen ihn ins Feld geführte Formulierung „hic homo singularis intellegit“⁴⁷ zu eigen und wirft dem Aquinaten vor, ihr selbst nicht gerecht zu werden. Die substanzielle Verbindung zwischen *intellectus possibilis* und Leib habe zur Folge, dass nicht mehr der Intellekt, sondern der Körper denke.⁴⁸ Stattdessen favorisiert Siger – wie schon in den *Quaestiones in tertium de anima* – eine operative, also akzidentelle Verbindung. Der Intellekt verbindet sich in seiner Tätigkeit mit dem Leib, da Ersterer auf die sinnliche Wahrnehmung und den Abdruck der Form in der Vorstellungskraft des Menschen angewiesen ist. Die *anima intellectiva* bleibt jedoch „im Sein vom Leib getrennt und ist nicht mit ihm ver-

⁴³ Vgl. G. da Palma, La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri de Brabante, Padua 1955, 43.

⁴⁴ Vgl. Bazán, Introduction De anima intellectiva, 75*.

⁴⁵ De anima intellectiva, Prologus (ed. Bazán 70, 11–15): „Et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, presenti tractatu proponimus declarare.“

⁴⁶ Ebd. cap. 3 (ed. Bazán 88, 51–53): „Sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae philosophi, praederre volentes, sicut in aliis quibuscumque.“

⁴⁷ Thomas von Aquin, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Keeler 62, 21 f.).

⁴⁸ Vgl. De anima intellectiva, cap. 3 (ed. Bazán 86, 2 f.).

eint, wie die Figur mit dem Wachs“⁴⁹. Daraus folgt, dass der Körper nicht Subjekt des Denkens – so der Vorwurf an Thomas – ist, sondern Objekt desselben. Um dies zu erläutern, zieht Siger einen Vergleich: Wie die Gegenstände der Natur die sensitive Wahrnehmung ermöglichen, weil sie das nötige Material für die fünf Sinne bereitstellen, so dient auch der menschliche Leib dem geistigen Erfassen als Objekt, da er die *phantasmata* als stoffliche Grundlage für die Tätigkeit des Intellekts bietet.⁵⁰ Obwohl sich der Körper in einer Objektstellung befindet, bleibt der Mensch als Ganzer – so Siger – Subjekt des Denkens. Auch dies wird durch einen Vergleich mit dem Sinnlichen verdeutlicht: Der Mensch sieht aufgrund seines Auges. Für diese Wahrnehmung ist nur ein bestimmtes Körperglied, nämlich das Auge, und nicht ein anderes, etwa der Fuß, verantwortlich. Dennoch wird die Tätigkeit eines Teils dem Ganzen zugerechnet, so dass *pars pro toto* gesagt werden kann: Der Mensch sieht. Überträgt man dies auf die Frage nach der Zuordnung intelligibler Aktivität, ergibt sich folgende Parallele: Für das Denken ist nur die *anima intellectiva*, die sich „per naturam“⁵¹ in ihrer Tätigkeit mit dem Einzelnen verbindet, verantwortlich. Die Verbindung, die der Mensch mit dem Intellekt eingeht „genügt [...], um das in einem Teil enthaltene, durch diesen Teil dem Ganzen zuzuschreiben“⁵². Dieses Argument ist in mehrfacher Hinsicht nicht überzeugend. Das Auge als Vergleichsobjekt heranzuziehen erscheint fragwürdig, weil der Intellekt in der Konzeption Sigers ein einziger für alle Menschen ist. Augen gibt es hingegen viele; jeder gesunde Mensch hat zwei davon, die er nicht mit anderen teilt. Überdies ist die genauere Ausgestaltung und Intensität der Einheit, die es erlaubt, das intelligente Tätigsein dem Individuum zuzuordnen, unterbestimmt. Siger sagt lediglich, sie bestehe „von Natur aus“. Wie aber die Tätigkeit eines extrinsischen Intellekts so mit dem Individuum verbunden sein kann, dass seine Tätigkeit von der ganzen Person ausgesagt wird, ist unklar. Festzustellen ist jedoch: Siger bleibt im hier betrachteten dritten Kapitel von *De anima intellectiva* der These von der Einheit des Intellekts treu.

Im siebten Kapitel derselben Schrift wird jedoch ausgesagt, dass es – in Anlehnung an Avicenna, Al-Gazali und Themistios – „auch schwerwiegende Gründe gibt, die es notwendig machen, dass die Geistseele mit der Vervielfachung der menschlichen Leiber vervielfältigt wird“⁵³. Dabei wird

⁴⁹ Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 84, 58f.): „[...] anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae.“

⁵⁰ Vgl. ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 85, 69–72): „[...] et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui.“

⁵¹ Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 85, 74). Genauere Ausführungen zum Naturbegriff macht Siger nicht. Offensichtlich ist er aber teleologisch zu deuten. Der Intellekt braucht die Verbindung mit dem Menschen zum Erkennen, welches das ihm inwohnende Ziel darstellt.

⁵² Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 86, 100f.): „Sufficiens tamen est unio ad hoc ut quod parti inest, per partem toti attribuatur.“

⁵³ Ebd. cap. 7 (ed. *Bazán* 107, 42f.): „Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari.“

zum ersten Mal in *De anima intellectiva* präzisiert, dass die Kontroverse sich an der Stellung des *intellectus possibilis* entzündet. Die These von seiner Einheit stellt Siger nun zur Disposition. Dies wird epistemologisch begründet: Hätten alle Menschen nur einen *intellectus possibilis*, so gäbe es kein dem Einzelnen zuzuordnendes Wissen, das diesen von anderen unterscheidet. Erkenntnisgewinn wäre also nicht als etwas Individuelles zu denken, sondern als ein der gesamten Menschheit gemeinsames kollektives Gut: „Uno sciente, omnes essent scientes et non esset unus sciens et alius ignorans“⁵⁴. Was Siger hier selbst als Argument anführt, findet sich noch in den *Quaestiones in tertium de anima* als ein zurückgewiesener Einwand. Nun lässt er ihn mit folgender Begründung gelten: Die Erkenntnistätigkeit unterscheide sich je nach dem Tätigen, dem Objekt und der Zeit. Formalisiert man diese drei Parameter, so ergeben sich mehrere Möglichkeiten:

- I. Eine Person P_1 erkennt zu einem Zeitpunkt t_1 einen Gegenstand O_1 . Die Vorgänge geistigen Erfassens, bei denen
- II. eine Person P_2 zu einem Zeitpunkt t_2 einen Gegenstand O_1 oder
- III. eine Person P_2 zu einem Zeitpunkt t_1 einen Gegenstand O_2 erkennt, sind von I unterschieden. Siger behauptet, dass der Fall:
- IV. Eine Person P_1 und eine Person P_2 erkennen zum gleichen Zeitpunkt t_1 denselben Gegenstand O_1 ,

unter der Prämisse einer Einheit des *intellectus possibilis* „absurd“⁵⁵ sei, da der Vorgang des Denkens bei den beiden voneinander unterscheidbaren Personen identisch sein müsste.

Interessant ist, dass Siger diese Argumentationsfigur dem Werk des Aquinaten entnommen hat. In *De unitate intellectus contra Averroistas* heißt es, aus einer Einheit des Intellekts würde folgen, dass es nur eine intelligible Tätigkeit bei allen Menschen gäbe, die „das Gleiche zur gleichen Zeit denken“⁵⁶. Dies widerspreche der Haltung des Averroes, sei aber, so Siger, gemäß der Absicht des Aristoteles. Damit wird Averroes als sekundäre Autorität suspendiert: Siger meint, einen Widerspruch zur Position des Stagiriten erkannt zu haben und folgt dessen Ansicht. Aristoteles gehe nämlich davon aus, dass der *intellectus possibilis* den *species intelligibiles* als ein der Möglichkeit nach Erkennender gegenübersteht. Dies bedeutet aber, dass es auch Dinge geben muss, die er noch nicht aktual erkannt hat; ein Restpotenzial bleibt somit. Der Mensch wird erst ein in Wirklichkeit Erkennender, wenn der *intellectus agens* den intelligiblen Gehalt aus der *phantasia* aufnimmt und ihn dem *intellectus possibilis* vorstellt. Würde Letzterer jedoch als Einheit gedacht, gäbe

⁵⁴ Ebd. cap. 7 (ed. Bazán 107, 49f.).

⁵⁵ Vgl. ebd. cap. 7 (ed. Bazán 108, 76–78): „Si igitur duo homines intellegant idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.“

⁵⁶ *Thomas von Aquin, De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. Keeler 91, 85–87): „Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligendum eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum.“

es die noch nicht in den Akt überführte Potenzialität nicht mehr. Der Intellekt „wäre immer voll von Erkenntnisformen, und der intellectus agens würde zerstört werden“⁵⁷. Der Begriff der Zerstörung besagt hier im teleologischen Sinne ein Überflüssigwerden, da der *intellectus possibilis*, sofern er als numerisch einer gedacht wird, sich stets im Zustand der Verwirklichung befindet und somit auf die Aktuierung durch das spontane Prinzip, den *intellectus agens*, nicht mehr angewiesen wäre. Auch diese Argumentation hat Siger von Thomas übernommen. Pathetisch formuliert der Aquinate: „Vergeblich also hat Aristoteles den intellectus agens gesetzt, der aus dem der Möglichkeit nach Denkbaren das in Wirklichkeit Denkbare macht.“⁵⁸

Der Traktat *De anima intellectiva* gibt also eine zweifache Antwort auf die Frage nach der Einheit des Intellekts. Im dritten Kapitel findet sich die bereits aus früheren Werken bekannte Argumentation; das siebte Kapitel weist jedoch eine Verschiebung des Autoritätsbezugs auf. Aristoteles bleibt die zu deutende Primärquelle, Averroes als authentischer Deuter des Stagiriten wird jedoch stillschweigend durch Thomas von Aquin abgelöst. Letzterer nimmt nun die Stellung der sekundären Autorität ein, nach der sich Siger richtet, ohne dies offen zu benennen. Siger begründet seinen Zweifel kurz und knapp mit der „Schwierigkeit der Voraussetzungen und bestimmter anderer Dinge“⁵⁹. Was mit Letztgenanntem gemeint ist, bleibt ungesagt. Es handelt sich wohl um die mit den Verurteilungen von 1270 geschaffenen lehramtlichen Vorgaben, deren Druck auf Nonkonformisten wie den Brabanten nicht unterschätzt werden darf. Um den Häresieverdacht von sich zu weisen, entwickelt Siger eine doppelte Strategie: Er zieht sich einerseits – wie schon skizziert – hinter die Autoritäten zurück, indem er behauptet, nur die Meinungen bewährter Philosophen zu sammeln, und entschärft andererseits einen möglichen Konflikt zwischen Philosophie und Glaubenslehre, indem er bei der Wahrheitsfrage Letzterer den Vortritt einräumt. Davon ausgehend entwickelt Siger eine folgenschwere Arbeitsmethode, in der die Begriffe „Philosophie“ und „Wahrheit“ voneinander getrennt und sich sogar gegenübergestellt werden. Er stellt fest, dass es darum gehe,

mehr nach der Meinung der Philosophen dazu [zur Vervielfachung der *anima intellectiva*] zu fragen als nach der Wahrheit, da wir philosophisch vorgehen. Sicher ist nach der Wahrheit, die nicht gelehrt werden kann, dass die Geisteseele mit der Vervielfältigung der menschlichen Körper vervielfacht werden. Dennoch hielten einige Philosophen das Gegenteil für richtig und auf dem Weg der Philosophie erscheint das Gegenteil [als richtig].⁶⁰

⁵⁷ *De anima intellectiva*, cap. 7 (ed. *Bazán* 108, 81 f.): „Quod si [intellectus] sit unus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens.“

⁵⁸ *Thomas von Aquin*, *De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. *Keeler*, 95, 52–54): „Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu.“

⁵⁹ *De anima intellectiva*, cap. 7 (ed. *Bazán* 108, 83 f.): „Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum.“

⁶⁰ *Ebd.* cap. 7 (ed. *Bazán* 101, 7–12): „[...] quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis

Die Philosophie bleibt dieser Aussage zufolge zwar methodisch autonom und kann zu von der Theologie abweichenden Schlüssen gelangen; sie darf jedoch keinen Anspruch mehr auf Wahrheit erheben. Diese komme allein der Offenbarungsreligion zu, hinter der die Philosophie zurückstehen müsse. Welcher Wahrheitsbegriff liegt dem zugrunde? Hier lauert die Gefahr einer Überdeutung. Um ihr zu entgehen, soll es an dieser Stelle bei einer korrespondenztheoretischen Interpretation bleiben: Wahrheit ist die korrekte Entsprechung zwischen einer Sachansicht und der Sache selbst. Wenn Siger behauptet, der Philosophie gehe es nicht notwendigerweise um die Wahrheit, so heißt dies, dass die von der Philosophie aufgestellten Thesen über den menschlichen Intellekt nicht notwendigerweise mit der tatsächlichen Beschaffenheit dieses Intellekts übereinstimmen. Vor diesem Hintergrund kann Siger auch paradoxerweise formulieren, dass es „nicht unser Hauptanliegen ist zu untersuchen, wie es sich mit der Wahrheit über die Seele verhält“⁶¹. Dies stellt die traditionelle Zuordnung von Vernunft und Glaube in Frage, indem ein philosophischer Zugang zu Wissen, also der Erkenntnis über einen Sachverhalt und der gleichzeitigen Gewissheit, dass diese auch wahr ist, versperrt wird. Das Wissen wird letztlich in den Glauben hinein aufgelöst. Der Philosoph kann dieser Verhältnisbestimmung zufolge nur noch Sammler von Autoritäten sein und versuchen, widerstreitende Aussagen zu einer Synthese zu bringen; er hat in Bezug auf die formale Wertigkeit seines Tuns – wahr oder falsch – aber nur die Alternative zwischen der Affirmation des Theologischen oder dem Irrtum. Demnach erscheint auch die Charakterisierung, Siger vertrete eine Lehre von der „doppelten Wahrheit“⁶², allein schon deshalb problematisch, weil die Ergebnisse, die der reinen Vernunft auf der einen und dem geoffenbarten Glaubensgut auf der anderen Seite entnommen werden, in dieser Phase von Sigers Denken nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Worin liegt jedoch innerhalb von Sigers Denkraum die Plausibilität dieses Modells? Offenbar ist der Philosophiebegriff des Brabantens aufs Engste mit der Autorität des Aristoteles verbunden. Er kann sich in diesem Stadium seiner Entwicklung ohne diesen Bezug methodisch gar keine Philosophie vorstellen. Aus diesem Grund lässt er paradoxerweise das eigentliche Projekt der Philosophie, nämlich die Suche nach Wahrheit, fallen, um an seiner Metho-

quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.“

⁶¹ Ebd. cap. 6 (ed. *Bazán* 99, 81–83): „[...] nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio philosophi de ea.“

⁶² Der Begriff „double vérité“ fand vor allem durch *J. Marcus*, Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Anschluss an Siger von Brabant, Düsseldorf 1918, seine Verbreitung. Zu diesem separaten Problem im Werk Sigers vgl. *Van Steenberghe*, Maître Siger, 222–257; sowie in neuerer Zeit auch *Dodd*, The Life and Thought, 81–129. Bei *C. Trottmann*, La théologie des théologiens et celle des philosophes selon Albert le Grand, Siger de Brabant, Thierry de Freiberg et Ulrich de Strasbourg, in: *RThom* 98 (1998), 537–541, findet sich eine Untersuchung des Verhältnisses von offenbarungsgestützter und philosophischer Theologie bei Siger.

denlehre festhalten zu können, der zufolge Aristoteles als die primäre Autorität fungiert.

Fassen wir die Entwicklungen von *De anima intellectiva* zusammen. Im dritten Buch hält Siger noch an seiner bereits zuvor vertretenen Position fest: Die korrekte Deutung des Aristoteles als primärer Autorität, welche durch Averroes als sekundäre Instanz vermittelt wird, bringt wahre Aussagen über den Intellekt zutage. Im siebten Kapitel verschiebt sich das bisherige Gefüge jedoch in doppelter Weise: Zum einen wird Averroes als sekundäre Autorität insgeheim durch Thomas von Aquin verdrängt, dessen Aristotelesdeutung sich Siger anschließt. Zum anderen wird jedoch auch der Stagirit als primäre Autorität relativiert. Seine Seelenlehre könne nicht den Anspruch auf Wahrheit erheben, sofern sie dem Glauben widerspräche.

5. Der offene Autoritätenwechsel: Die Lissabonner *Quaestiones naturales* (q. 3) und die *Quaestiones super librum de causis* (q. 27)

Siger von Brabant hat zwei Sammlungen von *Quaestiones naturales* verfasst. Sie sind jeweils nur durch eine Handschrift bezeugt und werden nach dem Ort ihrer Aufbewahrung benannt. Uns geht es hier um die dritte Quaestion von Lissabon. Während Bazán zögert, gehen Van Steenberghe und auch Putallaz von einer Entstehung erst nach *De anima intellectiva* aus, weil die dort im neunten Kapitel offengebliebene Frage nach dem Verhältnis zwischen möglichem und tätigem Intellekt in den Lissabonner Quaestiones erneut aufgegriffen wird.⁶³

Siger hält es nun für die Position des Aristoteles, dass sowohl die Abstraktion eines intelligiblen Gehalts als auch dessen Rezeption in der menschlichen Seele vonstatten gehen und damit „zu ihr gehören“⁶⁴. Der Intellekt wäre demnach individuiert, so dass der *intellectus possibilis* sich nicht immer im Akt befinden kann, sondern lediglich die Potenz zum Erkennen in sich trägt, die durch den *intellectus agens* in die Wirklichkeit überführt werden muss. Dabei tritt der Gegensatz zu Averroes nun offen zutage: „Est alia positio commentatoris“⁶⁵. Unabhängig davon, ob man „alius“ enumerativ („ein weiterer“) oder adversativ („ein anderer“) deutet, wird ersichtlich, dass Averroes nicht mehr der authentische Ausleger des Aristoteles ist. Für Averroes *latinus* ist der *intellectus possibilis* nämlich immer im Akt, da dieser, als der Zahl nach einer, sich zum tätigen Intellekt, mit dem er sub-

⁶³ Vgl. Van Steenberghe, Maître Siger, 218–221. 374; und Putallaz, La connaissance de soi, 117. B. Bazán, Introduction, in: Ders. (Hg.), Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique, Louvain 1974, 38, vermutet eine etwa zeitgleiche Entstehung von *De anima intellectiva* und den Lissabonner Quaestiones.

⁶⁴ Quaestiones naturales (Lisbonne), q. 3 (ed. Bazán 109, 47–49): „Et propter hoc posset aliter dici quod utrumque istorum, et agere intelligibilia et recipere intelligibilia, pertinent ad animam nostram.“

⁶⁵ Ebd. cap. 3 (ed. Bazán 109, 38).

stanziall verbunden ist, wie die Materie zur Form verhält.⁶⁶ Siger hingegen sieht in den beiden Vermögen des Denkens, dem *intellectus agens* und *possibilis*, zwei voneinander getrennte Substanzen, da sie unterschiedlichen Tätigkeiten (*operationes*) nachgehen: Erstgenanntes ist spontan, letztgenanntes hingegen rezeptiv.⁶⁷ Beide in sich unterscheidbaren Vermögen gehören jedoch der individuierten Geistseele des Menschen an. Die These einer Einheit des *intellectus possibilis* wird aufgegeben. Averroes ist endgültig vom Platz einer sekundären Autorität verstoßen.⁶⁸

Die erst 1966 entdeckten *Quaestiones super librum de causis* sind Sigers letzte bekannte Vorlesung, in der er den *Liber de causis*, ein ursprünglich dem Aristoteles zugeschriebenes Werk, das jedoch auf der *Elementatio theologica* des Proklos beruht, kommentiert. Die Schrift Sigers ist nach den Lissabonner *Quaestiones* entstanden, also später als 1274, muss aber zeitlich früher als die Vorladung durch die Inquisition angesetzt werden, so dass eine Entstehung zwischen 1274 und 1276 als wahrscheinlich gilt.⁶⁹ Von Interesse für uns ist die Frage, „*utrum intellectus multiplicetur multiplicatione hominum aut sit unus in omnibus*“⁷⁰. Siger gibt in seiner Lösung zunächst die Auffassung des Averroes wieder: Dieser gehe davon aus, dass der Intellekt numerisch einer sei, sich nur „naturaliter“ akzidentell, also durch die Kategorie der Tätigkeit, mit dem Körper verbinde und auf diese Weise sein Formspender werde. Eine individuelle Zurechenbarkeit des Denkens sei nur durch die *phantasmata* als sinnliche Grundlage intelligiblen Erfassens gegeben.⁷¹ Siger reagiert auf die Ausführungen wie folgt: „*Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet.*“⁷² Diese Entgegnung zieht zunächst die Glaubenslehre als Begründung heran und verweist erst nachträglich auf die *ratio*. Trotz der Reihenfolge spielt das fideistische Argument im weiteren Verlauf keine explizite Rolle mehr. Bereits im nächsten Satz wird auf Aristoteles verwiesen, der durch Averroes falsch gedeutet werde. Wer nämlich den Intellekt als die Form des Körpers bezeichne, was Aristoteles von der gesamten Seele aussagt,⁷³ müsse von einer Individuie-

⁶⁶ Vgl. Averroes, In de anima III 5 (ed. Crawford 406, 556–565; 448, 132–144).

⁶⁷ *Quaestiones naturales* (Lisbonne), q. 3 (ed. Bazán 109, 49–110, 54): „*Quia tamen per diversas operationes concludimus diversas substantias separatas, ut patet per Aristotelem, duodecimo Metaphysicae, qui ex diversitate motuum concludit diversitatem substantiarum separatarum, videtur quod intellectus agens et possibilis pertineant ad diversas substantias, cum habeant diversas operationes.*“ Siger bezieht sich auf Aristoteles, Metaphysik XII, 8, 1073a 25–1075b 1.

⁶⁸ Eine andere Deutung findet sich bei B. C. Bazán, Radical Aristotelism in the Faculties of Arts. The case of Siger of Brabant, in: L. Honnefelder [u. a.] (Hgg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster 2005, 618. Bazán sieht eine weiterhin enge Verbindung zwischen Siger und Averroes, da auch Letztgenannter den Intellekt als Teil der Seele ansehe.

⁶⁹ Vgl. A. Marlasca, Introduction, in: Ders. (Hg.), Les *Quaestiones super librum de causis* de Siger de Brabant, Louvain 1972, 29.

⁷⁰ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. Marlasca 108, 2f.).

⁷¹ Vgl. ebd. q. 27 (ed. Marlasca 111, 114–112, 146).

⁷² Ebd. q. 27 (ed. Marlasca 112, 147f.).

⁷³ Vgl. Aristoteles, De anima II 1, 412a 27f.

rung des *intellectivum* ausgehen und es als einen Teil der menschlichen Seele betrachten. Die Informierung eines Leibes durch den Intellekt widerspreche nämlich dessen numerischer Einheit. Siger will auf folgende Überlegung hinaus: Einem Gegenstand eine Form zu geben heißt, ihm aus seiner noch unbestimmten Bestimmbarkeit heraus eine Bestimmung zu verleihen und ihn so zu dem zu machen, was er wesentlich ist und als was er erkannt werden kann. Dieses hylemorphistische Schema kennt jedoch kein allgemeines *eidos* in einem Ideenkosmos, sondern verortet die *forma* im Einzelding, so dass auch bei den vielen Angehörigen der einen *species* Mensch eine Vielheit von Formen angenommen werden muss.

Der Intellekt wird so mit dem menschlichen Körper vereinigt, dass er, wenn er als Einheit subsistiert, nicht mit vielen Menschen oder vielen menschlichen Körpern vereint werden kann.⁷⁴

Die Diversität unter den Menschen lässt sich demnach nicht durch eine Einheit des *intellectus possibilis* erklären; sie verlangt stattdessen nach seiner Individuierung, sofern er als Formgeber für die Gestalt des einzelnen Menschen gelten soll. Deshalb schlussfolgert Siger: „Der Intellekt muss also gezählt und vervielfältigt werden.“⁷⁵ Das zweite Argument gegen Averroes zielt auf die zeitliche Struktur des Denkens ab. Während das göttliche, sich selbst denkende Denken simultan verläuft,⁷⁶ können die *species intelligibiles*, also der aus den Bildern der Vorstellungskraft gewonnene geistige Gehalt, dem menschlichen *intellectus possibilis* nur sukzessiv vorgestellt werden.⁷⁷ Legt man die Annahme zugrunde, dass es für alle nur einen einzigen Intellekt gebe, so müsste dieser – weil viele Menschen zur gleichen Zeit denken – viele Objekte gleichzeitig erfassen; der *intellectus possibilis* würde von verschiedenen *species intelligibiles* gleichzeitig aktuiert werden. Da er dazu aber seinem Wesen nach nicht imstande sei, müsse von seiner Individuierung ausgegangen werden.⁷⁸ Diese Überlegung zeigt einen Perspektivwechsel in der Argumentation Sigers an: Er denkt nun nicht mehr von den *einheitlichen* Allgemeinbegriffen her, deren Zustandekommen zur These eines *einheitlichen* Intellekts geführt hat, sondern setzt bei den *vielen* Individuen an, deren unterschiedliche, aber gleichzeitig verlaufende Denkakte eine *Vielheit* der Intellekte nahelegen. Dieses Argument ist mit einer im siebten Kapitel von *De anima intellectiva* vorgetragenen Überlegung verwandt,

⁷⁴ Quaestiones super librum de causis, q. 27 (ed. *Marlasca* 112, 156–158): „Sed intellectus hoc modo unitur corpori humano quod sub unitate existens non potest pluribus hominibus seu pluribus corporibus humanis uniri.“

⁷⁵ Ebd., q. 27 (ed. *Marlasca* 113, 161 f.): „Intellectum ergo oportet numerari et multiplicari.“

⁷⁶ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* XII 9, 1074b 34f.

⁷⁷ Vgl. Quaestiones super librum de causis, q. 27 (ed. *Marlasca* 113, 164–166): „Intellectus autem multa simul intelligere non potest, immo transmutatur de intelligibili ad intelligibile secundum quod diversa vult intelligere.“

⁷⁸ Eine andere Deutung findet sich bei *D. Calma*, *Le corps des images. Siger de Brabant entre le Liber de causis et Averroës*, in: *FZPhTh* 53 (2006), 232. Calma geht davon aus, dass die These von der Einheit des Intellekts auch in den *Quaestiones super librum de causis* nicht verworfen wird.

wonach eine Situation, bei der zwei Menschen denselben Gegenstand zur selben Zeit erkennen, unter der Annahme einer *unitas intellectus* „absurd“ sei.⁷⁹ Die Hilfshypothese einer Einheit des Intellekts kann zwar eine allgemeine Erkenntnis durch verschiedene Menschen erklären, stößt aber gerade beim Moment des Überindividuellen an ihre Grenzen, weil sie nicht die Formalursache vieler gleichzeitig sich vollziehender Denkkakte sein kann.

Ist es wirklich Aristoteles, der bei dieser Argumentation die Feder führt? Dies erscheint fraglich, da Siger – trotz der skizzierten Gegenüberstellung von Averroes und dem Stagiriten – nicht sicher ist, ob Letzterer tatsächlich von einer Individuierung des Intellekts ausgeht. Es sei „... seinen Worten nichts Sicheres“⁸⁰ zu entnehmen. Der diagnostizierten Uneindeutigkeit des Aristoteles steht jedoch die nachdrückliche Eindeutigkeit des Lehramtes, dem sich Siger fügen muss, gegenüber. Bisher hat sich dieses vor allem gegen Averroes ausgewirkt, wohingegen der Stagirit im Werk Sigers immer noch die Rolle der primären Autorität einnahm, die einfach im thomasischen – und damit orthodoxen – Sinne umgedeutet wurde. Nun gibt Siger aber zu, dass auch Aristoteles nicht notwendigerweise mit der kirchlichen Position vereinbar ist. Aus diesem Grund wird seine primäre Autorität relativiert: „Er war ein Mensch und konnte irren.“⁸¹ Auf den ersten Blick mag dieser Satz harmlos erscheinen, weil ihn niemand ernsthaft bestreiten würde. Dennoch liegt darin ein tiefgreifender Wandel im Philosophieverständnis Sigers verborgen. Ging er in seiner Frühzeit noch davon aus, man müsse Aristoteles richtig auslegen, um wahre Aussagen zu erhalten, so wird nun die Wertigkeit eines Satzes nicht mehr anhand seiner Stellung zum Werk des Stagiriten gemessen. Dieser ist als primäre Autorität depotenziert.

Die Feststellung lässt auf den ersten Blick zwei mögliche Deutungen zu. Sie könnte erstens als eine Aufwertung der reinen Vernunft verstanden werden. War es zuvor deren Aufgabe, „nach den Zeugnissen bewährter Philosophen“ zu fragen, so ist der philosophisch Fragende nun auf seine eigene Spontaneität verwiesen. Er darf auch die kanonischen Autoren kritisch hinterfragen und muss sogar mit deren Irrtum rechnen. Diese Interpretation ist jedoch nur schwer haltbar, weil in keiner Weise von einer Freisetzung der theoretischen Vernunft die Rede sein kann, da ihre Eigenreflexivität an deutliche Grenzen, nämlich die der kirchlichen Lehre, stößt. Überschreitet sie diese, wie Siger es in seinem Frühwerk getan hat, so sind Sanktionen zu

⁷⁹ Vgl. *De anima intellectiva*, cap. 7 (ed. *Bazán* 108, 76–78): „Si igitur duo homines intellegant idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.“

⁸⁰ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 246–248): „Vel si forte quaeretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum sicut et suus expositor, non est bene certum ex verbis suis.“

⁸¹ *Ebd.* q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 250f.): „Qualitercumque autem senserit, [Aristoteles] homo fuit et errare potuit.“

fürchten, was der Pariser Magister ebenfalls zu spüren bekam.⁸² Plausibler ist also eine Deutung, die keine Loslösung von einer Autorität annimmt, sondern lediglich von einem Wechsel im Autoritätsbezug ausgeht. Das kirchliche Lehramt und seine Vorgaben von Rechtgläubigkeit geben Siger nun die Richtung seines Philosophierens vor und stellen jede Aussage unter Vorbehalt. Wie sehr Siger versucht, nicht gegen die geltende Orthodoxie zu verstoßen, wird deutlich, wenn man die Beziehung seiner *Quaestiones super librum de causis* zum Kommentar des Aquinaten untersucht. Imbach hat weitreichende wörtliche Übernahmen aufgezeigt⁸³, Calma spricht gar von einem „Plagiat“⁸⁴, wobei die heutige moralische Implikation dieses Begriffs sicherlich nicht auf die Gewohnheiten des Mittelalters übertragen werden kann. Anders als in den Frühwerken, bei denen sich auch eine Praxis der wörtlichen Übernahmen feststellen lässt,⁸⁵ geht es Siger hier um die Entschärfung eines Konflikts mit dem Lehramt, indem er sich eng an Thomas anlehnt. Die von Wéber vertretene These einer umgekehrten Einflussnahme, wonach die Ansichten Sigers eine nachhaltige Wirkung auf den Aquinaten ausgeübt hätten, erscheint vor diesem Hintergrund kaum als haltbar.⁸⁶

6. Ergebnis

In der voranstehenden Untersuchung wurde die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Autorität eingeführt und auf die Intellektlehre Sigers angewendet. *Methodisch* ist dabei zu betonen, dass es sich bei dieser Begrifflichkeit um ein Arbeitsinstrument handelt, das es uns aus *systematischem* Interesse gestattet, die verschiedenen Erkenntnisorte hochmittelalterlichen Denkens in ein gestuftes Verhältnis zueinander zu setzen. *Historisch* gesehen treffen wir das Faktum einer Hierarchisierung von Autoritäten, nicht aber die hier verwendete Terminologie an. Dennoch ist sie in der Lage, einen präziseren Blick auf die Entwicklung Sigers freizugeben: Ihr äußerer Verlauf muss nicht nur phänotypisch beschrieben, sondern kann genauer als eine Verschiebung von Autoritätsverhältnissen bestimmt werden. Geht es dem Siger der *Quaestiones in tertium de anima* darum, Einsichten über den Intellekt durch eine Deutung des Aristoteles als primärer und des

⁸² Vgl. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Freiburg i. Ue. 1995, 15–49.

⁸³ Vgl. R. Imbach, *Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, in: FZPhTh 43 (1996), z. B. 306 f.

⁸⁴ Vgl. D. Calma, *Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: note sur l'histoire d'un plagiat*, in: FZPhTh 50 (2003), 118.

⁸⁵ Vgl. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant I*, 214.

⁸⁶ Vgl. E.-H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1970. Zur Kritik vgl. B. Bazán, *Le dialogue entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*, in: RPL 72 (1974), 53–155; sowie Ch. Lefevre, *Siger de Brabant a-t-il influencé saint Thomas?*, in: MSR 31 (1974), 203–215; und Van Steenberghen, *Maître Siger*, 357–360; 381–383.

Averroes als sekundärer Autorität zu erhalten, so kündigt der Traktat *De anima intellectiva* einen Übergang an. Während das dritte Kapitel die alte Position beibehält, wird im siebten Averroes stillschweigend durch Thomas von Aquin ersetzt. Gleichzeitig tritt das kirchliche Lehramt explizit in den Kreis der zu befragenden *loci* ein. Dies geschieht sogar in einem solchen Maße, dass die Wahrheitssuche als Ziel philosophischer Reflexion auf der Strecke bleibt, indem der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff einseitig der Glaubenslehre zugeordnet wird. Dabei handelt es sich jedoch nur um ein Übergangsstadium, dessen Genese sich dadurch erklären lässt, dass Siger einerseits unter lehramtlichem Druck steht, andererseits aber von seinem Verständnis der Philosophie als Auslegung des Aristoteles nicht lassen will. In den *Quaestiones super librum de causis* kommt hingegen die Einsicht zum Tragen: Aristoteles „homo fuit et errare potuit“⁸⁷.

Philosophische Reflexion ist somit nicht mehr ausschließlich mit der korrekten Interpretation aristotelischer Schriften gleichzusetzen. Die These einer Einheit des Intellekts ist also – selbst für den Fall, dass Aristoteles diese Lehre vertreten haben sollte – nicht notwendigerweise zutreffend. Die Lösung von der Autorität des Stagiriten kann jedoch nicht ausschließlich als ein Prozess der Freisetzung eigener Vernunftanstrengung gedeutet werden. Er steht von Anfang an unter dem Druck kirchlicher Lehre und bleibt weiterhin von ihr kontrolliert. Kurzum: Sigers Wandel ist als eine tiefgreifende Verschiebung von Autoritätsverhältnissen, nicht jedoch als deren Abschaffung zu deuten.

⁸⁷ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 250f.).