



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Individuation bei Ibn Sīnā

Verfasser

Christoph Rogers

angestrebter wissenschaftlicher Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im März 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Arabistik

Betreuerin:

Dr. Elvira Wakelnig

Inhalt

Einleitung	1
------------------	---

Erster Teil

1. Untersuchungen zum Substanzbegriff bei Aristoteles und Plotin	4
1.1 Der Aristotelische Substanzbegriff	4
1.2 Jenseits der Substanz	9
1.3 Plotinus Arabus	11
1.4 Die Rezeption der Metaphysik innerhalb des Kontextes der <i>falsafa</i>	15

Zweiter Teil

2. Ibn Sīnā und die transkategoriale Bestimmung des Seins	17
2.1 <i>šay'</i> als transsubstantieller Begriff	17
2.2 Die transkategorialen Begriffe der Seele	18
3. Die Differenz zwischen Notwendigseiendem und Möglichseiendem	22

Dritter Teil

4. Substanz und Intellekt	27
4.1 Wissen als Akzidenz	27
4.2 Die Substanz des Körperlichen	28
4.3 Das Verhältnis von Seele und Intellekt	33
4.3.1 Seele und Intellekt bei Aristoteles	34
4.3.2 Das Problem des Intellekts als kosmologisches Entstehungsprinzip	35
5. Die Immaterialität der Seele	39
5.1 Ibn Sīnās Einteilung seelischer Fakultäten	39
5.2 Ibn Sīnās geometrischer Beweis für die Immaterialität der Seele	42

Vierter Teil

Jenseits der Zweckursache	45
6.1 Die Natur der Bewegung	45
6.2 Das Verhältnis von Universalien und partikularen Entitäten	54
6.3 Die Endlichkeit der Zweckursache	62
6.4 Die Essenz des Notwendigseienden	66
 Schlusswort	 72
 Anhang	 78

Einleitung

Ibn Sīnās berühmte Unterscheidung zwischen Essenz (*dāt/māhīya*) und Existenz (*wuġūd*) ist Ausgangspunkt einiger Debatten innerhalb der heutigen Forschungswelt, bezüglich der Frage, ob Ibn Sīnās Konzeption eher eine essentialistische oder eine existentialistische Metaphysik vertritt. Grundsätzlich liegt für Ibn Sīnā die Essenz Gottes und damit des Prinzips allen Seins darin begründet, dass Gott mit Notwendigkeit (*darūrī*) existiert.¹ Daraus ergibt sich die eben bezeichnete Fragestellung, welchen der beiden Konstitutiva letztlich Vorrang zugesprochen werden soll. In diesem Zusammenhang befasst sich ein Großteil der wissenschaftlichen Literatur mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Da Ibn Sīnā im Falle verursachter Entitäten ihrer Quiddität (*māhīya*) Priorität zuspricht, erscheint es logisch, der Essenz eine eminente Position vor der Existenz einzuräumen.²

Im ersten Buch der *Ilāhīyāt*, dem abschließenden Teil seines philosophischen Hauptwerks *Kitāb Al-Šifāʾ*, beschreibt Ibn Sīnā jedoch Ursachesein (*mubdaʾ*) als eine Bestimmung, die dem Seienden hinzukommt, nicht insofern es als Seiendes begriffen wird, sondern auf Grund von Bedingungen, welche dem Seienden hinsichtlich seines Seiendseins äußerlich sind.³ Daher scheint es ungenügend, die Priorität der Essenz auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung zurückzuführen. Wenn man jedoch die Frage des Anfangs stellt, d.h. die Frage worin alles Sein seinen Ursprung findet, so ist bereits in dieser Frage die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung implizit gegeben.

Im sechsten Buch legt Ibn Sīnā dar, dass “wahre Ursachen” (*al-ʿilal al-ḥaqīqīya*) mit ihren Wirkungen koexistieren. Diese Ursachen bezeichnet er ebenfalls als essentielle Ursachen und unterscheidet sie von Ursachen, welche einzig die Voraussetzung der Existenz einer Entität bedingen, nicht jedoch dessen aktives Bestehen.⁴ Wisnovsky argumentiert, dass insofern für Ibn Sīnā mit *māhīya* ein Ding bezeichnet wird, jedoch kein Existierendes, Essenz eine logische Priorität vor Existenz besitzt. Des Weiteren legt er nahe, dass Essenz von einem ontologischen Gesichtspunkt betrachtet, ebenfalls eine höhere Stellung in der Metaphysik Ibn Sīnās einnimmt.⁵

¹ Goodman (1992) S.66

² Wisnovsky (2005) S. 107-110

³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 1.2. 15

⁴ Wisnovsky (2003) S. 67

⁵ Wisnovsky (2005) S. 107-110

Goodman behauptet hingegen genau das Gegenteil: “*For Ibn Sīnā [...] existence is not posterior to the essence of a thing, an accident of it in that sense, but is prior logically and ontologically to the full determination of any essence.*”⁶

In ihrem Werk *Das Transzendente bei Ibn Sīnā* setzt Koutzarova den Fokus ihrer Untersuchung nicht auf das kausale Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern widmet sich weit grundlegenden Begriffsstrukturen des Seienden als Seiendes (*mawǧūdu min ḥaytu huwa mawǧūdun*) innerhalb der Konzeption Ibn Sīnās. Indem Koutzarova der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Denken bei Ibn Sīnā erneut nachgeht und damit die von Ibn Sīnā angeführten Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis ins Feld führt, verschiebt sie den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Fragestellung.⁷

Damit die kausalen Relationen zwischen den von Ibn Sīnā dargebrachten grundlegenden Modifikationen des Seienden (Möglichseiendes und Notwendigseiendes, Form und Materie, Akt und Potenz usw.) sinngemäß ausgelegt werden können, ist es nötig, sich vorher mit Ibn Sīnās Entwurf erster Begriffe genauer auseinanderzusetzen. Diese Begriffe, welche Koutzarova als Transzendentalien bezeichnet, bilden für Ibn Sīnā die grundlegenden Möglichkeiten eines jeden Seinsbezugs und sind damit Voraussetzung, um die Bedeutung und die Funktion aller anderen Konzepte und Begriffe innerhalb des metaphysischen Systems von Ibn Sīnā erfassen zu können.⁸

Ziel dieser Arbeit wird es sein, ausgehend von Koutzarovas Ergebnissen einen Zusammenhang zwischen den genannten Transzendentalien und Ibn Sīnās Emanationsschema aufzuzeigen.

Da Ibn Sīnā Gedanken ebenfalls als Resultat des Emanationsprozesses begreift⁹, muss in erster Linie die Relation zwischen extramentalen Gegebenheiten und den Explikationsbedingungen von Begriffen innerhalb des Verstandes klargestellt werden. Sodann kann erschlossen werden, inwiefern Ibn Sīnā zwischen verschiedenen Ursachetypen unterscheidet, um anschließend die Rolle Gottes in Bezug auf seine Eigenschaft als Ursache der Schöpfung zu untersuchen. Im Zuge dessen soll auf anschauliche Art und Weise dargelegt werden, wie Ibn Sīnā nach Art der Analogie (*taškīk*), ausgehend von der Entstehung von Begriffen innerhalb des Verstandes, auf kosmologische Gesetzmäßigkeiten außerhalb des Verstandes schließt. Dabei wird gezeigt, dass die Analyse von Kausalität bei Ibn Sīnā, insoweit es sich um essentielle Verursachung handelt, eine Untersuchung der semantischen Explikationsmöglichkeiten des Seienden voraussetzt. Will man Koutzarovas

⁶ Goodman (1992) S. 72

⁷ Koutzarova (2009) S. 1-8

⁸ *ibid.*

⁹ Gutas (2010) S. 12 f.

Ansatz konsequent anwenden, so hat dies weitreichende Folgen nicht nur im Hinblick auf die Bedingungen der Urteils- und Aussagemöglichkeiten, sondern auch hinsichtlich des Verständnisses von Ibn Sīnās Entwurf kausaler Zusammenhänge.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt darin, anhand von Ibn Sīnās Ausführungen innerhalb der *Ilāhīyāt*, die Individuation der menschlichen Seele in Bezug auf die Triade von Intellekt, Seele und Körper mittels transzendental-philosophischer Gesichtspunkte zu untersuchen.

Insofern Ibn Sīnā sich als Vertreter der aristotelischen Philosophie verstand, die aristotelische Lehre zur Zeit Ibn Sīnās jedoch auf Grund unterschiedlicher Entwicklungen sich mit platonischem Gedankengut vermengte¹⁰, soll im ersten Teil der Arbeit dem eben dargestellten Vorhaben eine ideengeschichtliche Auseinandersetzung der Entwicklung des aristotelischen Substanzbegriffs in der Spätantike vorausgehen, wobei die Untersuchung hauptsächlich auf die Konzepte von Aristoteles und Plotin Bezug nimmt, um anschließend anhand der *Theologie des Aristoteles* den innerhalb des Kontexts früh-islamischer Philosophie vorherrschenden Diskurs des Aristotelismus und damit die Ausgangssituation Ibn Sīnās darzulegen.

Der aristotelische Substanzbegriff besitzt für die vorliegende Erörterung zentrale Bedeutung, insofern Substanz für Aristoteles die konstitutive Kategorie eines jeden Seinsbezugs ausmacht. Als Aussagemodus des selbständigen Seins bildet sie die Voraussetzung jeder anderen Aussage und besitzt in dieser Hinsicht vor allen anderen Seinsweisen Priorität.¹¹ Um Ibn Sīnās Synthese von neuplatonischem Gedankengut und peripatetischer Philosophie, sowie seine Einführung transkategorialer Begriffe in den Bereich der Metaphysik nachvollziehen zu können, ist daher eine Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Begriff der Substanz unerlässlich.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich sodann mit Ibn Sīnās Konzeption transkategorialer Begriffe, um anschließend das Verhältnis der beiden Substanzen des Körpers und der Seele zum Intellekt darzulegen. Abschließend wird auf die Essenz Gottes als dem Notwendigseienden eingegangen.

Da nach Ibn Sīnā jede Ausbildung eines weiteren Intellekts auf der Imitation der Essenz des Notwendigseienden beruht¹², ist es notwendig, um den Vorgang der Individuation nachvollziehen zu können, sich ebenfalls mit Ibn Sīnās Theorien bezüglich des Schöpfungsakts auseinanderzusetzen. Im Zuge dessen kann eine Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen der Essenz, *dāt* und *māhīya*, erfolgen.

¹⁰ Gutas (1988) S.237 ff.

¹¹ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.2-1.2.1

¹² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr, Marmura) 9.2 15

Die Thematik der Arbeit erstreckt sich nach der eben ausgeführten Darstellung quer durch Ibn Sīnās Metaphysik. Es besteht allerdings nicht der Anspruch eine synoptische Auslegung des gesamten metaphysischen Systems Ibn Sīnās wiederzugeben. Viel eher soll die vorliegende Arbeit in Anlehnung an Koutzarovas Ausführungen einen Ansatz bieten sich dem Verhältnis von Ursache und Wirkung im Fall von Intellekt, Seele und Körper von einem transzendental-semanticen Bezugspunkt her anzunähern. Der zentrale Text, der hierbei zur Anwendung kommt, ist der der Metaphysik gewidmete Teil des *Kitāb Al-Šifā'* in der englischen Übersetzung von Marmura.

ERSTER TEIL

1. Untersuchungen zum Substanzbegriff bei Aristoteles und Plotin

1.1 Der aristotelische Substanzbegriff

Wie in der Einleitung dargelegt, ist für die Zwecke dieser Arbeit eine Analyse des Substanzbegriffs bei Aristoteles von Nöten, um ein besseres Verständnis für Ibn Sīnās Verwendung des Terminus zu erlangen.

In der aristotelischen *Metaphysik* nimmt Substanz (*οὐσία*) eine zentrale Rolle ein. Sie ist der Angelpunkt, von welchem ausgehend Aristoteles einen breiten Kanon an metaphysischen Begriffen konstruiert. Metaphysik beschäftigt sich als Wissenschaft der ersten Prinzipien des Seins mit den Eigenschaften des Seins qua Sein (*τὸ ὄν ἢ ὅν*), indem sie das dem Seienden Zugrundeliegende (*ὑποκείμενον*) untersucht. Denn dasjenige, das allem Seienden gleichsam zugrunde liegt, ist das in erster Linie begrifflich Fassbare.¹³

Es soll angemerkt sein, dass Aristoteles nicht zwischen ontologischer und epistemologischer Fragestellung scharf unterscheidet, bzw. den Unterschied und die Bezüge zwischen ihnen ausarbeitet. Das bedeutet, er vollzieht keine kritische Analyse bezüglich der Erkenntnisbedingungen des Subjekts, dem die Erkenntnis zu Teil wird. Insofern ist nach Aristoteles dem Subjekt das Sein und in diesem Zusammenhang das Wesen der Welt und seiner Dinge, das heißt die Voraussetzungen einer Wissenschaft des Seins, dem menschlichen Verstande zur Gänze aufgeschlossen. Es liegt in der aristotelischen *Metaphysik* keine Thematisierung betreffend einer Trennung von Welt und

¹³ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.1.1-1.1.3

erkennendem Subjekt vor. Das in erster Linie Fassbare ist nun Substanz (*οὐσία*). Sie ist das *per se* Seiende bzw. das *per se* Verstandene, d.h. ihr Sein gründet in keiner weiteren Entität. Das vorrangige Kriterium substantiellen Seins ist die Selbständigkeit. Das Sein einer Substanz erklärt sich durch sich selbst und bedarf keines Anderen, um ihr Sein zu begründen.¹⁴ Gleichsam ist Substanz das im Werden Bleibende. Aristoteles behauptet, wie seine Vorgänger, dass die werdende Welt, welche sich empirisch als solche erweist, ein unveränderliches Substrat besitzen müsse, anhand dessen sich die Veränderung des Werdens vollziehen kann. Substanz ist insofern Bedingung von Veränderung überhaupt. Anders als Platons Seinsauffassung, welche eine Trennung von ewiger, unveränderlicher Welt und vergänglicher, veränderlicher Welt vollzieht, indem er transzendente Substanzen in Form von Ideen annimmt, ist Substanz bei Aristoteles, als das Ewige und Bleibende, immanentes Prinzip des empirisch erschlossenen Seins. Nach Goodman ist für Aristoteles dieses Prinzip weniger eine exoterische Ursache, als viel mehr eine der vergänglichen Welt inhärierendes schöpferisches Prinzip.¹⁵

Der Substanzbegriff bietet eine Erklärungsgrundlage für die Herausbildung individuellen Seins, denn die Frage nach der Substanz, also nach der ersten Kategorie des Seins, ist eigentlich jene, wodurch ein Seiendes, welches als Werdendes begriffen wird, sich eben als dieses *eine* Seiende auszeichnet und hervorhebt. Der abstrakte Begriff der Substanz dient daher zu erfahren, worin gerade das Konkrete eines individuellen Seienden liegt.¹⁶

Ausgehend vom Umstand, dass sich Sein immer anhand von einzelnen Entitäten aussagen lässt, behauptet Aristoteles, dass es zwei Arten von Substanz geben müsse. Die *substantia prima* ist die Grundvoraussetzung einer jeden Aussage eines Dinges. Sie macht das Prinzip der individuellen Existenz aus. Beispielsweise wird das Konkrete hinsichtlich des Menschseins bei Sokrates dadurch erklärt, dass Sokrates Sokrates ist und nicht Platon. Sokrates wird durch sein Sokrates-Sein bestimmt, bzw. Sokrates wird von demjenigen ausgesagt, dem das Sokrates-Sein zukommt. Die erste Substanz betrifft das partikulare Dasein von Sokrates. Diese Art Bestimmung lässt sich nur durch eine Negation zur Aussage bringen. Das partikulare Dasein einer Person gründet folglich darin, dass sie sich durch eben dieses, ihr eigentümliche Dasein von allem anderen abgrenzt. Die zweite Substanz hingegen betrifft das Wesenswas des jeweiligen Gegenstandes oder Lebewesens. Im Gegensatz zur ersten Substanz ist sie, unter der Bedingung, dass die Aussage das Genus oder die Art des Subjekts betrifft, in positiver Weise vom jeweiligen Subjekt aussagbar. Beispielsweise ist

¹⁴ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.1.1-1.1.3

¹⁵ Goodman (1992) S. 60

¹⁶ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.1.4

das Menschsein von Sokrates in positiver Weise aussagbar: Sokrates ist Mensch. Während die erste Substanz das konkrete Dasein einer Entität bedingt, beschreibt die zweite Substanz dessen Wesen.¹⁷ Insofern die erste Substanz das konkrete Einzelding betrifft, fällt sie zusammen mit dem Prinzip der Materie, da das individuelle Ding in der *prima materia* potentiell bereits vorhanden ist (wie im Samen bereits die Blume potentiell existiert) und in Verbindung mit Form zu seinem Dasein gelangt.¹⁸ Die zweite Substanz fällt mit dem Prinzip der Form zusammen, da Form wiederum jenes Prinzip der Genera und der Arten ist, unter denen sich die Individuen subsumieren.¹⁹

Wissen (*ἐπιστήμη*) betrifft nach Aristoteles in erster Linie die Wesenheit, dh. die zweite Substanz. Denn um zu wissen, was ein Ding ist, ist es nötig, das Wesen des Dings zu kennen.²⁰

Eigentliches Wissen ist nun stets der Notwendigkeit nach Wissen und beruht auf notwendigen Aussagen, die einen universellen Sachverhalt zum Ausdruck bringen. Obwohl Aristoteles davon ausgeht, dass eigentliches Wissen nur universelles Wissen sein kann, ist er bestrebt aufzuzeigen, dass die Universalien den partikularen Dingen der erfahrbaren Welt inhärieren. Die Universalien existieren an sich jedoch nicht, da Existenz nach Aristoteles nur den Dingen in der sinnlich-erfahrbaren Welt zugesprochen werden kann.²¹

Die platonische Ideenlehre verwerfend folgert er, dass trotz der notwendigen Differenzierung zwischen erster und zweiter Substanz das Wesenswas eines Dings hinsichtlich der ersten Kategorie letztlich mit seiner konkreten Existenz zusammen fällt. *“Daß nun bei demjenigen, was als ein Erstes und ein an sich Seiendes bezeichnet wird, die Wesenheit des Einzelnen mit dem Einzelnen selbst ein und dasselbe ist, das ist offenbar.”*²²

Um wieder das Beispiel von Sokrates aufzugreifen, kommt im Sokrates-Sein hinsichtlich seines Sokrates-Seins die Ambivalenz von erster und zweiter Substanz zu tragen, indem Aristoteles zwischen Wesenheit und eigentlicher Existenz des Sokrates unterscheidet.²³

Würde man in diesem Fall die erste Substanz, wie im erwähnten Beispiel “Sokrates ist Mensch”, in ein prädikatives Verhältnis zur zweiten Substanz setzen, so entstünde die Tautologie: Sokrates ist Sokrates. Die scheinbar überflüssige Differenzierung der Wesenheit gegenüber dem konkreten Sein

¹⁷ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.2-1.2.1

¹⁸ Aristoteles, *Met.* 1034b

¹⁹ *ibid.* 1029

²⁰ *ibid.* 1028b

²¹ Adamson (2005) S. 258-261

²² Aristoteles, *Met.* 1032a

²³ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe: s.v. Substanz 1.2-1.2.1

erhält dadurch Sinn, dass es das Akzidentelle (d.h. dasjenige, das einem Ding anhaftet ohne, dass das Wesen des jeweiligen Dings dadurch eine Veränderung erfährt) vom Substantiellen trennt.

Akzidenz wird als das definiert, das einem Substrat inhäriert. Es steht somit in Abhängigkeit zu einer Substanz.²⁴

Aristoteles argumentiert, dass man ohne die essentiellen Kategorien der Substanz und des Akzidenz nicht feststellen könnte, was einem Dinge wesentlich ist und was nicht. Dann wäre allerdings Wissen generell nicht möglich, da entweder alles Substanz wäre, bzw. umgekehrt alles Akzidenz.

Würde es sich allerdings so verhalten, gebe es keinen Anhaltspunkt ein bestimmtes Ding als eben jenes zu klassifizieren. Beispielsweise führt Aristoteles an, dass Menschsein und Weißer-Menschsein unterschiedliche Arten von Wesensbestimmungen sind. Im ersten Fall handelt es sich um die Substanz des Menschseins, welche in keinem weiterem Substrat inhäriert, im zweiten Fall um die akzidentelle Kategorie der Farbe, welche dem Menschen durch sein Weißsein akzidentell, dh. nicht wesentlich zukommen kann.²⁵

Auf Grund dieser Mehrdeutigkeit des Begriffs Sein stellt Aristoteles ein Schema von zehn Kategorien auf, welche die nicht weiter zu klassifizierenden Weisen des Seinsbezugs darstellen. Diese zehn Kategorien sollen nach Aristoteles alle möglichen Aussagen über Seiendes absolut enthalten und wären auf keine weiteren Begriffe rückführbar.²⁶

Wir fassen zusammen: Substanz nach Aristoteles ist Fundament allen Seins. Als solches ist es das begrifflich Erste und somit Voraussetzung eines jeden Begriffs. Substanz ist damit etwas, das nach Aristoteles bei jeder Aussage über eine Entität auch ausgesagt wird, insofern alle Entitäten vom Substanzbegriff abhängig sind.²⁷ Der erste Bewegter wird von dieser Bestimmung nicht ausgeschlossen. Die Welt wird als unverursacht und ewig begriffen, welche sich durch sich selbst, aufgrund ihrer Natur notwendig hervorbringt, in der der erste Bewegter als integratives Entstehungsprinzip enthalten ist.²⁸

Das aristotelische Schema der Substanz als erster Kategorie und den neun akzidentellen Kategorien sah sich in der Interpretationsgeschichte spätantiker und mittelalterlicher Philosophie mit einer Vielzahl von Problemstellungen konfrontiert, die zu unzähligen Abwandlungen des ursprünglichen

²⁴ Encyclopedia of Medieval Philosophy: s.v. Substance, Accidents and Modes S, 1220

²⁵ Aristoteles, *Met.* 1031b-1032a

²⁶ Aristoteles, *Kategorien*, 2a

²⁷ Encyclopedia of Medieval Philosophy: s.v. Substance, Accidents and Modes S. 1219-1220

²⁸ Goodman (1992) S. 55-56

Konzepts führten, im Bestreben die peripatetische Philosophie und in deren Zentrum den Substanzbegriff dem jeweils eigenen Weltbild anzupassen und gefügig zu machen.²⁹

Die *Encyclopedia of Medieval Philosophy* schlägt eine Einteilung zwischen intensionalen und extensionalen Problemstellungen vor, wodurch die Untersuchungen der spätantiken und mittelalterlichen Philosophen kategorisiert werden können.

Die wesentliche Grundeinteilung existierender Entitäten, die Aristoteles durchführt, erfolgt über die Unterscheidung zwischen Dingen, deren Wesen durch den Bezug zu einem Anderen erklärt wird (Akzidenz), und Dingen, die das sind, was sie sind, aufgrund ihrer selbst, ohne Bezug zu einem anderen (Substanz). Substanz und Akzidenz lassen sich wieder nach den Kriterien der Partikularität und Universalität gliedern. Das so aufgespannte Grundraster der Seinsbezüglichkeit, auf welches in der Literatur als ontologisches Quadrat referiert wird, müsste nach aristotelischen Vorgaben alle existierenden Entitäten enthalten und zugleich alle möglichen Aussagen über diese.³⁰

In den späteren Schriften mittelalterlicher Scholastiker äußert sich vermehrt Skepsis gegenüber dieser Position. Es lässt sich eine Entwicklung feststellen, welche sich von der Autarkie des Substanzbegriffes langsam distanziert. Besondere Begriffe erhalten hierbei einen ontologischen und epistemologischen Vorrang gegenüber dem Substanzbegriff, dessen Hegemonie absoluter Erstheit zwar nie völlig aufgegeben, zumindest im Zuge mittelalterlicher Scholastik jedoch stark relativiert wird.³¹ Dieses Ungenügen der Kategorien, die Eigentümlichkeiten des Seins auf ein Letztes und Erstes zurückzuführen, findet mit Ibn Sīnās systematischer Ausarbeitung der ersten Philosophie deutlichen Ausdruck, darin der Substanz ein klarer Platz in der ontologischen Hierarchie zugewiesen wird. Anhand der Konstituierung des Substanzbegriffs wird sich die Rolle der Seele innerhalb der Philosophie Ibn Sīnās als einer Art transzendentaler Schwelle zwischen immanenten und transzendenten Prinzipien erweisen, wobei der Begriff des Prinzipsseins (*mubda'*) noch zu problematisieren sein wird.³²

Doch vorher soll noch auf neuplatonische Positionen zur Vorstellung des *Einen* eingegangen werden, die sich vordergründig im Zuge der alexandrinischen Tradition im 5. und 6. Jahrhundert ausgehend von Ammonius, Lesarten platonischer und aristotelischer Philosophie herausbildeten, die beide Denkschulen als komplementär betrachteten. Die vorherrschende Annahme, die aristotelische Lehre würde im Grund jene Platons nicht widersprechen, sondern sie ergänzen, führte dazu, dass

²⁹ Encyclopedia of Medieval Philosophy: s.v. Substance, Accidents and Modes S. 1219-1220

³⁰ *ibid.*

³¹ *ibid.*

³² Koutzarova (2009) S. 259 ff.

neuplatonische Schriften zur Zeit al-Kindīs und der arabischen Übersetzungsbewegung griechische Werke Aristoteles zugeschrieben wurden. Die arabische Rezeptionsgeschichte aristotelischer Schriften ist daher im Lichte der Harmonisierung und der damit verbunden Hybridisierung aristotelischer und platonischer Lehren zu sehen .³³

1.2 Jenseits der Substanz

Das Feld der Interpretationsgeschichte griechischer Philosophie zwischen Antike und der Hochblüte der arabischen Wissenschaften liefert einem unzählige Ansatzpunkte und Interpretationsmöglichkeiten, um eine Genealogie des Substanzbegriffs zu schreiben. Auf Grund des großen Einflusses, den neuplatonische Texte im arabischen Raum gewannen, allen voran der *Theologie des Aristoteles* (*Uthūlūḡiā Arisṭūṭālīs*), einer pseudo-aristotelischen Schrift basierend auf Plotins *Enneaden*³⁴, wird sich das folgende Kapitel darauf beschränken die Bedeutung des *Einen* in der Philosophie Plotins zu skizzieren, welche die Position von Substanz im aristotelischen Sinne als ersten Begriff, vor allem der Erkenntnis nach stark in Frage stellt.

Die Entwicklungen der ersten Philosophie in der Spätantike waren durch Dispute zwischen Anhängern der platonischen Lehre und derjenigen von Aristoteles gekennzeichnet, wobei es wiederholt zu Versuchen kam, die aristotelische Substanzlehre sowie dessen kosmologisches Modell des ersten Bewegers mit den Theorien Platons zu vereinen.³⁵ Für Plotin, der sich klar zur Lehre Platons bekennt, liegt das Problem der Ideenlehre in der aristotelischen Interpretation. Nach Plotin nimmt Aristoteles fälschlicher Weise an, dass den platonischen Ideen eine Dinghaftigkeit zu eigen sein müsste und sie daher anstatt die Prinzipien der Realität darzulegen, diese nur verdoppeln würden, insofern Ideen nicht anders als seiend begriffen werden können, müssen sie selber verursacht sein, weswegen sie nicht letzter Grund sein können. Für Plotin sind die Ideen jedoch als universelle Prinzipien des Seins in keiner Weise mit den Dingen in der erfahrbaren Welt vergleichbar. Insofern greift Plotin die aristotelische Kritik der Ideenlehre selber auf, nicht jedoch

³³ Wisnovsky (2005) S. 96-98

³⁴ D'Ancona (2005) S. 24-26

³⁵ Wisnovsky (2005) S. 96-98

um die Ideenlehre abzulehnen, sondern um sie, dem Ermessen Plotins nach gemäß der Intension Platons, d.h. in ihrer eigentlichen Bedeutung darzustellen.³⁶

Die Ideen bzw. die Intelligibilia sind ewige Entitäten, welche ihren Bestand durch den νοῦς erhalten, der sie aktiv denkt. Sie existieren im Modus reiner Aktualität unabhängig von der sinnlich-erfahrbaren Welt. Über den Akt der Selbstreflexion bildet der νοῦς weitere Formen aus, welche abstufend die vergängliche und materielle Welt konstituieren. Dieser Prozess wird als Emanation bezeichnet.³⁷

Doch der νοῦς bzw. der Intellekt ist für Plotin als erste Substanz nicht ausreichender Erklärungsgrund des Seins. Es bedarf einem Erklärungsgrund jenseits der Substanz, welche das Sein nicht auf Grund seiner Selbstreflexion hervorbringt. Diesen transzendenten Urgrund des Seins nennt Plotin das Eine (τὸ ἓν). Das Eine lässt sich durch kein Prädikat zum Ausdruck bringen, da es jenseits allem Sein liegt. Würde man versuchen es zu beschreiben, so indem man ihm Eigenschaften beilegt, die dem Einen nicht zugehören können, da jeder Ausdruck Resultat des Einen ist und nicht es selbst. Selbst der Begriff τὸ ἓν ist mitunter nicht zutreffend, doch er ist vor allen anderen Begriffen geeignet, auf jenen jenseits liegenden Urgrund zu verweisen. Die Einfachheit und Integrität des Einen liegt im absoluten Gegensatz zur Vielheit und Komplexität der sinnlichen Welt des Vergehens und Entstehens.³⁸

Der Intellekt findet seine Entsprechung in der aristotelischen Philosophie im *primum movens*, doch er büsst bei Plotin seinen Anspruch auf Erstheit ein. Insofern die Selbstreflexion eine Bewegung darstellt, welche bereits eine Differenz bedeutet, ist der Intellekt erst das zweite Prinzip des Seins, welches über die Selbstreflexion die universelle Seele hervorbringt. Im Intellekt sind nun alle Formen ewig und auf universelle Weise enthalten. Diese Universalien sind die aktiv gedachten Prinzipien bzw. Wesenheiten der materiellen Welt, welche jedoch nicht wie bei Aristoteles in Abhängigkeit der sinnlich-erfahrbaren Dinge bestehen.³⁹

Obwohl Plotin einige aristotelische Züge in seinem Denken aufweist, ist zu beachten, dass Plotins Philosophie ein gänzlich anderes Seinsverständnis aufweist als die Konzeption von Aristoteles. Insofern bei Aristoteles der Substanzbegriff stets zwei Aspekte des Seins aufweist, nämlich Wesen und Konkretion, würde ein unendlicher Regress folgen, nehme man an, die Wesensform wäre eine Substanz, die Bestand hätte, ohne konkret in der sinnlich-erfahrbaren Welt zu existieren. Daraus

³⁶ D'Ancona (2005) S. 10-13

³⁷ Stanford Encyclopedia of Philosophy: s.v. Plotinus

³⁸ Adamson (2002) S. 112-117

³⁹ Adamson (2005) S. 259-260

würde nämlich folgen, dass man wiederum bei der so ins Feld geführten Entität danach fragen müsste, worin ihr Wesen bestünde. Nehme man aber an, sie wäre Ursache für das Konkrete, so käme man nicht umhin, nach der Ursache der Ursache zu fragen und folglich würde sich wieder ein unendlicher Regress ergeben, indem ständig nach dem Wesen des Wesens gefragt werden müsste.⁴⁰ Während man sagen könnte, dass für Aristoteles das reine “Ansichsein” (καθ’ αὐτά) eines Gegebenen das Sein desselben ausmacht und nichts anderes, folgt Plotin dem platonischen Vorbild, indem er ewig existierende Intelligibilia annimmt, die wesenhaft von der Dimension der Individuen unterschieden sind und gleichsam das Wesen dieser Individuen konstituieren. Diese Unterscheidung verfällt nach Plotin nicht der Problematik des infiniten Regresses, da die Ebene der immateriellen Universalien der Intension nach nicht vergleichbar ist mit der Ebene der partikularen Entitäten, insofern ihnen die Seinsweise beständiger Aktualität zukommt. Man kann daher nicht annehmen, dass sich eine Wesenheit als eben diese individuelle Wesenheit wie eine partikulares Ding in der Anschauung verhält.⁴¹ Da aber für Aristoteles Individuumsein einem Ding hinsichtlich der *substantia prima* zukommt, müsste eine Philosophie, welche sich sowohl aus einer aristotelischen wie auch neuplatonischen Tradition herausbildet, die Frage nach der Rolle der Kategorien neu stellen, da Einssein, sowie Dingsein, sowohl der Extension wie auch der Intension nach, nicht mehr mit Substanzsein gleichgesetzt werden können.⁴²

1.3 Plotinus Arabus

Bei der *Theologie des Aristoteles* (*Uthūlūgiā Aristūṭālīs*) handelt es sich um eine pseudoaristotelische Schrift, die aus Paraphrasen der von Porphyrios zusammengestellten plotinischen *Enneaden* besteht. Die Autorschaft ist bis heute ungeklärt, wobei davon ausgegangen werden kann, dass der Autor oder die Autoren aus dem Umkreis al-Kindī stammen, wenn nicht al-Kindī selber der Verfasser war.⁴³ Der Text weist, trotz großer Nähe zu Plotins Ausführungen einige signifikante Abweichungen vom Quellentext der *Enneaden* auf, die einerseits auf die Bemühung

⁴⁰ Aristoteles, *Met.* 1033a

⁴¹ D’Ancona (2005) S. 12

⁴² Encyclopedia of Medieval Philosophy: s.v. Substance, Accidents and Modes S.1119-1220

⁴³ D’Ancona (2001) S. 111

des Autors schließen lassen, die plotinische Philosophie dem islamischen Weltbild anzupassen und andererseits einen relativ aristotelischen Interpretationsgestus aufzeigen.⁴⁴

Der Aspekt, der uns nun beschäftigt, ist die im Zuge der arabischen Adaption entworfene Annäherung des Einen an den plotinischen *νοῦς*, sowie bestimmte Bezeichnung Gottes, welche eine Verortung des Einen innerhalb der Sphäre des Seins bzw. eine Gleichsetzung mit dieser implizieren.⁴⁵ Wie im vorigen Kapitel ausgeführt, liegt für Plotin das Eine jenseits des Seins und der Substanz und kann daher nicht adäquat zur Sprache gebracht werden. Das Eine ist Ursache der Formen und besitzt daher selber keine Form bzw. kein Attribut. Selbst Sein kann nicht von ihm prädiert werden. Der Textkorpus des arabischen Plotin entwickelte eine Theorie einer Ignoranz, welche der Wahrheit näher kommt als jegliche Form des Wissens, indem durch sie vermieden werden soll, das Eine mit einer seienden Entität zu identifizieren, welche eine konkrete Form besitzt. Denn Wissen ist stets Wissen von etwas Seiendem. Über die Notwendigkeit eines Ausdrucks bei der Aufstellung einer Lehre betont Plotin, dass es nur möglich ist, auf den Urgrund des Seins durch ein Zeichen zu verweisen (*σημαίνειν ἐθέλειν*), jedoch nicht, es tatsächlich zu benennen.⁴⁶

Der Autor der *ThA* übernimmt im Wesentlichen diesen Ductus einer „*via negativa*“⁴⁷, jedoch mit dem Unterschied, dass er, wie Adamson darlegt, Plotins strikte Ablehnung, dem Einen Attribute beizulegen, durch eine besondere Art Prädikation zu umgehen sucht. Der Intellekt ist bereits sowohl bei Plotin als auch beim Verfasser der *ThA* eine Vielheit. In ihm sind alle Attribute, d.h. alle Differenzen der sinnlich-erfahrbaren Welt auf zeitlose Weise, d.h. alle auf einmal enthalten. Plotin betont, dass das Eine im Gegensatz zum Intellekt keine Attribute enthalten kann, da es dann eine Form besitzen müsste, die er aber als jenseits des Seins Liegendes nicht besitzen kann. Nun ist es nicht Ziel des Autors der *ThA* diese Transzendenz in Frage zu stellen, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass es innerhalb eines islamischen Kontextes dem Autor nahe gelegen ist einen plausiblen Erklärungsgrund zu finden, warum Gott Attribute auf legitime Weise zufallen trotz seiner Unvergleichbarkeit mit seienden Dingen.⁴⁸

Adamson zeigt auf, dass für den Verfasser der *ThA* Begriffe wie *fawqa al-ğawhar* (jenseits der Substanz), die auf Gottes Unvergleichbarkeit verweisen, nicht wie bei Plotin völlig ausschließen,

⁴⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy: s.v. Theology of Aristotle

⁴⁵ *ibid.*

⁴⁶ Adamson (2002) S.115

⁴⁷ Gutas (1988) S. 245

⁴⁸ Adamson (2002) S. 117

dass Gott so etwas wie eine Substanz sei. Viel eher implizieren diese Begriffe eine Art Attribuierung gewisser Eigenschaften des Seins über einen besonderen Prädikationsmodus, in dem Sinne, dass Gott, insofern er Ursache allen Seins ist, die Attribute auf eine eminente Art und Weise zufallen. Phrasen wie “*bi-naw‘in arfa‘a wa-afḍala*” (auf höhere und vorrangige Weise) weisen darauf hin, dass die Prädikation im Falle Gottes anders funktioniert als bei üblichen Entitäten. Adamson bezeichnet dies als “*Predication by Eminence*” bzw. “*Predication by Causality*”. Nehme man eine gegebene Entität A als Ursache einer weiteren Entität B an, so besitzt all jenes, das für B gilt, in höherem Maße Gültigkeit für A, insofern A die Ursache von B ist.⁴⁹

Wie aus den früheren Ausführungen ersichtlich, besteht für Plotin eine enge Beziehung zwischen Werden und Denken, indem das Eine über das Medium des Intellekts alle weiteren Wesenheiten bis hin zu den körperlichen Dingen hervorbringen lässt, d.h. dass diese im Denkakt des Intellekts ihren Ursprung finden. Wie ist es aber möglich, dass der menschliche Verstand den *νοῦς* oder überhaupt das Eine denkt? Denn dies würde der Logik der Emanation zu Folge bedeuten, dass ein Mensch der das Eine denkt, die Ursache des Einen sein müsste. Die *ThA* gibt hier eine signifikante Antwort, ein Idee, auf welche Ibn Sīnā, wie man sehen wird, rekurriert.⁵⁰ Es wird nahe gelegt, dass der menschliche Verstand ein Wissen über sein Verursachtsein erlangen kann und damit intuitive Erkenntnis seiner Ursache, welche sich von dem Wissen über das Vorhandensein und die Beschaffenheit eines Gegenstandes unterscheidet. Denn insofern eine Wirkung Bewusstsein ihrer selbst als Wirkung besitzt, wird ihr damit gleichsam Erkenntnis ihrer Ursache zuteil. Von Gott kann man daher nur Wissen besitzen, insofern man über den Umstand des Verursachtsein der materiellen Welt Kenntnis von seiner eigenen Ursache besitzt (*bi-naw‘i ‘illatin*). Man besitzt nur Wissen von Gott hinsichtlich seiner Position als Ursache des Seienden. Er wird, insofern er Ursache ist, als erstes Seiendes (*al- annīya al-‘ūlā*) verstanden.⁵¹

Plotin erklärt die Entstehung der Welt über die *ὑπερπλήρης* des Einen, d.h. seiner Disposition, wenn überhaupt von Disposition gesprochen werden kann, über dem, was ganz (*πλήρης*) ist, zu stehen.⁵² Im Arabischen wird *ὑπερπλήρης* mit *tāmm fawqa al-tamām* wiedergegeben. Dadurch wird wie Adamson argumentiert die negative Theologie von Plotin relativiert. Während *ὑπερπλήρης* eine Bezeichnung Gottes über die Methode der Negation ist (denn das, was über dem, was ganz ist steht,

⁴⁹ Adamson (2002) S.117-119

⁵⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura), 3.8

⁵¹ Adamson (2002) S. 85-88

⁵² *ibid.* S. 121

ist nicht ganz, da es jenseits der Ganzheit liegt), führt die arabische Version eine elativische Art und Weise der Bezeichnung ein. Gott ist also nicht nicht ganz, sondern ihm kommt das Ganzsein in höherem Maße zu als einem Dinge, das in seiner Ganzheit besteht. Gleiches gilt für die Frage nach der Substantialität Gottes. Gott ist nicht nicht Substanz, sondern er ist im höheren Sinne Substanz.⁵³ Wenn dies jedoch sowohl für Ganzsein als auch Substanzsein gilt, wie steht es dann mit dem Verhältnis zwischen dem Einen und Sein? Im Gegensatz zu Plotins Auffassung bei dem das Eine Priorität gegenüber dem Sein besitzt, setzt der arabische Verfasser der *ThA* Gott mit dem Sein gleich. Er ist *‘annīya faqat*. Demnach ist Sein nicht etwas, das nicht von Gott ausgesagt werden kann, sondern es wird im höchsten Maße von ihm ausgesagt bzw. überhaupt mit ihm gleichgesetzt. Daraus folgt, dass nur Gott Sein in absoluten Sinne zukommt. Wie noch auszuführen sein wird, ist die Idee, Gott mit reinem Sein (*‘annīya faqat*) gleichzusetzen, wesentlich für Ibn Sīnās Gegenüberstellung des Möglichseienden und des Notwendigseienden, insofern das Möglichseiende seinem Wesen nach nichts ist.⁵⁴

Die Bezeichnung, die der Textkorpus des arabischen Plotin am ehesten gebraucht, um auf das Eine zu verweisen, ist *al-awwal* (der Erste) bzw. *al-annīyya al-ūlā*⁵⁵. Es scheint, dass im Falle Gottes sein Wesen mit seiner Existenz, also mit dem Umstand seines Seiendseins konvergiert. Wie ausgeführt wird, vollzieht Gott den Schöpfungsakt ausschließlich über sein Wesen ohne jegliche Attribute des Seienden (*‘annīyya faqat*), doch da er allen Wesen vorrangig ist, wird er ebenfalls als das erste Seiende begriffen, insofern er absolute Ursache ist. Über Bezeichnungen Gottes als reines Sein (*‘annīya faqat*), erstes Seiendes (*al-mawǧūd al-awwal*) und Ursache aller anderen Ursachen (*‘illa al-‘ilal*) wird Gott wieder in die Sphäre des Seins eingeführt. Damit vollzieht der arabische Plotin eine signifikante Annäherung an die aristotelische Philosophie, in welcher der erste Bewegte als erste Substanz tatsächlich integrativer Bestandteil des Seins ist.⁵⁶

Die Diskrepanz zwischen der aristotelischen Substanzlehre hinsichtlich der Aufspaltung in erster und zweiter Substanz und dem plotinischen Weltbild, das eigentlich existierende Universalien annimmt, bleibt jedoch unbeachtet.

⁵³ Adamson (2002) S. 116

⁵⁴ *ibid.* S. 131-132

⁵⁵ Adamson (2002) S. 118

⁵⁶ *ibid.*

1.4 Die Rezeption der Metaphysik innerhalb des Kontextes der *falsafa*

Ausgehend vom historischen Kontext Ibn Sīnās blickt man auf eine große Anzahl verschiedener philosophischer Schulen und Ansätze zurück, welche sich anschickten das griechische Erbgut der Philosophie zu interpretieren und weiterzuentwickeln, wobei nach dem Ermessen des später bezeichneten *Šayḥ ar-Rāʾīs* keiner dieser Schulen dem Anspruch einer zusammenhängenden Wissenschaft gerecht werden konnte.⁵⁷ Einerseits kam es innerhalb des griechischen Kontextes der peripatetischen Schule zu keiner genauen Definition und Systematisierung der ersten Philosophie.

Denn Aristoteles äußert sich in seinen Schriften selbst nicht eindeutig dazu, worin das Objekt der Metaphysik besteht.⁵⁸ Zudem weist bereits die späthellenistische Auslegung der alexandrinischen Schule die Tendenz auf, den Platonismus mit der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, wodurch sich bereits in dieser Phase auf eine Vermengung der beiden Lehren schließen lässt.⁵⁹ Andererseits entwickelte sich in der arabischen Tradition der *falsafa* ausgehend von al-Kindī und seinen Anhängern eine Konzeption von Metaphysik, welche über die Affiliation zum Neuplatonismus die Universalwissenschaft als Methode betrachtete, die Offenbarungen der Religion nachträglich zu beweisen. Metaphysik von dieser Warte aus betrachtet ist in erster Linie Theologie (*al-ʿilm al-ilāhī*), welche das Eine, d.h. Gott als höchstes Wesen zum untersuchenden Gegenstand macht.⁶⁰ In den Bereich Metaphysik fallen damit hauptsächlich jene Fragestellungen, mit welchen sich die *Mutakallimūn* befassten. Vor allen anderen sind diese die Beweisführung der Einheit Gottes (*tawḥīd*) sowie die Lehre über die rechte Lebensführung.⁶¹

Ibn Sīnā verfolgte seine wissenschaftlichen Ziele in einem Umfeld, welches stark von der Lehre al-Kindīs geprägt war. In seiner Autobiographie beschreibt er wie er die Metaphysik des Aristoteles vierzig Mal gelesen hat und deren Zweck trotzdem nicht verstehen konnte. Gutas legt nahe, dass Aristoteles Ausführungen Ibn Sīnā aus dem Grund Schwierigkeiten bereiteten, da deren Inhalt stark von der Vorstellung abwich, die Ibn Sīnā von Metaphysik besessen haben musste, welche von den Interpretation von al-Kindī und seinen Anhängern geprägt war.⁶²

⁵⁷ Gutas (1988) S. 261

⁵⁸ Bertolacci (2006) S.111

⁵⁹ Wisnovsky (2005) S. 96-98

⁶⁰ Gutas (1988) S. 243-249

⁶¹ *ibid.*

⁶² Gutas (1988) S. 250

Erst über Fārābis Abhandlung “Über die Ziele der Metaphysik” (*Fī Aḡrād*) soll es Ibn Sīnā klar geworden sein, worum es sich bei der ersten Philosophie handelt.

Fārābi behauptet in seiner Abhandlung, dass die Metaphysik des *mu‘allim al-‘awwal*, nicht wie Kindī annimmt, Gott bzw. das Eine zum Gegenstand hat, sondern das Seiende als Seiendes bzw. das absolut Seiende (*al-mawḡūd al-muṭlaq*), wobei Theologie nur einen Bereich der Metaphysik ausmacht, nicht die gesamte Wissenschaft. Obwohl Fārābi bereits diesen paradigmatischen Wechsel vollzieht, ist es erst Ibn Sīnā der eine in sich koherente Systematisierung aller Wissenschaften liefert. Der peripatetischen Konzeption einer Universalwissenschaft (*‘ilm kullī*), die alle anderen Wissenschaften dem Rang nach zuvorkommt (vgl. Metaphysik des Aristoteles⁶³), wäre nach Ibn Sīnās Verständnis erst Genüge getan, sollte man demonstrativ aufzeigen können, wie alle Wissenschaften miteinander in Beziehung stehen. Es ist Aufgabe der Metaphysik als der Universalwissenschaft die Prinzipien (*mabādi‘*) der anderen Wissenschaften zu beleuchten.⁶⁴ Wie für Fārābī ist für Ibn Sīnā das Seiende als Seiendes Thema (*mawḏū‘*) der Metaphysik, während Theologie den wichtigsten Bereich dieser Wissenschaft ausmacht. Gott ist als das erste und notwendig Seiende das Gesuchte (*maṭlūb*) bzw. das Ziel (*ḡaraḍ*) der Wissenschaft. Insofern auch Gott als das Notwendigseiende als seiend aufgefasst wird, kommt auch ihm Sein zu. Daher ist die erste Philosophie in erster Linie Ontologie. Die Theologie hingegen ist nach einer Umschreibung Ibn Sīnās die Frucht dieser Wissenschaft. Die Einteilung Fārābīs, wodurch Metaphysik in die Bereiche des “Seienden als Seiendes”, “erster Philosophie” und “Theologie” zerfällt, fügt Ibn Sīnā noch den Bereich der rationalen Seele hinzu. Wie Gutas argumentiert ist es dieser Bereich, welcher es Ibn Sīnā erlaubt die scheinbar widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der als aristotelisch bezeichneten Philosophie seiner Zeit zu harmonisieren.⁶⁵

Es soll im folgenden Kapitel, ausgehend vom Konzept erster Begriffe, welche der rationalen Seele inhärieren, der Ausgangspunkt, der von Ibn Sīnā durchgeführten Synthese, genauer bestimmt werden. Es wird sich zeigen, dass Ibn Sīnās Ausführungen zur rationalen Seele es ihm gestatten neuplatonisches Gedankengut mit der aristotelischen Substanzlehre in Einklang zu bringen.

⁶³ Aristoteles *Met.* 1005a

⁶⁴ Bertolacci (2006) S. 267-272

⁶⁵ Gutas (1988) S. 255-261

ZWEITER TEIL

2. Ibn Sīnā und die transkategoriale Bestimmung des Seins

2.1 *šay'* als transsubstantieller Begriff.

Wisnovsky legt dar, dass die Rolle, die der Terminus *šay'* in der arabischen Philosophie inne hatte, nicht in der griechischen Philosophie wurzelt, sondern hauptsächlich auf der theologischen Diskussion der *mutakallimūn* beruht, die sich auf koranische Texte beziehen, in denen Gott als *šay'* bezeichnet wird. Denn sollte Gott ein Ding sein, so müsste die Bestimmung, dass etwas ein Ding sei, eine Bestimmung sein, die jenseits des Seins und seiner Kategorien Geltung besitzt.⁶⁶

Trotzdem darf, wie Wisnovsky auch selber anmerkt, die bereits in der Philosophie Fārābis enthaltene Idee, Dinghaftigkeit sei eine vorkategorielle Bestimmung, nicht rein auf den Einfluss der *mutakallimūn* zurückgeführt werden.⁶⁷ Zumal Ibn Sīnā *kalām* als *al-‘ilm al-ilāhī* ablehnt, da es auf die Methode der Dialektik zurückgreift und nicht der Demonstration.⁶⁸

Denn die Verschiebung innerhalb der Philosophie, welche im Kontext der *falsafa* hinsichtlich der Aufnahme plotinischer Elemente in den aristotelischen Korpus stattfand, musste notwendig Konsequenzen für die Rolle des Substanzbegriffs innerhalb der hierarchischen Ordnung der Metaphysik haben, wodurch die Frage nach vorkategoriellen Entitäten seinen Ursprung fand.

Plotin gründete eine Ontologie, in welcher Sein in unterschiedlicher Intensität von verschiedenen Entitäten ausgesagt wird, da das *per se* sein, dh. das Substanzsein in direktem Zusammenhang mit der Modalität des Aktuellen in Verbindung gebracht wird, eine Tendenz, welche über die Lesart des spätantiken Denkers Ammonius auf die arabische Philosophie einen starken Einfluss ausübte.⁶⁹

Ist der Endzweck des Menschen beispielsweise mittels seiner Seele über das Denken der Intelligibilia und des Einen sein Sein zu perfektionieren, so ist Menschsein auf vorzüglichere Weise von dem auszusagen, der die Erkenntnis des Einen erlangt hat, im Gegensatz zu dem, der sie nicht erlangt hat. Jener Mensch ist Mensch der Aktualität (*ἐνέργεια*) nach, d.h. er realisiert in jedem Moment seine Potentialität, Mensch zu sein auf vollkommenste Weise. Ein solches Verständnis von Vollkommenheit (*τέλειος*), im Sinne einer intensiveren Teilnahme am Sein, begründet Plotin über

⁶⁶ Wisnovsky (2000) S. 182-192

⁶⁷ *ibid.* S. 192

⁶⁸ Gutas (1988) S. 257

⁶⁹ Wisnovsky (2005) S. 100-102

die Annahme einer getrennt bestehenden Universalie, welche Ursache des individuellen Menschen ist, jedoch nur in der Hinsicht, dass jene Universalie den Modus aktuellen Menschseins bedeutet. Als transzendente Wirkursache ist die Universalie selbst nichts Individuelles. Doch insofern man sie als individuelles Ding zur Sprache bringt, muss logischerweise gerade in einem peripatetischen Diskurs die Bestimmung Ding zu sein, noch vor der Substanz begriffliche Priorität besitzen.⁷⁰

Ibn Sīnās Verständnis von *šay'* als vorkategoriellem Begriff ist zwar in erster Linie über die Theorien der *mutakallimūn* beeinflusst worden, jedoch ist zugleich zu beachten, dass Ibn Sīnās Herleitung transkategorialer Seelenbegriffe es ihm gestattet die aristotelische Substanzlehre mit der neuplatonischen Universalienlehre in eine Metaphysik zusammenzuschweißen, die an Kohärenz und Systematik die Konzeptionen seiner Vorgänger zumindest innerhalb der Arabischen Tradition der *falsafa* bei weitem übersteigt. Da Ibn Sīnā, wie Gutas darlegt, seine Philosophie in der peripatetischen Tradition verankert sieht⁷¹, ist seine Verwendung von *šay'*, sowie seine Auslegungen der Begriffe *darūrī* und *mawğūd* auch im Lichte der Synthese von neuplatonischer und aristotelischer Seinslehre zu betrachten, d.h. als Ausgangspunkt einer Ontologie, die der aristotelischen Substanzlehre im Gegensatz zur Ideenlehre die Treue bewahrt, wobei die Transzendenz Gottes, wie es deutlich in der Philosophie al-Kindīs, sowie in der *Theologie des Aristoteles* geschieht, bewahrt wird.⁷²

2.2. Die transkategorialen Begriffe der Seele

Im ersten Kapitel der *Ilāhīyāt* des *Kitāb aš-Šifā'* stellt Ibn Sīnā Begriffe vor, die der Erkenntnis nach allen anderen vorausgehen, da die Verwendung aller anderen Begriffe jene voraussetzen.

Diese wären “das Seiende” (*al-mawğūd*), “das Ding” (*aš-šay'*) und “das Notwendige” (*aḍ-ḍarūrī*).

Wie Ibn Sīnā darlegt bestehen diese Termini in der Seele unabhängig von der extramentalen Welt.⁷³

Koutzarova veranschaulicht in ihrem Werk *Das Transzendente bei Ibn Sīnā*, welche zentrale Rolle diese Begriffe im Denken Ibn Sīnās einnehmen. Ausgehend von einer Analyse der beiden Prinzipien logischer Begriffsbildung, nämlich einerseits *tašawwur*, jener Eigenschaft der rationalen Seele

⁷⁰ Goodman (1992) S. 70

⁷¹ Gutas (1988) S. 286 ff.

⁷² Koutzarova (2009) S. 5-6

⁷³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr, Marmura) 1.5

grundlegende Begriffe überhaupt bilden zu können, und andererseits dem *taṣdīq*, jener Eigenschaft der Urteilsbildung, die in einem posterioren Verhältnis zur ersten Eigenschaft steht, plädiert Koutzarova, die Metaphysik Ibn Sīnās im Hinblick auf die apriorische Begriffsbestimmung von *mawǧūd*, *aš-šayʿ*⁷⁴ und *aḍ-ḍarūrī* in erster Linie als Transzendentalphilosophie zu betrachten.⁷⁴

Dieses Kapitel wird sich in erster Linie mit diesen Begriffen auseinandersetzen, insofern sie darüber Aufschluss geben, wie Ibn Sīnā die unabhängige Existenz von Universalien gegenüber partikularen Entitäten annehmen kann bzw. worin sich seine Unterscheidung zwischen Essenz (*māhīya*) und Existenz (*wuǧūd*) gründet.

Im dritten Buch der *Ilāhīyāt* untersucht Ibn Sīnā die Stellung von *wāḥid* gegenüber den Kategorien von Substanz und Akzidenz. Ibn Sīnā führt an dieser Stelle den Beweis, dass die Bestimmung, dass etwas eines ist, nicht mit der Bestimmung, dass es Substanz (*ǧawhār*) ist zusammenfällt.⁷⁵

Die Seinsweisen Vielheit (*al-kaṭīr*) und Einheit (*al-wāḥid*) sind nach Ibn Sīnā beide apriorische Auffassungsarten der menschlichen Seele. Während die Vielheit der Fakultät der Imagination (*taḥlīlāt*) zufällt, fällt die Einheit in den Bereich des Intellekts (*ʿaql*).⁷⁶ D.h. die Bestimmung der Vielheit erfolgt hinsichtlich des Erkenntnisakts sinnlich-erfahrbarer Gegenstände zeitlich früher. Jedoch ist der Begriff der Einheit für jeden Erkenntnisakt bereits vorausgesetzt, d.h. der Sache nach besitzt der Begriff der Einheit Priorität, wobei hinsichtlich des aktuellen Erfassens mittels der Wahrnehmung die Bestimmung des Einsseins später erfolgt. Dies begründet Ibn Sīnā, indem er letztere Bestimmung im Bereich der Intellektion verortet. *“Thus, that which is haecceity [in the case of multiplicity] consists in the realization for multiplicity of an aspect of unity in another respect.”* (tr. Marmura)⁷⁷ Vielheit und Einheit sind jedoch zuletzt beide apriorische Verstandesbegriffe, die durch keinen weiteren Begriff adäquat zur Definition gebracht werden können.⁷⁸

Ibn Sīnā fragt sich so dann, ob Einheit den Dingen zukommt, insofern sie Substanzen oder insofern sie Akzidenzen sind. Wie er betont, hat der Umstand, dass etwas eines ist, nichts mit seiner Quiddität (*māhīya*) bzw. mit seiner Washeit zu tun, insofern es weder Sache einer generischen Bestimmung noch der spezifischen Differenz ist. Die Bestimmung, dass etwas eines ist, ist somit

⁷⁴ Koutzarova (2009) S. 7-8

⁷⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.3 10-15

⁷⁶ *ibid.* 3.3 1-7

⁷⁷ *ibid.* 7.1 2

⁷⁸ *ibid.* 3.3 1-7

stets akzidentell und kommt einer Substanz notwendig (*lāzim*) zu. Die Einheit jedoch ist nicht als weitere Kategorie zu verstehen, da sie Substanzen wie Akzidenzen in gleicherweise, nämlich notwendig anhaftet. Damit ist das Substanzsein an einen Begriff gebunden, welcher der Extension nach weit mehr *seiende* Entitäten als Substanz umfasst, da er in gleicherweise von Substanz und Akzidenz ausgesagt wird.⁷⁹

Diese Priorität die Ibn Sīnā dem “Einssein” zuschreibt, ist über seine Konzeption von ersten Begriffen in der Seele zu verstehen. “Einssein” (*wāḥid*), “Dingsein” (*ṣayʿ*) und “Seiend” (*mawḡūd*) sind jeweils Begriffe, die jeder weiteren Begriffsbildung vorausgehen, da wie wir bereits dargelegt haben, eine jede Begriffsbildung, die sich über die Fakultät des *taṣawwur* vollzieht, auf diese Begriffe implizit verweist. Die nach Koutzarova bezeichneten Transzendentalien sind außer im Sinne eines Aufmerksammachens (*tanbīḥ*) nicht über eine Definition explizierbar, da jede Definition ein Aufspalten des Definiens in Genus (*ḡins*) und spezifischer Differenz (*farq*) bedeutet. Jedoch sind Genus, Art und spezifische Differenz selber nur auf Grund jener Begriffe verstehbar.⁸⁰ Sobald man beispielsweise “das Seiende” zu definieren versucht, ist “Seiendes” bereits implizit in der Definition enthalten. Daher kann auf diese Weise eine Zirkularität nicht vermieden werden.⁸¹

Koutzarova bezeichnet Ibn Sīnās wissenschaftliche Methode zur Explikation erster Begriffe auf folgende Weise: “Der deduktiv vorgehenden Wissenschaft wird mit der Metaphysik eine Wissenschaft entgegengesetzt, die die ersten Prinzipien des *taṣawwur* und des *tasdīq* transzendental- semantisch rechtfertigt.”⁸²

Nimmt ein Mensch eine Entität wahr, entweder indem er sie vor sich hat oder indem er sie sich vorstellt, so ist diese Entität entweder in seinem Verstande oder in der extramentalen Welt seiend, gleichsam ist sie notwendig als ein etwas, d.h. als ein Ding begriffen und damit als eines.⁸³ *mawḡūd* und *ṣayʿ* sind, obwohl sie notwendig miteinander korrelieren intensional unterschiedliche Begriffe. So schreibt Ibn Sīnā: “Die Bedeutung des Seienden und die Bedeutung des Dings sind in der Seele explizit vorhanden, es handelt sich [hierbei] um zwei [unterschiedliche] Bedeutungen.”⁸⁴ Des Weiteren führt er aus:

⁷⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura), 3.3 13-15

⁸⁰ Koutzarova (2009) S. 326-329

⁸¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura), 1.5 5-7

⁸² Koutzarova (2009) S. 333-334

⁸³ Die Rolle von *ḍarūrī* wird im nächsten Kapitel behandelt.

⁸⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 1.5 8

“It is evident that each thing has a reality proper to it- namely, its quiddity. It is known that the reality proper to each thing is something other than the existence that corresponds to what is affirmed.

This is because, if you said, “The reality of such a thing exists either in concrete things, or in the soul, or absolutely, being common to both,” this would have a meaning [that was] realized and understood; [whereas,] if you were to say, “The reality of such a thing is the reality of such a thing,” or “The reality of such a thing is a reality” this would be superfluous talk.” (tr. Marmura)⁸⁵

Wie man anhand der angeführten Textpassage erkennen kann, geht es Ibn Sīnā darum das Problem des infiniten Regresses zu lösen. Wie er darlegt, kann die Wesenheit eines Dinges nicht als Ding bezeichnet werden, insofern letzterem Ding wiederum ein Wesen zugeschrieben werden müsste. Aristoteles löste diese Problematik, indem er erste und zweite Substanz letztlich wieder zusammenführt. Mithin spricht er den Universalien eigenständige Existenz ab. Das, was ist, existiert auf Grund seines konkreten Vorhandenseins, von dem wir Wissen besitzen, indem wir vom sinnlich-erfahrbaren Seiendem das universale Sein abstrahieren.⁸⁶ Ibn Sīnā hingegen schlägt einen anderen Weg ein. Dass eine verursachte Substanz ein etwas ist, sowie sie auch seiend ist, kommt ihr nicht zu insofern sie Substanz ist, sondern nach Art und Weise eines notwendigen Akzidenz.⁸⁷ Was genauer darunter zu verstehen ist, wird an späterer Stelle behandelt werden. Tatsächlich verortet Ibn Sīnā die Bestimmungen, die ein Ding in seiner einheitlichen Gegebenheit eingrenzen, in der rationalen Seele (*nafs al-‘aql*), jener Fakultät der menschlichen Seele, welche die Intelligibilia über den aktiven Intellekt erhält und sich dadurch perfektioniert.⁸⁸ Bevor wir zum Intellekt schreiten muss der paradigmatische Wechsel, den Ibn Sīnā mit seiner Metaphysik der Seele vollzieht, anhand von *šay’ mawǧūd* sowie *darūrī* genauer erörtert werden. Denn da aktuelle Existenz den Dingen akzidentell hinzukommt, ist es nun möglich, Universalien als Universalien eine eigenständige Existenz anzuerkennen, da Dingsein ein notwendiger Begriff der Seele ist, der es überhaupt erst ermöglicht von Dingen zu sprechen.⁸⁹ Insofern dieser Begriff in der Seele existiert, existiert er, so Ibn Sīnā, real, denn es macht bezüglich der Bestimmung von *mawǧūd* keinen Unterschied, ob etwas in der extramentalen Welt oder in der mentalen Welt existiert. Dies legt Ibn Sīnā im ersten Buch der *Ilāhīyāt* dar.

⁸⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 1.5 10-11

⁸⁶ Adamson (2005) S. 259-260

⁸⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.3 15 und 5.5 18

⁸⁸ Gutas (2010) S. 11-13

⁸⁹ Wisnovsky (2000) S. 193

“According to those who uphold the view [...], there are matter in the assemblage of whatever is being informed about and known that, in [the state of] nonexistence, have no “thingness”. [...] These [people] have fallen into [the error] that they have because of their ignorance [of the fact] that giving information is about ideas that have an existence in the soul - even if these are nonexistent in external things - where the meaning of giving information about [these ideas] is that they have some relation to external things.” (tr. Marmura)⁹⁰

Man kann folglich deshalb von der Existenz der Wesensform, d.h. der zweiten Substanz und in höherer Instanz von jener der Universalie sprechen, insofern die Seele diese notwendig als ein existierendes Ding denken muss, um sie überhaupt sprachlich zum Ausdruck bringen zu können.⁹¹

Sagt man das Wesen der Entität A ist $\bar{A}$, dann macht es keinen Sinn mehr nach dem Wesen von $\bar{A}$ zu fragen, da man zu keinem Ende kommen würde. Doch da Dingsein der betreffenden Entität nicht wesenhaft hinzukommt, sondern bloß akzidentell und zwar über das Medium der rationalen Seele ist die Bestimmung, dass $\bar{A}$ ein Ding sei, notwendige Bedingung des *taṣawwur* und damit nimmt es eine apriorische Stellung ein hinsichtlich der Differenz von erster und zweiter Substanz.⁹²

Sehr wohl jedoch macht es Sinn zu fragen, weswegen $\bar{A}$ das Wesen von A ausmacht und zwar insofern dies eine Frage nach seiner Ursache bedeutet, denn dass etwas Substanz ist bedeutet nicht, dass es nicht verursacht ist, sondern lediglich, dass das Wesen eines Dinges darin gründet, dass es das ist, wodurch es von sich selbst her ist, was es ist (*bi-dātihi*).⁹³ Diese washeitliche Bestimmung eines Dings, d.h. die Bestimmung seiner Essenz ist nun für den Verstand früher, als die akzidentielle Bestimmung seiner Existenz, wobei es sich hierbei nicht um eine zeitliche Differenz handelt, sondern eine dem Wesen nach, die sich innerhalb der seelischen Fakultät der Intellektion vollzieht, die, wie noch ausführlicher gezeigt werden wird, von raum-zeitlichen Differenzen unaffiziert bleibt.⁹⁴

3. Die Differenz zwischen Notwendigseiendem und Möglichseiendem

⁹⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 1.5 17-18

⁹¹ *ibid.* 5.2 29

⁹² Koutzarova (2009) S. 349-350

⁹³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 4.2 24

⁹⁴ Koutzarova (2009) S. 283-288

Mit der Idee des verursachten Seins als eine wesenhafte Bestimmung von Substanzsein kann Ibn Sīnā vom Sein des Möglichseierenden (*mumkin al-wuğūd*) sprechen, ohne sich auf Entitäten in der aktuell existierenden Welt zu beziehen. Heißt dies nun aber, dass er dem Wesen, d.h. der zweiten Substanz im aristotelischen Sinne Existenz zuspricht? In gewisser Hinsicht muss dies bejaht werden, tatsächlich ist es aber an dieser Stelle nötig, genauer zu differenzieren. Erst über Ibn Sīnās Metaphysik der Seele, in der transkategoriale Begriffe epistemologisch Priorität vor den Kategorien (allen voran der Substanz) besitzen, ist dieser Schritt nachvollziehbar.⁹⁵

Die Existenz eines Möglichseierenden hinsichtlich seiner Möglichkeit ist von einem Aktuellsein in der extramentalen Wirklichkeit unterschieden. Weil man erkennen kann, dass etwas verursacht und damit nicht notwendig ist, folgt nach Ibn Sīnā die Bestimmung, dass es sich wesentlich um ein Mögliches handelt. Das Mögliche bedarf jedoch eines anderen, um in die aktuelle Existenz treten zu können, ihr aktuelles Bestehen ist daher durch eine wesenhafte Dualität oder Zweiheit (*itnaynīya*) bedingt. Nun kann es nicht der Fall sein, dass es nur verursachte Entitäten gibt, also Möglichseientes, dessen Inexistenztreten auf ein anderes Möglichseientes zurückgeht. Die Überlegung, obwohl die Beweise weit ausführlicher ausfallen, ist recht einfach. Denn ist etwas verursacht, so kann es unmöglich notwendig Existenz besitzen, sondern immer nur auf Grund einer Ursache. Jedoch beruht das eigentümliche Sein bzw. die Washeit (*māhīya*) des betreffenden Dings auf nichts anderem als auf sich selbst (*bi-ḡatihi*), daher ist es Substanz, indessen ist es seiner Essenz nach nur möglich seiend. Die Kategorie des *bi-ḡatihi* bestimmt ausschließlich den Begriffsgehalt eines Dings, d.h. es sagt aus, was ein Ding ist, nicht jedoch, dass ein Ding ist.⁹⁶

Wisnovsky geht davon aus, dass bei Ibn Sīnā Dingsein (*šay'īya*) eine ontologische Priorität gegenüber Existenz (*mawğūd*) und Einssein (*wāḥid*) besitzt. Die Essenz in sich selbst betrachtet, wäre etwas, dem nach Ibn Sīnā zwar Dingsein zukäme, nicht aber Existenz. Insofern besäße Essenz intensional wie extensional größeres Gewicht als Existenz und wäre als transzendente Ursache letzterer zu sehen.⁹⁷

Dieser Auslegung nach müsste in Folge von Ibn Sīnās axiomatischer Begriffsbildung innerhalb des *tašawwur* der Verstand im Falle des Begriffs Essenz eine Ausnahme machen, insofern die Essenz einer Entität zwar als Ding begriffen wird, nicht jedoch als Existierendes. Die Essenz besäße

⁹⁵ Koutzarova (2009) S. 266 f.

⁹⁶ *ibid.* S. 280-288

⁹⁷ Wisnovsky (2000) S. 199 und Wisnovsky (2005) S. 109-110

folglich ein Sein (*wuğūd*) vor der Existenz des betreffenden Dings in der extramentalen Wirklichkeit.

Zu Folge Koutzarovas existiert das Möglichseiende jedoch nicht unabhängig von der extramentalen Wirklichkeit bzw. von demjenigen, dem aktuelle Existenz zukommt. Koutzarova folgert daher: *“Somit verhält sich die Wesenheit eines erschaffbaren Dings zu der bereits aktuellen Wesenheit nicht wie eine Realität zu einer anderen, sondern wie ein Nichts zur Wirklichkeit.”*⁹⁸

Die Priorität der Essenz beläuft sich daher auf den Erkenntnisakt innerhalb der rationalen Seele bzw. genauer innerhalb des *tašawwur*. D.h. der Erkenntnis nach besitzt Essenz vor Existenz seine Gültigkeit.⁹⁹ Was dies genauer zu bedeuten hat wird im zweiten Teil der Arbeit annäherungsweise erschlossen werden.

Ist, um an die Ausführungen Koutzarovas anzuknüpfen, das Möglichseiende letztlich mit dem Nichts gleichzusetzen? Wie Ibn Sīnā bereits im ersten Buch der *Ilāhīyāt* betont, kann sobald etwas in Form eines Begriffes in der Seele bzw. im Verstand Bestand besitzt, nicht davon ausgegangen werden, dass es inexistent ist.¹⁰⁰ Wie ist daher der Gedanke zu verstehen, dass sich das Möglichseiende wie ein Nichts zur Wirklichkeit verhält?

Die Ursache, dass es in die Existenz tritt ist der Wesenheit der Substanz als Möglichseiendes äußerlich. Daher ist das Verhältnis des Möglichseienden zu seinem aktuellen Bestehen akzidentiell und bedingt durch eine von seinem Wesen fremde Ursache.¹⁰¹

Ibn Sīnā unterscheidet daher zwischen zwei Arten der Existenz, nämlich der eigentümlichen Existenz (*al-wuğūd al-ḥaṣṣ*) und der positiven Existenz (*al-wuğūd al-ʿibāṭī*). Die eigentümliche Existenz besitzt das Möglichseiende hinsichtlich seiner Möglichkeit zu sein und daher auf Grund seiner selbst, während ihm positive Existenz nur durch ein wesenhaft Anderes zukommt (*bi-ḡayrihi*).¹⁰² In Folge dessen spricht Ibn Sīnā von einer zweifachen Verursachung des Möglichseienden, einmal in seiner wesenhaften Bestimmung als Möglichseiendes und ein zweitesmal als aktuell Existierendes.

⁹⁸ Koutzarova (2009) S. 280

⁹⁹ *ibid.* S. 287

¹⁰⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 1.5 16-18

¹⁰¹ *ibid.* 6.1 17

¹⁰² Wisnovsky (2000) S. 193

“Know that a thing is caused in its “thingness” [*šay’īya*] and is caused in its existence [*mawğūd*]. That which is caused in its “thingness” is like “twoness” [*itnaynīya*]. For, within the definition of its being “twoness”, it is caused by unity [*wāhida*].” (tr. Marmura) ¹⁰³

Die erste Modalität zeichnet sich ferner gegenüber der zweiten dadurch aus, dass sie das Seiende washeitlich konstituiert, wohingegen die positive Existenz nichts über die Wesenheit (*māhīya*) der betreffenden Entität aussagt.¹⁰⁴ Die Priorität der Wesenheit eines Dings gegenüber seiner Existenz ist wie Koutzarova interpretiert, für Ibn Sīnā weniger eine dem Sein, als viel mehr des begrifflichen Erfassens auf der Ebene des *tašawwur* nach. Für Koutzarova ist Ibn Sīnās Trennung von Essenz und Existenz letztlich nicht anders als transzendental-semantic zu rechtfertigen, insofern die Wesenheit eines Dings einzig den Begriffsgehalt seiner konkreten Existenz bedeutet, d.h. jenes der beiden Konstitutiva eines Möglichseierenden ausmacht, das seine Definition bedingt. Doch die Washeit besitzt an und für sich kein Sein vor der aktuellen Existenz. Ibn Sīnās These der doppelten Verursachung wäre demnach so zu verstehen, dass sie einzig auf die Dualität des verursachten Seins aufmerksam machen will, insofern im Falle des Verursachten Existenz und Essenz getrennt von einander zu betrachten sind, aber nicht in dem Sinne als hätte das Möglichseierende vor seiner Existenz in irgendeiner Weise Bestand. Im Falle des Möglichseierenden ist die Erkenntnis seines Wesens eine andere als die Erkenntnis seiner aktuellen Existenz, ohne seiner aktuellen Existenz jedoch, könnte sich keine Erkenntnis von seiner Wesenheit ereignen. Die Zusammengesetztheit der Zweiheit (*itnaynīya*) beruht nicht auf einer ontischen Getrenntheit von Washeit und Existenz, wobei die Washeit in einer zweiten Realität der Wirklichkeit der extramentalen Welt in irgendeiner Weise zuvorkäme, vielmehr ist die Zweiheit selbst Proprium der extramentalen Welt. So gesehen, verweist der Umstand die Essenz eines Dings getrennt von seiner Existenz betrachten zu können ausschließlich darauf, dass es sich wesenhaft um ein möglichseierendes Ding handelt, dessen Locus entweder die Vorstellung oder die extramentale Welt ausmacht. Daher ist das, was in sich selbst betrachtet nur möglich ist, ohne ein anderes, das ihm Sein (*wuğūd*) gewährt an und für sich nichts. Wird von einer Entität das Wesen des Möglichseins prädiziert, setzt dies bereits die Bezugnahme auf Existenz voraus. Die Einheit (*wāhida*) aus der die Zweiheit des Möglichseierenden resultiert, bezieht sich nicht auf eine eminente Stellung der Essenz als begrifflichem Ding, sondern auf einen Zustand, in welcher der Akt keine Identifikation zulässt, d.h. in welcher sich die Differenz von Essenz und Existenz noch nicht vollzogen hat.¹⁰⁵

¹⁰³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 6.5 29

¹⁰⁴ Wisnovsky (2000) S. 193

¹⁰⁵ Vgl. Koutzarova (2009) S. 280-288

Über die Erfahrung, dass etwas aktuell gegeben ist (d.h. dem betreffenden Ding positive Existenz zukommt), erfolgt eine notwendige Bezugnahme auf eine weitere Einheit, wodurch sich aktuelles Sein erst erklärt und diese ist die Notwendigkeit. (*darūrī*) Die Notwendigkeit selbst, so Ibn Sīnā ist als Begriff in der Seele vorhanden, sie ist folglich selbst apriorische Bedingung der Bezugnahme auf Seiendes.¹⁰⁶

Für Aristoteles betrifft Existenz nur das aktuell Seiende, das sich notwendig durch den ersten Beweger weiter generiert.¹⁰⁷ Für Ibn Sīnā jedoch ist das Erste (*al-ʿawwal*) nicht Ursache, insofern es ein Beweger ist und auch nicht sofern es Zweckursache ist, sondern insofern das Erste reine Notwendigkeit bedeutet, die begrifflich als Ding verstanden wird.¹⁰⁸ Die Notwendigkeit selbst gehört aber zur der Gruppe erster Begriffe, denn ohne einen solchen kann die Apperzeption alles Seienden nicht stattfinden, da ohne Notwendigkeit sich keine Gesetzmäßigkeiten innerhalb des Seins feststellen lässt, denn wäre alles möglich ohne Notwendigkeit, ließe sich hinsichtlich eines bestimmten Dings nichts Wahrheitsgemäßes aussagen, da jegliche Prädikation sich mithin auf nichts berufen könnte. Das Notwendige ist jenes, dem Existenz, im Unterschied zum Möglichseienden nicht durch ein Anderes hinzukommt (*bi-ḡayrihi*), sondern durch sich selbst (*bi-dātihi*). Seiner Essenz nach ist es also jenes, welches mit Notwendigkeit existiert. Hier ist anzumerken, dass sobald ein seinem Wesen nach Mögliches in seine aktuelle Existenz tritt es hinsichtlich seines aktuellen Bestehens auch notwendig existiert. Dies ist aber eine Notwendigkeit, die der betreffenden Entität wie gesagt von außen her zukommt bzw. per Akzidenz.¹⁰⁹ Tatsächlich setzt Ibn Sīnā das Notwendige mit Aktuellsein gleich, aber hierzu später.

Das Fundament jeglicher Erkenntnis bildet daher das Notwendige. So hält Ibn Sīnā fest: “*Das notwendig Seiende ist implizit im Verstande gegeben.*”¹¹⁰

¹⁰⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.4 8-9

¹⁰⁷ Goodman (1992) S. 73

¹⁰⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.3 5

¹⁰⁹ Koutzarova (2009) S. 272-275

¹¹⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.4 9

DRITTER TEIL

4. Substanz und Intellekt

4.1. Wissen als Akzidenz

Es besteht nun eine bestimmte Isomorphie zwischen mentaler Begriffswelt und extramentaler Welt, indem Sinne, dass die Kategorien der rationalen Seele mit den Seinsmöglichkeiten der extramentalen Welt übereinstimmen. Das was undenkbar ist, ist auch unmöglich in der Außenwelt gegeben. Besitzt der menschliche Intellekt einen Begriff eines Gegenstandes in der Außenwelt, so kommen dem Gegenstand die Bestimmungen seiend, existierend, sowie alle anderen Konstitutiva über die rationale Seele hinzu.¹¹¹

Einleitend zum achten Kapitel des dritten Buches der *Ilāhīyāt* stellt Ibn Sīnā eine für unsere Untersuchungen wesentliche Frage:

“Knowledge is what is acquired of the forms of existents, abstracted from their materials, these being the forms of substances and accidents, how, then, would the forms of substance be accidents? For substance in itself is substance. Its quiddity as substance consists in that it does not exist at all in a subject. And its quiddity remains preserved [as it is] regardless of whether it is related to the mind’s apprehension thereof or to external existence.” (tr. Marmura)¹¹²

An dieser Stelle wird der Zusammenhang von Wissen und Substanz behandelt. Die vorliegende Problemstellung geht von drei Prämissen aus.

Erstens: Das Wissen, um eine Substanz erfolgt über die Abstraktion der Wesensform (*ṣūra*) von einer in der Anschauung gegebenen Substanz, die aktiv existiert, d.h. über den Modus positiver Existenz (*al-wuḡūd al-ʿitbātī*). Nun ist diese abstrahierte Form nicht eine andere Form, als jene die dem in der Anschauung gegebenen bzw. extramentalen Ding als Wesensform zugrunde liegt.

Zweitens die Prämisse der Selbständigkeit von Substanz: Substanz ist jenes, dessen Sein sich nicht durch die Bezugnahme auf eine weitere Entität erklärt.

Und daraus resultierend Drittens: Die Wesenheit (*māhīya*) der Substanz existiert unabhängig vom Verstand (*ʿaql*). Dies sind nun allesamt Annahmen, die für Ibn Sīnā Gültigkeit besitzen.

¹¹¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.8 3 und Koutzarova (2009) S. 346-348

¹¹² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 3.8 1

Wenn nun Wissen, wie Ibn Sīnā behauptet akzidenteller Natur ist, so kann unter Berücksichtigung der ersten Prämisse dies nur bedeuten, dass die Wesensform akzidenteller Natur ist. Die Wesensform (*ṣūra*) ist als jene Komponente einer existierenden Entität zu begreifen, die dem betreffenden Ding aktiven Bestand verleiht, wobei sie von der Wesenheit bzw. Washeit (*māhīya*) zu unterscheiden ist, welche im Falle eines verursachten Dings die Zusammengesetztheit aus Form und Materie meint und daher nicht einzig die Wesensform in ihrem Begriffsgehalt einschließt.¹¹³ Dies scheint jedoch mit den anderen beiden Prämissen in Widerspruch zu stehen, denn Substanz wäre somit per se von einem Verstand abhängig und sein Bestehen gründe folglich nicht in seiner Substantialität, sondern im akzidentellen Verhältnis zu einem Anderen. In diesem Fall wäre es aber dann nicht mehr Substanz. Ibn Sīnā löst das Problem indem er den Begriff der extramentalen Wirklichkeit einführt, welche unabhängig von der menschlichen Seele existiert. Die Formen, die sich über die Wahrnehmung der menschlichen Seele einschreiben, lassen sich wiederum abstrahieren und werden daher selbst zu Erkenntnisobjekten. Die Entitäten, in der extramentalen Wirklichkeit von denen die Begriffe abgeleitet werden, existieren jedoch unabhängig von diesen.¹¹⁴ Es ist allerdings zu beachten, dass Ibn Sīnās Welterklärung in einem immateriellen Prinzip des Denkens gründet, wodurch sich die Frage des Extramentalen neustellen lässt.

Liest man Ibn Sīnās Philosophie, nach der Methode Koutzarovas als transzendental-semantische Aufmerksammachung, so muss erörtert werden in welchem Verhältnis verursachte Substanzen, d.h. möglichseieende Entitäten zu den transkategoriellen Begriffen stehen und inwiefern letztere menschliches Denken bedingen. Ferner, ob es sich dabei schlicht um die Bedingungen der Explikation menschlicher Vorstellungen und Ideen handelt oder ob sie nicht nur Voraussetzung menschlichen Denkens, sondern auch Voraussetzung körperlicher Entstehung sind.

Zunächst ist es notwendig den Begriff des Körpers bei Ibn Sīnā genauer zu untersuchen.

4.2. Die Substanz des Körperlichen

Im Gegensatz zu den Atomisten der *kalām* Tradition vertritt Ibn Sīnā nicht nur eine nicht atomistische Theorie hinsichtlich von Substanz (*ḡawhar*), sondern signifikanter Weise auch vom Körper (*ḡism*). Dem Körper, insofern er Körper ist, d.h. insofern man ausschließlich die Essenz des

¹¹³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 4.2 19

¹¹⁴ *ibid.* 3.8 2-8

Körperlichen in Betracht zieht, kommen die Dimensionen, die ihn eingrenzen, dh. jene der Länge, Breite und Tiefe als Akzidenzen hinzu. Der Körper wird somit als dasjenige definiert, dem nicht per se, jedoch potentiell die genannten Dimensionen anhaften. D.h. der Körper ist eine Substanz, die stets die Möglichkeit besitzt weitere Formen aufzunehmen und ist daher *ad infinitum* teilbar.¹¹⁵ Die Beschaffenheit der körperlichen Substanz basiert daher nicht auf kleinsten unteilbaren Atomen, wie es die *mutakallimūn* annehmen.¹¹⁶

In der Geometrie ist es nach Ibn Sīnā nicht der Punkt der die Linie und in weiterer Folge die Fläche, sowie die dreidimensionalen Figuren usw. konstituiert, sondern umgekehrt, der Punkt wird als Schnittpunkt zweier Linien definiert, sowie die Linie als Schnittlinie zweier Flächen usw.. Denn es macht nur Sinn von einem Punkt zu sprechen, insofern er die Grenze zu einem anderen bildet, d.h. er wird in seiner Kontiguität (*mamāsa*) begrifflich erfasst, ebenso verhält es sich mit der Fläche, wie mit der Linie. Die Aufstellung von Maßeinheiten beruht daher nicht auf einer nicht weiter quantifizierbaren Einheit, sondern auf die relative Bezugnahme zweier Körper und die dadurch entstandene Grenzeinheit.¹¹⁷ D.h. geometrische Figuren sind als Attribute eines vorausgesetzten und in sich betrachtet nicht differenzierten Körpers zu verstehen. Nun sind Punkte, Linien, Flächen durchaus als isolierte Formen betrachtbar. Diese isolierte Betrachtung setzt jedoch bereits den Begriff eines teilbaren Körpers voraus. Innerhalb der seelischen Fakultät der *estimatio* (*wahm*) werden jedoch Flächen, Linien und Punkte ihrem Begriffsgehalt nach als Grenze (*nihāya*) eines Körpers erfasst. So erklärt Ibn Sīnā:

“Whoever believes that the surface, the line, and the point can be thought of in the estimative faculty as surface, line or point with the supposition that there is no body with either surface, line or point believes what is false. This is because the surface cannot be postulated in the estimative faculty singly, without [its] being a limit to something [...]”¹¹⁸ (tr. Marmura)

Wie an späterer Stelle erörtert wird, ist der *wahm* jener Bereich der Seele, der die Washeit (*māhīya*) einer Sache von seiner konkreten Existenz abstrahiert. Damit wird klar, dass für Ibn Sīnā alle Gebilde innerhalb der Vorstellung (*taḥlīlāt*), d.h. alle anschaulich gegebenen Formen nicht von der Substanz der Materie getrennt begriffen werden können.

¹¹⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 2.2 3-7

¹¹⁶ Rashed (2005) S. 287-295

¹¹⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.4. 8-10

¹¹⁸ *ibid.* 3.4. 9

Die Bestimmung, dass der Körper seiner Essenz nach das aufnehmende Prinzip der drei Dimensionen ist, ist nun keine Definition eines einzelnen Körpers, dem bereits eine bestimmte Form anhaftet, sondern die universelle Bestimmung des Korporalen überhaupt. Der Universalie des Körpers haften quantitative Bestimmungen, d.h. jene Bestimmungen, die einem individuellen Körper von anderen Körpern abgrenzt und messbar machen, nicht wesentlich an, sondern per Akzidenz. Der Körper in seiner universellen Definition ist zunächst ein nicht zeitliches noch räumliches Substrat in das sich Differenzen einschreiben.¹¹⁹

Wie Ibn Sīnā im fünften Buch der *Ilāhīyāt* ausführt, besitzt die Universalie ontologische Priorität, nicht jedoch zeitliche, d.h. trotz ihrer eigenständigen Bestehens gegenüber den partikularen Dingen sind sie dem menschlichen Verstand aktiv als Universalien immer nur mit der Bezugnahme auf ein partikulares Ding gegeben. Universalien besitzen zwar unabhängige Existenz, können jedoch nicht, wie im Falle des Platonismus isoliert von individuellen Dingen gedacht werden.¹²⁰

Sie unterliegen, wie wir noch näher ausführen werden, im Gegensatz zu partikularen Entitäten nicht dem zeitlich bedingten Verfall, d.h. sie existieren ewig. Die Zeit wiederum konvergiert mit den sich bewegenden Körpern, d.h. die Körper bewegen sich nicht in der Zeit, sondern die Bewegung der Körper ist mit der Zeit identisch. Dies bedeutet, dass die Unvergänglichkeit der Universalien sich nicht hinsichtlich eines ewigen Bestehens in Folge zeitlicher Sukzession verstehen lässt, sondern als ein Bestehen jenseits der Zeit. Wie wir später darlegen werden, bedeutet Bewegung bzw. Zeit für Ibn Sīnā nichts anderes als Differenzierung, bzw. Individuation.¹²¹

Das Prinzip des Korporalen bedarf um aktiv zu bestehen nun nicht des individuellen Körpers, sondern der individuelle Körper bedarf umgekehrt der Universalie. Allerdings geht notwendig mit dem aktiven Bestehen der Universalie die Existenz des Individuellen einher.¹²²

Zudem begreift Ibn Sīnā den Körper als notwendiges Prinzip der Wirkung, d.h. als ein solches ist er immer bereits individualisiert. D.h. hinsichtlich seines Prinzipsseins des Individuellen ist Individualität für den Körper einerseits akzidentieller Natur, andererseits jedoch ist die Essenz des Körpers prinzipiell diejenige des Individuellen schlechthin.¹²³

Dass die Universalie nicht mit dem Partikularen zusammenfällt, mithin dass eine ontologische Differenz zwischen Essenz und Existenz bestehen bleibt, liegt einerseits in Ibn Sīnās

¹¹⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 5.3 8-9

¹²⁰ *ibid.* 5.3 10

¹²¹ *ibid.* 9.1 22-23

¹²² *ibid.* 5.3 1

¹²³ *ibid.* 2.2 18 und 4.2 24

vorkategoriellem Gebrauch des Begriffs Ding (*ṣayʿ*)¹²⁴ und andererseits des Begriffs der Universalie des Partikularen.¹²⁵ Die Beziehung zwischen Universalie und den partikularen Dingen ist, wie noch zu zeigen sein wird, keine statische Gegenüberstellung, sondern muss eher als dynamische Wechselbeziehung gedacht werden.

Der individuelle Körper, dem eine bestimmte Form anhaftet, ist nun dadurch bedingt, dass er aktiv besteht, gleichsam möglichen Veränderungen unterliegt, das heißt, dass ihm eine bestimmte Potentialität inhäriert. Das Korporale ist daher wesentlich aus den beiden Prinzipien des Aktiven und des Potentiellen zusammengesetzt. Das Aktive kommt dem Körper zu, insofern er eine bestimmte Form besitzt, währenddessen die Potentialität dem Körper auf Grund seiner Materie zu eigen ist. Die Materie ist jenes Substrat, die dafür disponiert ist Formen aufzunehmen und ihr dadurch wesentlich eine eigene Existenz zugesprochen wird. Die genannte Disposition gilt zwar ebenso für den Körper, die immaterielle Universalie des Körpers setzt es jedoch wesentlich voraus, dass jedem Körper eine Form zukommt. D.h. der Körper besitzt seiner Essenz nach die Modalität des Aktiven. Hinsichtlich seiner Möglichkeit andere Formen aufzunehmen, bedarf es noch eines weiteren Prinzips, welche die Beschaffenheit des Körpers erklärt und dies ist daher die Substanz der Materie, oder genauer der ersten Materie.¹²⁶

Die Materie kann nun in der extramentalen Wirklichkeit nicht ohne Form existieren. Trennt sich eine Wesensform von der ihr zugrunde liegenden Materie, verbindet sich die Materie notwendig mit einer weiteren Wesensform.¹²⁷ Wie Ibn Sīnā darlegt, ist die Zusammensetzung des Körpers aus den beiden Prinzipien daher nicht offensichtlich, da das begriffliche Erfassen der beiden Substanzen sich nicht in der Vorstellung ereignet, sondern in jener des *wahm*, die von der anschaulichen Beschaffenheit eines Dings abstrahiert.¹²⁸

Der Körper, hinsichtlich seiner Zusammensetzung von Potenz und Akt ist nun wesentlich dynamisch. Ein statischer Körper kann zwar analog zum Punkt als isoliert und unbewegt in der Vorstellung betrachtet werden, tatsächlich gehört es allerdings zur Begriffsdefinition eines Körpers, dass er in der extramentalen Wirklichkeit sich notwendig in Bewegung befindet. Denn wäre ein Körper an sich rein statisch und unveränderlich, so wäre er dies entweder als rein Mögliches, dem keine Aktualität zukommt, oder aber er wäre reiner Akt ohne Möglichkeit der Veränderung. Dies

¹²⁴ Wisnovsky (2000) S. 193

¹²⁵ Adamson (2005) S. 264 ff.

¹²⁶ Lizzini (2004) S. 177

¹²⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 2.4 10-11

¹²⁸ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) VII

wären allerdings die wesenhaften Bestimmungen der beiden Substanzen der Materie und der Form und nicht des Körpers. Der Körper muss sich daher stets in Bewegung befinden bzw. unterliegt der Veränderung innerhalb der Zeit.

Nun besitzt alles, das verursacht ist nach Ibn Sīnā ein körperliches Seinsprinzip, woraus folgt, dass sich alles Verursachte in steter Bewegung befindet.¹²⁹ Die Bewegung erfolgt über den Verlust und die Aufnahme von Formen bzw. über die Wechselwirkung zwischen der Bereitschaft des Körpers Formen aufzunehmen und Bewegungsprinzipien, die dem Körper äußerlich sind.

“[In the case of] forms that separate from matter to be succeeded [by other forms], that which places [the successive form] in [matter] perpetuates it by rendering that form the successor. In one respect, then, form becomes the intermediary between [this] retained matter and that which perpetuates it, and [in another respect it becomes] the intermediary in substantiation.” (tr. Marmura) ¹³⁰

Es bedarf jedoch einer Form, die so lange der Körper existiert, bestehen bleibt. Diese kann sodann als die Wesensform des Möglichseienden ausgemacht werden bzw. im Falle eines Lebewesens als Seele. Das Aktivsein eines Lebewesens begreift Ibn Sīnā als diejenige Existenz, die dem Lebewesen notwendig zukommt, während dessen Potentialität zur Existenz der Essenz nach vorausgeht.¹³¹

Die Seele, als Angelpunkt jener Formen, die dem Körper nicht notwendig zukommen, wird, wie auch bei Aristoteles als Entelechie des einzelnen Organismus verstanden bzw. als Perfektion. Die Perfektion wiederum ist das teleologische Bewegungsprinzip des jeweiligen Lebewesens. Allerdings ist es nur Bewegungsprinzip hinsichtlich seiner Rolle als vermittelndes Medium zu einer dritten Substanz, nämlich dem Intellekt.¹³²

4.3. Das Verhältnis von Seele und Intellekt

¹²⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 4.2 24

¹³⁰ *ibid.* 2.4 18

¹³¹ *ibid.* 4.2 28

¹³² *ibid.* 9.2 10

Absolut gesehen gründet das Möglichseiende in der Existenz des Notwendigseienden, dessen Wesenheit bzw. dessen Essenz nun darin besteht, dass ihm positive Existenz nicht per Akzidenz zukommt, sondern wesenhaft, d.h. auf Grund seiner Selbst. Wie bereits dargelegt wurde, ist diese Unterscheidung erst dadurch nachvollziehbar, indem von grundlegend ersten Begriffen in der Seele beim Vollzug des Erkenntnisakts ausgegangen wird.¹³³

Nun besitzt das Aktuellwerden eines Begriffs in der menschlichen Seele, d.h. jener Vorgang, wodurch sich Wissen generiert, nicht nur epistemologische Bedeutung, sondern auch ontologische. Die extramentale Wirklichkeit korrespondiert mit der mentalen Wirklichkeit, indem ein möglicher Verstandesbegriff über die Apperzeption (d.h. über die Fakultät des *taṣawwur*) eines extramental existierenden Dings das Inexistenztreten des aktuellen Verstandesbegriffs induziert.¹³⁴ D.h. der Erkenntnisakt ist keine transzendente Angelegenheit im kantischen Sinne, die ein Ding an sich außerhalb des menschlichen Verstandes konstituieren würde.¹³⁵

Die aktuelle Gegebenheit eines Möglichseienden als Substanz beruht ontologisch, d.h. dem Sein nach, ohne einer Grenzziehung hinsichtlich der Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts auf das Inkrafttreten eines Akzidenz innerhalb der Substanz Seele. Dies ist also zugleich Prinzip des Werdens, wie auch des Denkens. Daher findet das Inexistenztreten eines Möglichen auf rein begrifflicher bzw. logischer Ebene analog zur Generierung einer Entität in der extramentalen Wirklichkeit statt. Die Analogie (*taškīk*) ist damit grundlegendes Prinzip eines jeden Erkenntnisakts und erklärt die widerspruchsfreie Existenz vieler Intellekte innerhalb einer Sphäre, wobei gleichsam ein Entstehungsprinzip notwendig wird, wodurch sich Intellektion auf einer vorpartikularen Ebene vollzieht, d.h. als Ursache der Sphäre in ihrer Ganzheit.¹³⁶

Denn das Aktuellwerden des Begriffs der extramentalen Wirklichkeit innerhalb der menschlichen Seele kann nicht Grund der Existenz der extramentalen Wirklichkeit sein, obwohl die Ursache einer jeden Existenz bis auf diejenige des Notwendigseienden, welche keine Ursache besitzt, in einem Intellekt zu verorten ist. Da eine in der extramentalen Wirklichkeit realisierte Substanz unabhängig von einem individuierten Intellekt, d.h. vom menschlichen Intellekt existiert, bedarf es eines Prinzips, welches als Ursache der extramentalen Wirklichkeit in Ihrer Ganzheit besteht. Dieses Prinzip wird sodann als aktiver Intellekt (*al-ʿaql al-faʿāl*) bezeichnet.¹³⁷

¹³³ Koutzarova (2009) S. 266 ff.

¹³⁴ Vgl. Adamson (2004) S. 89

¹³⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* BXX

¹³⁶ Vgl. Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 1.6 6, 3.8 8 und Koutzarova (2009) S. 259

¹³⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.8 6-9

4.3.1. Seele und Intellekt bei Aristoteles

Die Idee eines aktiven Intellekts als erstes Bewegungsprinzip des Körpers geht auf Aristoteles zurück, der den aktiven Intellekt (*νοῦς ποιητικός*) in seiner kurzen Abhandlung “Über die Seele” (*Περὶ Ψυχῆς*) im dritten Buch vorstellt, wo es heißt:

“Da es nun in der ganzen Natur zum einen Materie für jede Gattung gibt (sie ist ja das, was der Möglichkeit nach all jenes ausmacht), zum anderen aber die Ursache und das Wirkende, um all jenes hervorzubringen - genau so wie sich etwa die Kunst zu ihrem Material verhält -, so muss es auch in der Seele diese Unterschiede geben. Es gibt also einerseits einen derartigen Geist, dass er alles wird, andererseits, aber einen solchen, dass er alles hervorbringt, [...]”¹³⁸

Letztlich führt Aristoteles einen Dualismus in seinen Seelenbegriff ein, indem er den aktiv denkenden und damit hervorbringenden Teil der Seele allen anderen Fakultäten gegenüberstellt und diese wiederum über den aktiven Teil begründet, da zu diesem alle anderen seelischen Funktionen in einem passiven Verhältnis stehen. Der aktive Modus besitzt Priorität, da das Potentielle stets das Aktive voraussetzt, von dem ausgehend es überhaupt erst realisiert werden kann und wird gleichsam als Entelechie (*ἐντελέχεια*) des Körpers verstanden, d.h. als Prinzip seiner Verwirklichung bzw. als Perfektion.¹³⁹

Bevor Aristoteles die Unterscheidung zwischen aktivem und passiven Intellekt vollzieht, behandelt er noch eine wesentliche Fragestellung. Zuerst unterscheidet Aristoteles zwischen Wahrnehmung, welche er als eine Art des Erleidens klassifiziert und Denken, welches er als Tätigkeit beschreibt.

Der Teil der Seele, dem das Denken zu eigen ist muss fähig sein, die Formen der wahrnehmbaren Dinge aufzunehmen. In diesem Zusammenhang behauptet Aristoteles: “[...] *er muss der Möglichkeit nach sein wie die Form, ohne dass er mit ihr identisch ist.*”¹⁴⁰ D.h. auf gewisse Weise konvergiert das seelische Prinzip des Denkens mit seinem jeweiligen Erkenntnisobjekt.

Die seelische Fakultät, die für das Denken verantwortlich ist muss als immaterielles Prinzip verstanden werden. Diesen Umstand leitet Aristoteles daraus ab, dass es sich um jenen Bereich des

¹³⁸ Aristoteles, *De Anima*, III 5

¹³⁹ *ibid.* III 5-7

¹⁴⁰ *ibid.* III 5

Geistes handelt, dem es zu Teil wird die Wesensformen zu denken, welche an sich keine Materie besitzen und die der Geist von den in der sinnlicherfahrbaren Welt vorliegenden Dingen abstrahiert. Wenn nun Denken, wie Wahrnehmen eine Art Adaption der Form des Erkenntnisobjekts bedeutet, so kann sich Denken unmöglich über ein körperliches Organ vollziehen. Daher kann jenem Teil der Seele, der die Wesensformen erkennt, selbst keine Materie anhaften.¹⁴¹

Wie bereits dargelegt ist Denken ein aktiver Vollzug und kein passives Erleiden, wie im Falle der Wahrnehmung. Wie ist es nun möglich, dass jene Instanz, worin das Denken gründet selber zum Objekt des Denkens wird? Aristoteles geht davon aus dass, im Bereich der Intellektion, d.h. im Bereich des Immateriellen, Denkendes und Gedachtes identisch sind.¹⁴² Man wird sehen, dass diese Art der Konvergenz von Denken und Gedachtem eine wesentliche Rolle spielt für das Verhältnis von universalen und partikularen Entitäten bei Ibn Sīnā.

Bereits bei Aristoteles besteht der aktive Intellekte nicht als Bestandteil individueller Seelen, stattdessen ist er universeller Natur. Doch erst über die Zusammenführung von peripatetischer Philosophie mit neuplatonistischem Gedankengut in der Spätantike wurde die Rolle des aktiven Intellekts zu einem kosmologischen Entstehungsprinzip weiterentwickelt.¹⁴³

4.3.2. Das Problem des Intellekts als kosmologisches Entstehungsprinzip

Die Ambivalenz des Intellekts hinsichtlich seiner beiden Modi als Denkendes und Gedachtes führt in der neuplatonischen Emanationslehre dazu, dass der Intellekt hinsichtlich seiner Bestimmung alles zu werden als dasjenige begriffen wird, welches potentiell gleichsam alles enthält, das die sinnlich-erfahrbare Welt der körperlichen Dinge umfasst. Ein Gedanke, der sich anhand von Plotins Begriff des *νοῦς* als *ἑν-πολλα*, also einer Einheit-Vielheit, recht deutlich veranschaulichen lässt.¹⁴⁴

Im kosmologischen Modell Ibn Sīnās besitzt das Prinzip der sublunarischen Welt ebenfalls jene Dualität und ist somit Intellekt und Intelligibilie zugleich.¹⁴⁵ Gemäß des plotinischen Emanationsschemas sind auch für Ibn Sīnā alle Möglichkeiten der extramentalen Welt bzw. der

¹⁴¹ Aristoteles, *De Anima* III 4

¹⁴² *ibid.* III 5

¹⁴³ Vgl. Adamson (2005) S.261 und Gutas (2010) S. 19

¹⁴⁴ Adamson (2002) S. 113

¹⁴⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.6 7

sublunaren Sphäre im aktiven Intellekt gegeben. Die extramentale Welt wird von Ibn Sīnā folgendermaßen definiert:

“[...] *that what is intended by external reality is that [thing] which, when substance is realized therein, there then ensues from [substance] its acts and determinations.*” (tr. Marmura) ¹⁴⁶

Von der Position des aktiven Intellekts betrachtet und hinsichtlich seines Verursachtseins ist die extramentale Welt selber nur Gedachtes, das über sein Gedachtwerden aktive Existenz erhält. Die Bestimmung des Extramentalen bezieht sich daher auf den menschlichen Intellekt, nicht auf den aktiven Intellekt, insofern er Ursache ihres aktiven Bestehens ist. Die Erkenntnis, die der menschliche Intellekt vom aktiven Intellekt und den weiteren Intelligibilien, bzw. Intellekten bis hin zum Notwendigseienden haben kann, vollzieht sich nicht auf die Art als wäre der aktive Intellekt ein Gegenstand innerhalb des menschlichen Verstandes. Es wurde bereits aufgezeigt, dass der Intellekt zugleich als Intelligibilie aufzufassen ist. Gründet jedoch die gesamte extramentale Welt letztlich im Akt des Denkens, so müsste dies bedeuten, dass eine individuelle Seele Ursache des gesamten Kosmos bilden würde, sobald der aktive Intellekt Gegenstand seines Denkens wird. Dass es sich so nicht verhalten kann, zeigt Ibn Sīnā im achten Kapitel des dritten Buches der *Ilāhīyāt* auf, wo es heißt:

“ [...], the meaning of our statement that they are in themselves intellectually apprehensible is that they intellectually apprehend themselves , even if others do not apprehend them; and also that they are in themselves denuded from matter and its accretions, not requiring the mind to undertake an abstraction [of them]. If however, we said that that which is intellectually apprehended of them is in every respect identical or similar to them, or that what is intellectually apprehended of them requires only that their essence exist in the [the human] soul, we would have uttered the impossible. For the essence [of such celestial entities] is separate, and it itself does not become a form for the soul of a human. If it were to become a form, then the form of all things would have been realized for that soul, and it would have know all things in act. This, then, would become the case for only one soul, the others souls remaining without that thing which they intellectually apprehended, since some one soul would have taken sole possession of [the celestial essence].” (tr. Marmura)¹⁴⁷

Kommen wir nochmals auf die Begriffsbildung innerhalb der menschlichen Seele zurück. Der Begriff eines Gegenstandes existiert in Analogie der Möglichkeit des betreffenden Gegenstandes in der extramentalen Wirklichkeit zu sein. Ist die betreffende Entität nicht aktuell gegeben, so existiert sie nur potentiell. Der menschliche Verstand besitzt gleichsam einen potentiellen Begriff der

¹⁴⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 3.8 3

¹⁴⁷ *ibid.* 3.8 6

jeweiligen Entität, der dann aktuell wird, tritt die jeweilige Entität in der extramentalen Wirklichkeit aktuell in Existenz oder wenn der individuelle Verstand auf Grund einer anderen Ursache dazu veranlasst wird über jene Entität aktiv nachzudenken, d.h. sie sich vorzustellen. Im Fall des menschlichen Verstandes ist Wissen daher ein Akzidenz, zugleich jedoch Entstehungsprinzip eines Begriffs und korreliert als ein solches mit dem Inkrafttreten aktiver Existenz einer möglichseienden Substanz in der extramentalen Welt bzw. mit einer Bewegung in der Sphäre des Physischen.¹⁴⁸

Die Vorstellung (*taḥlīlāt*) ist nach Ibn Sīnā abhängig von der äußeren Erfahrungswelt, insofern es sich bei der Vorstellungen immer nur um ein Abbild des in der äußeren Erfahrungswelt Existierenden handelt. In einem analogen Verhältnis dazu besitzt das vorgestellte Ding ebenfalls die Prinzipien, die den Körper bilden, also diejenige der Materie und diejenige der Form bzw. die der Potenz und des Akts.¹⁴⁹

Dass der Körper aktuell in Erscheinung tritt, findet seinen Ausgangspunkt im immateriellen Prinzip des Intellekts, mithin konstituiert das Denken den Körper und nicht der Körper den Vorgang des Denkens. Im Falle der Begriffsbildung innerhalb des menschlichen Verstandes führt Ibn Sīnā das Konzept von ersten Begriffen der Seele ein, um zu klären unter welchen Voraussetzung sich Begriffe überhaupt bilden können. Diese Voraussetzungen sind nun weder in der Sphäre des Körperlichen noch in jener des Intellekts vorhanden, sondern in jener der Seele. Die Seele fungiert als Medium zwischen Körper und Intellekt.¹⁵⁰

Denken besitzt nun nicht nur ein reflexives Moment, sondern vor allem auch ein hervorbringendes. Über die Erfahrung des Hervorbringens lässt sich sodann über die Bedingungen, auf die Ibn Sīnā mit seinen transkategorialen Verstandesbegriffen verweist, wiederum reflektieren. Die Ausformierung eines Gedankens, nicht nur eines körperlichen Dings, erfolgt nach den drei Prinzipien von Intellekt, Seele und Körper. Wird ein Gedanke klar eingegrenzt bzw. besitzt ein Gegenstand in der äußeren Erfahrungswelt eine fixe Form, ist in diesem Fall nicht mehr von einem Aktuellsein des jeweiligen Dings zu sprechen. Da es hinsichtlich seiner Determiniertheit ein Gewordenes ist und daher wesentlich einen passiven Existenzmodus einnimmt. D.h. als in sich Abgeschlossenes bzw. Endliches muss es vom Gesichtspunkt seines Möglichseins betrachtet werden. Ist es jedoch aktiv gedacht, so besteht hinsichtlich seines aktuellen Bestehens keine

¹⁴⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.8 8-9

¹⁴⁹ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) VII

¹⁵⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 1.5

Fraglichkeit seines so und so Beschaffenseins.¹⁵¹ Dies mag paradox anmuten, soll jedoch über die genauere Diskussion des achten und neunten Kapitels der Metaphysik verständlich werden.

Folglich liegt eine Trinität dreier Prinzipien vor, die gemeinsam das Entstehen der Welt bedingen, wobei Form als Ursache der Materie zu sehen ist, allerdings nur über die Betrachtnahme des Verursachtseins beider Substanzen durch den Intellekt, der selbst per Analogie als Substanz aufzufassen ist.¹⁵² Diese Ordnung spiegelt sich im einzelnen Menschen wieder. Auf Grund des Entstehungs- und Bewegungsprinzips des menschlichen Körpers, ist es dem Intellekt eines menschlichen Verstandes möglich über die Intuition die hierarchische Ordnung des gesamten Kosmos zu erkennen. So schreibt Gutas: *“Die Theorie der Seele liefert das Gerüst, in dem die Erkenntnistheorie durch die Logik eine Kosmologie (oder Ontologie) widerspiegelt, die wiederum die Theorie der Seele voraussetzt.”*¹⁵³

Ibn Sīnās Emanationsschema ist keine Revidierung der aristotelischen Substanztheorie. Substanz ist, trotz der Annahme von Begriffen, die Akzidenzien und Substanzen in gleicherweise zukommen, jenes das in der Hierarchie der kategoriellen Bestimmung des Seins die Stellung absoluter Erstheit einnimmt, da der Intellekt notwendig als Substanz begriffen wird.

Im Falle des Intellekts jedoch sind jene Begriffe, die einem Möglichseiendem als Akzidenz seine aktive Existenz gewähren, nicht durch die Umstände der sublunaren Sphäre zu erklären. Der aktive Intellekt kann daher nicht wie ein gewöhnlicher Gegenstand gedacht werden, sondern stets immer nur als transzendente Ursache des jeweils vorliegenden Gedankens bzw. der Vorstellung. Hinsichtlich seiner Rolle als Ursache innerhalb eines Denkprozesses kommen ihm keine Akzidenzien hinzu, die ihn als individuelles Ding begrifflich fassbar werden ließen, denn als transzendente Ursache besitzt er vor jeglicher Individuation, d.h. jenes Vorgangs des akzidentellen Hinzutretens der Existenz zu einem Möglichseiendem, Priorität. Daraus ergibt sich, dass die essentielle Ursache einer gegebenen Entität ausschließlich indirekt über seine Wirkung erfasst wird. Sprachphilosophisch betrachtet ist daher das Zeichen “Ursache” im Falle des Intellekts nicht adäquater Ausdruck des damit Bezeichneten, sondern nur Hinweis (*tanbīh*). Daher erklärt Ibn Sīnā:

¹⁵¹ Koutzarova (2009) S. 350-357

¹⁵² ibid. S. 259

¹⁵³ Gutas (2010) S.19

“Do not take into consideration what is understood of somebody’s statement that such and such is from such and such if the latter is posterior to it, where the expression “from” indicates nothing of the essence of the first, but only posteriority.” (tr. Marmura) ¹⁵⁴

Substanzsein wird vom Intellekt, insofern er als Ursache eines Möglichseien den begriffen wird, daher nicht direkt, sondern per Analogie prädiziert. Die Priorität des Intellekts ist nicht zeitlicher Natur, da die Zeit mit der Bewegung des Körpers korreliert und selbst seinen Entstehungsgrund im Intellekt bzw. in erster Instanz in der Seele besitzt. ¹⁵⁵

Ansätze, die das kausale Verhältnis des Intellekts mit seiner jeweiligen Sphäre über eine Formel explizieren, die für die Ursache, wie für die Wirkung gleichwertige Variable einsetzen, missachten die wesentliche Differenz zwischen der Intelligibilie und des in der Anschauung partikular Gegebenen. Um dies besser veranschaulichen zu können gehen wir im nächsten Kapitel auf die von Ibn Sīnā durchgeführte Einteilung der einzelnen seelischen Bereiche ein.

5. Die Immaterialität der Seele

5.1 Ibn Sīnās Einteilung seelischer Fakultäten

Ibn Sīnā unterscheidet zwischen der vegetativen Seele, der tierischen Seele und der rationalen Seele. Im Falle der tierischen Seele trennt er zwischen der Funktion der Bewegung und der Funktion der Wahrnehmung. Im Falle des Menschen besteht die grundlegende Struktur der Seele aus den beiden Aspekten des Praktischen und des Theoretischen. ¹⁵⁶

An dieser Stelle werden wir uns ausschließlich mit den Prinzipien der Wahrnehmung und deren Verbindung zu den Funktionen der rationalen Seele beschäftigen. Die Arten der Wahrnehmung werden unterteilt in äußere Sinneswahrnehmungen und innere Sinneswahrnehmungen. Im Falle der inneren Sinneswahrnehmungen nennt Ibn Sīnā in hierarchischer Anordnung die folgenden Bereiche: der *sensus communis* (*al-ḥiss al-muštarak*), die Fakultät der Repräsentation (*taṣawwur*), der Imagination (*taḥlīlāt*) und der *estimatio* (*wahm*). ¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 8.1 10

¹⁵⁵ *ibid.* 9.1 7-9

¹⁵⁶ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) I-IV

¹⁵⁷ *ibid.* III

Die Entstehung eines Begriffs in der menschlichen Seele geschieht nach Ibn Sīnā auf folgende Weise: Die äußeren Sinneswahrnehmung perzipieren einen Gegenstand in der äußeren Erfahrungswelt und abstrahieren dabei dessen Form, wenn gleich diese Abstraktion auf sehr niedrigem Niveau erfolgt.¹⁵⁸ Der *sensus communis* antizipiert alle Eindrücke der äußeren Sinneswahrnehmungen und leitet sie der Fakultät der Repräsentation weiter, die alle Eindrücke zu einer Form zusammen bündelt. Zudem ermöglicht dieser Bereich der Seele, dass die Form der gegebenen Entität unabhängig von seinem Bestehen in der extramentalen Welt als Ding erfasst werden kann. Die Repräsentation ist daher die wesentliche Instanz der anschaulichen Vorstellung, wodurch äußerliche Eindrücke in das Gedächtnis gelangen. Von den Akzidenzien, die der Wesenheit auf Grund seiner Materie anhaften, wird auf dieser Stufe jedoch nicht abstrahiert.¹⁵⁹

Das Erfassen des reinen Begriffs erfolgt erst in der Fakultät des *wahm*, indem diese die Intentionen (*maʿānī*) perzipiert, die in sich selbst immateriell sind. Beispielsweise erfasst der *wahm*, dass ein wildes Tier wie etwa der Wolf vermieden werden sollte. Daher ist diese Fakultät auch jener Bereich, wodurch der praktische Intellekt des Menschen affiziert und zugleich das körperliche Verlangen geregelt wird.¹⁶⁰

Nach den Ausführungen im vierten Buch der *Ilāhīyāt* besitzt jedes verursachte Ding bzw. jedes Möglichseiende notwendigerweise ein materielles Entstehungsprinzip, worin zugleich die Bedingung seiner individuellen Existenz gründen.¹⁶¹ Daher sind die Intentionen, trotz ihrer an sich immateriellen Beschaffenheit nicht unabhängig von materiellen Akzidenzien zu begreifen.

Zuletzt begreift die rationale Fakultät die Wesenheiten unabhängig von materiellen Akzidenzien, d.h. es handelt sich auf dieser Stufe nicht mehr um partikulares Wissen. Mithin kann man festhalten, dass die seelische Einrichtung des *wahm* jene Instanz ist, in der sich die Differenzierung zwischen der konkreten, körperlichen Existenz und der washeitlichen Bestimmung eines Möglichseienden ereignet. Zugleich ist der *wahm* die letzte und damit höchste Instanz innerhalb des Abstraktionsprozesses, die es mit individuellen Gegebenheiten zu tun hat, da die höchste Einrichtung der Seele, d.h. jene der Ratio ausschließlich dafür zuständig ist, Intelligibilia vom

¹⁵⁸ Als Abstraktion versteht Ibn Sīnā den Prozess, in welchem sich innerhalb des menschlichen Verstandes im Falle eines gegebenen Körpers die Form von seiner Materie löst und das Wesen des möglichseienden Dings an und für sich betrachtet wird, d.h. ohne hinzukommende Akzidenzien, wobei bereits angemerkt werden muss, dass dieser Prozess nicht bei der Isolierung der jeweiligen Form zu seiner Vollendung kommt, sondern in der Erkenntnis seines Bestandes auf Grund universeller Gegebenheiten jenseits der Sphäre des Individuellen. (*Ibn Sīnā, Ilāhīyāt* 5.1 28)

¹⁵⁹ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) VI

¹⁶⁰ Hall (2004) S. 67

¹⁶¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 4.2 24

aktiven Intellekt zu erhalten, die universeller Natur sind. Die rationale Seele begreift die Wesenheiten unabhängig von Ort, Zeit, Quantität und Qualität. Denn Ort, Zeit, Quantität und Qualität sind all jene Konstitutiva, die dem Individuellen und gleichsam dem Vielen Bestand verleihen. Abstrahiert man beispielsweise im Falle einer konkreten Person Zayd die genannten Konstitutiva, so bleibt letztlich nur mehr die wesentliche Universalie des Menschseins, die von der Vielheit aller menschlichen Individuen wesenhaft prädiiziert wird.¹⁶²

Umgekehrt steht für Ibn Sīnā fest, dass die Perzeption und damit aktuelles Wissen von einer partikularen Entität durch ein körperliches Organ stattfinden muss. In Übereinstimmung mit Aristoteles erklärt Ibn Sīnā diesen Umstand auf folgende Weise:

“This is because these forms are perceptible only as long as their matter is present, and a body can be present only to another body; it cannot be present to what is incorporeal. It has no relation whatever of presence and absence to an immaterial faculty, for a thing in space cannot have a relation of presence and absence to anything non-spatial” (tr. Rahman) ¹⁶³

Im Gegensatz dazu ist der Gegenstand der rationalen Seele universeller Natur und damit immateriell. Angesichts der immateriellen Beschaffenheit ihres Objekts ist es unmöglich, dass die rationale Seele selbst auf einem materiellen Prinzip beruht bzw. ein Körper ist.

Dies stimmt mit der aristotelischen Auffassung überein, welche die immaterielle Beschaffenheit der Seele aus der axiomatischen Annahme ableitet, dass das Wahrnehmende bzw. Erkennende nicht anders gedacht werden kann, als dass sie von der selben Beschaffenheit ist wie das Wahrgenommene oder das Erkannte.¹⁶⁴ Insofern die Seele es in erster Linie mit Formen zu tun hat, kann sie selber nichts anderes sein als eine Form. Sie ist jedoch nicht einfach eine Form unter Formen wie die Form des Dreiecks, sondern sie ist eine Entelechie, d.h. sie ist das Prinzip der Perfektion eines körperlichen Lebewesens und zugleich das Prinzip seiner Bewegung.¹⁶⁵

¹⁶² Adamson (2005) S.266 f.

¹⁶³ Ibn Sīnā, *Psychology* VIII

¹⁶⁴ Aristoteles, *De Anima* III 4

¹⁶⁵ Marmura (1986) S. 385

5.2 Der geometrische Beweis für die Immaterialität der Seele

Bevor Ibn Sīnā die Immaterialität der Seele in seiner Schrift *Concerning the Soul* beweist, wendet er ein Gedankenexperiment an, um zu zeigen, dass die Vorstellung stets das Konzept des Körperlichen voraussetzt und sie es daher immer mit einzelnen Körpern zu tun hat, die nicht unabhängig von der Substanz der Materie gedacht werden können. Der Ansatz, dass die Vorstellung nicht ohne die Materie auskommt, ist wesentlich für das Verständnis von Ibn Sīnās Konzeption der seelischen Substanz, denn sie besagt nichts anderes, als dass die Seele unmöglich anschaulich begriffen werden kann.

Anhand der Konstruktion eines Quadrats *abcd* soll gezeigt werden, dass die Essenz bzw. das universelle Konzept des Quadrats nicht in seiner individuellen Gegebenheit liegt. Dem Quadrat *abcd* werden links und rechts die flächenmäßig kleineren Quadrate *eafg* und *bkml* beigelegt, so dass die Linie *ag* einen Teil der Seite *ac* des großen Quadrats in der Mitte bildet und die Linie *bm* einen Teil der Seite *bd*. Ibn Sīnā stellt nun folgende Frage: Worin gründet die Differenz der beiden Quadrate zum großen Quadrat in der Mitte?

Ist die Differenz eine wesenhafte, so kann dies nur der Fall sein, indem sie als notwendiges Akzidenz betrachtet wird, denn Differenz ist generell eine akzidentelle Gegebenheit, insofern substantielles Sein von einem Ding ausgesagt wird, wenn es durch sich selbst begriffen wird, d.h. ohne Referenz auf ein Anderes. Differenz besagt jedoch nichts anderes als die Relation zwei von einander abgegrenzter Entitäten. Folglich ist Differenz über die Kategorie der Akzidenz und nicht der Substanz zu erklären. Handelt es sich im Falle der Quadrate um eine wesenhafte Differenz, so nur auf Grund eines ihrer Quiddität anhaftenden Akzidenz. Wenn es sich nun so verhält, sind wiederum zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen: Entweder das Akzidenz haftet der Essenz notwendig bzw. konstant oder nicht-notwendig bzw. temporär an. Wenn man annimmt es haften der Essenz notwendig an, so folgt daraus, dass jedes Quadrat notwendig an einem anderen Quadrat angrenzt, was in realiter nicht der Fall ist. Würde das Akzidenz der Essenz nur temporär anhaften, müsste die Form des Quadrats sich ändern, sobald das Akzidenz aufhören würde auf die Substanz des Quadrats einzuwirken, in diesem Fall wäre es allerdings kein Quadrat mehr.

Daher wird das entsprechende Ding nicht durch etwas Zusätzliches begriffen, sondern durch sich selbst (*bi-dātihi*). Diese Selbständigkeit bzw. dieser kategoriale Seinsbezug findet jedoch nicht mehr auf partikularer Ebene statt, sondern ist im Falle des Quadrats die universelle Wesenheit eines jeden Quadrats. Die im Beispiel anhaftende Differenz der Quadrate liegt folglich in ihrer partikularen

Gegebenheit, wodurch sie sich in Relation zu dem jeweils anderen als individuelles Objekt, das an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Zeit existiert, definieren lassen. Zeitliche und räumliche Existenz setzt daher Individuation bereits voraus.¹⁶⁶

Setzen wir uns nun mit dem Beweis auseinander, in welchem Ibn Sīnā die Immaterialität des rationalen Prinzips mit Hilfe von geometrische Überlegungen darlegt.

Wäre das Substrat des Denkens ein Körper, so wäre er entweder teilbar oder unteilbar. Vorerst untersucht Ibn Sīnā die Annahme das Prinzip der Seele beruhe auf einem unteilbaren Körper und zieht den Schluss: *“I think this is absurd, since a point is some sort of a limit and its position cannot be distinguished from the line or the magnitude of which it is the limit.”* (tr. Rahman) ¹⁶⁷

Ähnlich der Beweisführung innerhalb des dritten Buches der *Ilāhīyāt*, wodurch Ibn Sīnā den Körper als wesentlich ungeteiltes Substrat definiert¹⁶⁸, beschreibt Ibn Sīnā in seiner Abhandlung über die Seele innerhalb seines Werks *an-Nağāt* den Punkt als eine Einheit, deren aktuelle Existenz von der Linie abhängig ist.

Sollte dieser hypothetisch angenommene Punkt Grund für die Differenzen sein, dann indem er als Teil der Quantität aufzufassen ist, die in sich alle Differenzen beinhaltet. In diesem Fall wäre allerdings alles statisch und der Prozess des Denkens als Wechselwirkung passiven Erhaltens von Eindrücken und aktiver Reflexion würde sich gar nicht ereignen, denn der Punkt insofern er nur Teil einer Linie bildet, kann sich von dieser partikularen Linie nicht trennen. Ist nun von einem universellen Punkt die Rede, so kommt diesem weder ein bestimmter Ort noch ein bestimmter Zeitpunkt zu, folglich ist er unkörperlich.

Wäre der Punkt als körperliches Substrat des Denkens unabhängig von anderen Quantitäten, so wäre im Falle der Linie jener Teil, der die Linie abschließt nicht jenes Substrat des Denkens, jedoch ein von diesem differenzierter Punkt. Die Rezeptivität des denkenden Substrats wäre nur über die Verbindung des Punktes der Linie mit dem Punkt des Denkens zu erklären. Es folgt daraus die erneute Konstruktion einer Linie und dies *ad infinitum* bis man zu einem von der Quantität abhängigen Punkt käme. Daraus ergibt sich jedoch die bereits dargelegte Schwierigkeit statischer Quantität, wodurch so etwas wie Denken als Übergang von einem potentiellen zu einem aktiven Zustand gar nicht stattfinden könnte.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) VIII

¹⁶⁷ *ibid.* IX

¹⁶⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 3.4

¹⁶⁹ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) IX

Sollte das Prinzip des Denkens daher auf einem körperlichen Substrat beruhen, bleibt nur mehr eine Möglichkeit offen: Die Intelligibilia bzw. die Prinzipien des Denkens müssten in einem teilbaren Substrat gründen. Wären die Teile dieses Körpers wesenhaft gleich, so wären sie durch das Bestehen einer numerischen Einheit zu begreifen. Dann gründete Denken in dieser numerischen Einheit bzw. diesem Genus und nicht in der Teilbarkeit des Körpers. Wenn das Prinzip des Denkens auf einem Genus beruht, dann wären kategoriale Unterschiede (der Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz, zwischen Quantität und Qualität usw.) nicht denkbar. Nehme man an, sie wären wesenhaft von einander unterschieden, so kann dies nur insofern der Fall sein, als dass der eine Teil die Rolle des Genus übernimmt und der andere Teil die Rolle der spezifischen Differenz, analog zu den beiden Bestandteilen einer Definition. Daraus ergebe sich allerdings ein infinites Regress, da das Genus als differenzierter Teil eines Körpers ein weiteres Genus voraussetzen müsste und dies wiederum *ad infinitum*.¹⁷⁰

Während Ibn Sīnā im *Šifāʾ* den Punkt in seiner Kontiguität (*mamāsa*) begreift, d.h. als Grenzeinheit, beschreibt er ihn in *an-Nağāt* als den äußersten Teil einer Linie, d.h. einer individuellen geometrischen Figur. Dies mag auf eine Entwicklung von Ibn Sīnās Körperbegriff hinweisen, es ist allerdings nicht der Ort sich näher damit zu befassen. Wesentlich ist jedoch der Umstand, dass weder der Substanz des Körpers noch jener der Seele Differenzen wesenhaft inhärieren. Sowohl die universelle Seele, als auch der universelle Körper bilden an sich ein undifferenziertes Kontinuum, wobei der Körper die Rolle des aufnehmenden Prinzips einnimmt und insofern seinem Wesen nach das Prinzip der Individuation bildet, dem selbst hinsichtlich der washeitlichen Bestimmung substantiellen Seins keine partikularen Entitäten inhärieren. Der Körper ist als dasjenige aufzufassen, das die Disposition besitzt, Formen aufzunehmen.¹⁷¹ Die Rolle der Seele ist dabei weit schwieriger zu bestimmen, denn sie ist selbst ungeteilt, zugleich ist sie jedoch Ursache dafür, dass dem Körper Differentia zukommen.

Die Individuation erfolgt letztlich auf Grund der Aktivierung körperlichen Potentials durch den Intellekt. Weshalb benötigt jedoch der Intellekt die Seele, um den Körper hervorzubringen? Es wurde bereits dargelegt, dass er als vermittelndes Prinzip verstanden werden müsse. Es bleibt zu erörtern, weshalb der Intellekt nicht direkte Ursache des Körpers sein kann und inwiefern die Seele als Perfektion des Körpers verstanden werden kann.

¹⁷⁰ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) IX

¹⁷¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 2.2 18

VIERTER TEIL

6. Jenseits der Zweckursache

6.1 Die Natur der Bewegung

Ibn Sīnās Erklärungsgrundlage für die Natur eines bestimmten Lebewesens beruht auf einem teleologischen Verständnis des Lebens. Demnach ist jede Spezies von einem Verlangen erfüllt, wodurch es sich auf ein Ziel ausrichtet. Dieses Verlangen ist Grund für die Natur und das Verhalten des betreffenden Lebewesens und erklärt seine Form.¹⁷² Demnach besitzt beispielsweise ein Raubtier scharfe Krallen und Zähne, während ein Grasfresser als Werkzeug zur Zerkleinerung von Nahrung stumpfe Zähne ausbildet. Die ursprünglich immaterielle Intention des Raubtiers andere Tiere zum Zweck der Nahrungsaufnahme zu töten, manifestiert sich in der Formierung bestimmter phänotypischer Merkmale bzw. körperlicher Charakteristika und ist deren Zweckursache. Ibn Sīnā differenziert nun zwischen zwei wesentlichen Momenten. Erstens das Empfangen der immateriellen Intention, beispielsweise wittert ein Schaf Gefahr auf Grund der Präsenz eines Wolfes. Zweitens die praktische Handlung, welche im Falle des Schafes sich darin zeigt, dass es davon läuft oder anders ausgedrückt, dass es in einen Modus aktiver Bewegung tritt. Ibn Sīnā spricht hierbei von zwei verschiedenen Arten der Perfektion (*kamāl*).¹⁷³ Inwiefern kann, um beim Beispiel zu bleiben in der Reaktion des Schafes von einer Perfektion die Rede sein? Insofern das Davonlaufen des Schafes letztlich in der Intention des Arterhalts gründet, handelt es seiner Natur entsprechend, da jede Natur in erster Linie das Verlangen besitzt sich und seine Art zu erhalten.¹⁷⁴ Wenn nun das Schaf seiner Natur entsprechend handelt, so erfüllt es gleichsam auf perfekte Weise sein eigenes Wesen.

Der Mensch besitzt in Kontrast zur Natur des Tieres das Vermögen theoretischen Denkens, welches über der seelischen Fakultät der Intentionen liegt. Dieses Vermögen, worin die erste Perfektion des Menschen gründet, beruht darauf die Intelligibilia vom aktiven Intellekt zu erhalten. Die zweite Perfektion liegt sodann darin rationale Entscheidungen zu treffen, welche die Koordination von Bewegungen in Raum und Zeit betrifft.¹⁷⁵ Gutas merkt dazu Folgendes an: *“In dieser dualen*

¹⁷² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 12

¹⁷³ Adamson (2011) S. 62

¹⁷⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 6.5 22

¹⁷⁵ Adamson (2011) S.62

Funktion der rationalen Seele liegt für den Menschen der Berührungspunkt zwischen der transzendenten und der natürlichen Welt.”¹⁷⁶

D.h. jenes das Menschsein in erster Linie ausmacht ist ein potenzielles Verhältnis zum aktiven Intellekt, das ihm ermöglicht ein Bewusstseins jenseits der sinnlich-erfahrbaren Welt zu erlangen. Insofern besitzt der Mensch nicht nur eine eigene Seele, sondern auch einen eigenen Intellekt, der zunächst den Modus der Potentialität annimmt. Die Verwirklichung dieses Potentials liegt im Erhalt der Intelligibilia, welche den Intellekt des Menschen über den Prozess der Emanation aktivieren bzw. perfektionieren.¹⁷⁷ Worum es sich bei den genannten Intelligibilia handelt, wird in Folge der nächsten Kapitel annäherungsweise erschlossen werden.

Anders als es Plotin ausführt, existiert die individuelle Seele für Ibn Sīnā nicht bereits vor dem Körper, sondern entsteht mit dem Körper und braucht den Körper, um als Individuum in die Existenz treten zu können.¹⁷⁸ Denn wie bereits geschildert worden ist, benötigt alles, dem in Zeit und Raum Existenz zukommt, ein materielles Entstehungsprinzip.¹⁷⁹

In seinem Text *Correcting Plotinus* führt Adamson ein wesentliches Argument Ibn Sīnās gegen die Seelenlehre Plotins an. Es ist anzumerken, dass Ibn Sīnā generell die *ThA* auf eine Weise interpretiert, wodurch sie mit seiner eigenen Lehre grundsätzlich übereinstimmt. Nach Plotin ist die Seele zunächst eine intellektuelle Substanz, die ihre leibhafte Existenz mit dem Eintritt in die korporale Welt erhält. Wobei sie nach ihrem Erhalt des Körpers die Intelligibilia vergisst und sich vorerst nur mehr mit Sinneseindrücken beschäftigt, während die rationale Fakultät einen potentiellen Zugang zur Sphäre des Intellekts bewahrt. Die Perfektion des Menschen liegt sodann in einem Erinnern seines seelischen Ursprungs. Die Seele steht in einem teleologischem Verhältnis zu ihrem Erkenntnisobjekt und gleicht sich diesem durch den Erkenntnisakt hinsichtlich des Existenzmodus des Aktiven an (*tašbīh*). Ausgehend von der aristotelischen Annahme, dass das Prinzip des Denkens darin beruht die Form des Erkenntnisobjekts zu adaptieren, gebe es nach Ibn Sīnā keinen Grund, weshalb die Seele körperliche Existenz annehmen sollte, wenn sie als immaterielles Wesen vor Ihrer Entstehung in der sublunaren Welt bereits Erkenntnis von den Intelligibilia besitzt. Denn ansonsten würde die betreffende Seele in jenem Zustand verharren und nicht die Form des Körpers annehmen, da dies eine Regression von einem aktiven Zustand in einen passiven Zustand bedeuten würde. Jede Natur strebt jedoch nach dem Aktiven. Anstatt der These

¹⁷⁶ Gutas (2010) S.11

¹⁷⁷ *ibid.* S 12 f.

¹⁷⁸ Adamson (2011) S. 67-69

¹⁷⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 4.2 24

einer pränatalen Seele vertritt Ibn Sīnā daher die Ansicht, dass die Seele eines individuellen Lebewesens grundsätzlich einen Körper benötigt, um sich überhaupt als individuelle Seele von anderen Seelen unterscheiden zu können. Der Körper ist sodann das aufnehmende Prinzip dieser Differenz und mithin Prinzip des Individuellen und der Wirkung überhaupt. Insofern die individuelle Seele den Körper benötigt, spricht Ibn Sīnā vom Körper als einer ersten Perfektion. Mithin ist sie der wesentliche Ausgangspunkt der Verwirklichung eines Möglichseierenden in der sublunarischen Welt.¹⁸⁰

Höchstes Ziel des menschlichen Verlangens ist die Erkenntnis der immateriellen Wesenheiten jenseits körperlicher Existenz. Dieses Bestreben ist als theoretische Aktivität der rationalen Seele die zweite Perfektion im Falle des Menschen. Die Erkenntnis der Intelligibilia unterscheidet sich jedoch von der Erkenntnis partikularer Gegebenheiten in der sublunarischen Welt. Generell ist eigentliches Wissen für Ibn Sīnā, wie auch bereits für Aristoteles universeller Natur. Begriffliches Wissen von einem Lebewesen bzw. einem Gegenstand zu besitzen, bedeutet die universelle Wesenheit der gegebenen Entität zu kennen und unterscheidet sich von der Affirmation konkreter Gegebenheit.¹⁸¹ Die grundlegende Universalie, die von allen Dingen in der sinnlich-erfahrbaren Welt gleichsam prädiziert werden kann, ist jene des Körpers, da alle Dinge, die in Raum und Zeit existieren, Ausdehnung besitzen und auf die ein oder andere Weise der Bewegung unterliegen. D.h. jeder Mensch besitzt von Natur aus einen universellen Begriff des Körpers. Somit ist die Universalie des Körpers einer der grundlegenden bzw. primären Intelligibilia des menschlichen Verstandes.¹⁸²

Obwohl Menschsein zu letzt in der Fähigkeit der rationalen Seele die immateriellen Intelligibilia zu erkennen gründet, sind nur wenige Mensch dazu in der Lage. Dies erklärt Ibn Sīnā dadurch, dass das menschliche Verlangen, obzwar es ursprünglich darin gründet, sich nicht notwendig auf die immaterielle Sphäre ausrichten muss und sich meist auf materielle Dinge bezieht. Dies ist nun anders als bei Plotin kein grundsätzliches Übel, denn wie Ibn Sīnā erklärt ist jedes Ziel wesentlich gut, daher auch Ausprägungen menschlichen Verlangens, die bescheidenere Ziele als die transzendente Wirklichkeit anstreben.¹⁸³ Eigentliches Übel geschieht auf Grund eines

¹⁸⁰ Adamson (2011) S. 64-69

¹⁸¹ Adamson (2005) S. 265

¹⁸² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 5.3 9-11

¹⁸³ *ibid.* 6.5 38

Missverhältnisses, wodurch die körperlichen Begierden überhand nehmen und die essentiellere Natur der Seele dadurch zurückgehalten wird ihr Potential zu entfalten.¹⁸⁴

Die Seele als Entelechie verstanden ist nun selbst nicht Zweckursache bzw. das angestrebte Ziel des einzelnen Menschen, sondern die Erkenntnis der Intelligibilia. Als Zweckursache sind die Intelligibilia wiederum eigentlicher Ursprung der betreffenden Seele und lassen dieser als Möglichseinendes aktive Existenz zukommen. Das heißt, dass der Erkenntnisakt eine existentielle Dimension besitzt, indem einer bestimmten Möglichkeit, der nicht notwendig Existenz zukommt, Existenz zugesprochen wird.

In der Psychologie behauptet Ibn Sīnā, dass die Seele, insofern man sie ausschließlich als Entelechie des Körpers betrachtet, in erster Linie nicht als Substanz aufzufassen ist, sondern als Bewegungsprinzip des Körpers. Seele ist die Bezeichnung jenes *Dings*, das den Körper lenkt und zu ihm in einem besonderen Verhältnis steht.¹⁸⁵ Seele ist ein *Ding*, das auf gewisse Weise Priorität vor der Substanz besitzt. Wie kann Ibn Sīnā jedoch von einer Entität ausgehen, der ein vorsubstantielles Sein zukommt, wenn Substanz Voraussetzung jeglichen Seinsbzugs bedeutet?

Wenn Ibn Sīnā von der Seele als einem Ding spricht, so tut er dies unter der Rücksichtnahme der Voraussetzungen der Begriffsbildung innerhalb des *taṣawwur*. Der transkategoriale Begriff *sāy*’ besitzt im Falle einer möglichseienden Substanz Priorität, da Wesen und konkrete Existenz als zwei differenzierte Dinge aufgefasst werden können. Die so in der extramentalen Welt begriffene Substanz ist daher immer als Zweiheit gegeben bzw. als Körper.¹⁸⁶ Als Entelechie ist die Seele wirkendes Prinzip bzw. das Agens (*fāʿil*) des Körpers bzw. Ursache. Ursache, welche der Essenz nach Ursache ist, ist für Ibn Sīnā in erster Instanz das, was sich anhand seiner Wirkung (nämlich Bewegung) zu erkennen gibt und durch nichts anderes, denn würde es ein Bestehen unabhängig von seinem Ursachesein besitzen, wäre es nicht der Essenz nach Ursache, sondern per Akzidens.¹⁸⁷

So schreibt Ibn Sīnā:

“[...] if something by virtue of its essence is a cause for the existence of something else that is permanent, then it is its permanent cause as long as its essence exists. If [the cause] exists permanently, then its effect exists permanently.” (tr. Marmura)¹⁸⁸

¹⁸⁴ Adamson (2011) S.69

¹⁸⁵ Marmura (1986) S. 385

¹⁸⁶ Vgl. Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 6.5 28

¹⁸⁷ *ibid.* 6.2 8

¹⁸⁸ *ibid.* 6.2 9

Die wahren Ursachen (*‘ilal al-ḥaqīqīya*) existieren nach Ibn Sīnā mit ihren Wirkung gemeinsam. Die Verursachung einer Entität in Zeit und Raum erfolgt nicht nach der essentiellen Ursache, welche die Subsistenz der betreffenden Entität bedingt, sondern auf Grund von Ursachen die raumzeitlich dem gewordenen Ding vorausgehen, der Wesenheit des Dings jedoch äußerlich sind.

Wisnovsky spricht in diesem Fall von “instrumental causes”¹⁸⁹.

So ist beispielsweise der Vater nicht wesenhafte Ursache des Kindes, sondern als *causa efficienz* verantwortlich dafür, dass das Kind in Existenz tritt. Dies gründet jedoch in einem Akt, der durch seine Vervollständigung die Wirkung zur Folge hat. Vom Aspekt raumzeitlicher Verursachung, d.h. der Verursachung eines Körpers durch einen anderen ist der Grund für die Existenz einer Wirkung nicht die positive Existenz des wirkenden Körpers, sondern der Umstand, dass der Körper als *causa efficienz* aufhört zu wirken. Mithin ist die Verursachung einer Entität innerhalb der sublunaren Sphäre nicht über die positive Existenz des Aktes der *causa efficienz* zu erklären, sondern durch seine Privation. Denn dadurch, dass der betreffende Körper aufhört als *causa efficienz* zu agieren, setzt er damit anderes in Bewegung. So ist ein Haus dann vollendet, nachdem der Baumeister aufgehört hat aktiv das Haus zu vervollständigen. Auf diese Art und Weise begriffen ist Kausalität Sukzession.¹⁹⁰

Dies ist aber nicht was Ibn Sīnā meint, wenn er die Seele als Ursache des Körpers bezeichnet. Denn sie ist ihrer Essenz nach Ursache. Mithin ist sie dafür verantwortlich, dass der Körper innerhalb der Zeitspanne seines Bestehens Kontinuität besitzt.

Als Ursache ist sie vorsubstantiell, indem Sinne, dass sie nicht anders als essentielle Ursache, d.h. nicht anschaulich begriffen werden kann. In der Anschauung einer körperlichen Substanz ist die Seele des betreffenden Dings als aktiv wirkende Ursache in der rationalen Seele präsent, nicht jedoch in den Fakultäten der *estimatio* (*wahm*), der Vorstellung (*tālīhāt*) oder der Wahrnehmung (*ḥiss*). Marmura führt in seinem Text “*Avicenna’s ‘Flying man’ in Context*” eine in diesem Zusammenhang signifikante Stelle der Psychologie des *Kitāb aš-Šifā’* an:

“If we have come to know that the soul is an entelechy, . . . , we still do not know the soul and its quiddity, but have only known it inasmuch as its is soul. The term, “soul,” does not apply to it by way of its substance, but by way of its being governor over bodies and **in relation** [*Herv. d. Verf.*]

¹⁸⁹ Wisnovsky (2001) S. 56

¹⁹⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 6.2 2-8

C.R.] to them Indeed, we ought to set aside another investigation for knowing the essence of the soul.” (tr. Marmura) ¹⁹¹

Man vergleiche diese Zitat mit Ibn Sīnās Ausführungen innerhalb der *Ilāhīyāt* bezüglich essentieller Ursachen: “*Thus, the essence of the cause does not necessitate the existence of the effect but [necessitates] it by being in a certain relation. [Herv. d. Verf. C.R.]*” (tr. Marmura) ¹⁹²

D.h. die Existenz der Seele gibt sich zu erkennen nicht anhand ihres Bestehens als Substanz, sondern in Relation zu ihrer Wirkung, d.h. dem Körper, dem sie aktiv Existenz vermittelt.

Als vorsubstantielle Voraussetzung der Erkenntnis und der Existenz eines Möglichseienenden kann die Seele nicht anders als Ding zur Sprache gebracht werden. Die Vermittlung der Existenz kann sich nicht innerhalb eines einzigen Zeitpunktes vollziehen, sondern erstreckt sich über die Zeitspanne der Existenz des betreffenden Lebewesens. Anders ausgedrückt ist Existenz das stete Resultat der Vermittlung von Existenz. Das Hinzukommen der Existenz an ein möglichseienendes Ding ist daher nicht ein einmaliges Geschehen, das sich innerhalb der Zeit bei der Entstehung eines Dings oder der Geburt eines Lebewesens ereignet, sondern wird durch einen besonderen Akt aufrecht erhalten und begründet durch diese aktive Aufrechterhaltung des Hinzukommens die Existenz der betreffenden Entität. Dieser Akt besitzt eine Natur vor der körperlichen Bewegung, wodurch die Existenz des Möglichseienenden erneuert wird und zugleich der Körper auf akzidentelle Weise in Bewegung gebracht wird.¹⁹³

Die Ursache aktiver Existenz ist daher ihren Wirkungen in gewisser Hinsicht immanent, gleichsam transzendent, da sie sich als Ursache in ihren Wirkungen nicht erschöpft.

Für das Bestehen eines Möglichseienenden bedeutet dies wiederum, dass ihm Existenz nie in einem absoluten Sinne aneignet, sondern immer nur auf Grund der Erneuerung der aktiven Relation zu seiner Ursache. Die Endlichkeit eines Möglichseienenden liegt unter anderem in der begrenzten Möglichkeit seine eigene Existenz zu erneuern.¹⁹⁴

Insofern die Seele Ursache des Körpers der Essenz nach ist, ist sie in ihrer Ganzheit als transzendente Ursache zu begreifen. d.h. sie lässt sich als abgeschlossene Form nicht anschaulich in der Vorstellung verobjektivieren. Andererseits ist jede Form die in der Vorstellung Gestalt

¹⁹¹ Ibn Sīnā, *an-Nafs I*, zitiert nach Marmura (1986) S. 385

¹⁹² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 6.2 8

¹⁹³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 1-3

¹⁹⁴ Aus diesem Umstand leitet Ibn Sīnā den Bedarf des tierischen Lebewesens an Nahrungsaufnahme ab, da es seine Existenz nicht einfach durch sich selbst erhalten kann, sondern Nahrung braucht um sie zu erneuern. (Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* [tr. Marmura] 8.7 11 und 9.2 5)

annimmt, körperlicher Natur und damit gebunden an das Prinzip der Materie. Dies versucht Ibn Sīnā anhand seiner geometrischen Beweise aufzuzeigen, welche im Fall der Seele die schlichteste Form bildlicher Repräsentation innerhalb der Vorstellung negiert, nämlich den Punkt.¹⁹⁵

Im Fall des Partikularen bzw. im Fall des individuellen Menschen ist die Seele nicht Ursache der Substanz im absoluten Sinn, sondern Ursache seiner eigenen körperlichen Substantialität, wohingegen der Körper wiederum Ursache für die individuelle Existenz der betreffenden Seele ist.

Hinsichtlich der aktuellen Existenz eines Möglichseierenden bedingen sich Körper und Seele gegenseitig.¹⁹⁶ Während die rationale Seele den Körper bewegt besitzt sie zugleich ein Wissen von sich selber als immateriellem Prinzip des Körpers und begreift sich daher selbst als Individuum, insofern Denken und Gedachtes auf der Ebene des höchsten Prinzips des Denkens konvergieren. Das Wissen der Seele um sein eigenes Bestehen drückt sich aus in der Erfahrung des "Ich". Damit ist das "Ich" in gewisser Weise der transzendente Bezugspunkt eines Menschen schlechthin. Es ist die geistige und in weiterer Folge körperliche Grenze eines Individuums, dessen Tätigkeit sich aus einem Akt erklärt, dessen Ursprung nicht im selbigen Individuum gründet. Als solche ist es gleichsam jene Entität, welche der Seele in ihrer Gesamtheit der verschiedenen Funktionen Einheit verleiht.¹⁹⁷

Die individuelle Seele gründet gewisser Weise in einem Selbstbezug ihres eigenen Ursprungs, einem Ursprung zu dem das Denken der individualisierten Seele nicht weiter als bis zum eigenen "Ich" zurück gehen kann und dadurch dieses "Ich" konstituiert. Das Selbst ist wie Ibn Sīnā behauptet eine der grundlegenden Intelligibilia, die aktiv jedem Menschen inhärieren, mit anderen Worten ist jeder Mensch seiner selbst bewusst. D.h. die Potentialität des menschlichen Intellekts liegt nicht darin Bewusstsein seines eigenen Selbst zu erlangen, da der Umstand ein Selbst zu haben dies voraussetzt, stattdessen liegt sie Ibn Sīnā zu Folge in der Realisierung des Bewusstseins um das eigene Bewusstsein.¹⁹⁸

Die Ursache der sublunaren Welt und damit der individuierten Seelen ist der aktive Intellekt (*al-ʿaql al-faʿāl*) von dem her die Intelligibilia auf den Intellekt des Menschen emanieren.¹⁹⁹

Der Intellekt bzw. das intellektuelle Prinzip in der Triade Intellekt, Seele, Körper kann wie bereits angemerkt nicht direkte Ursache des Körpers sein. Denn das intellektuelle Prinzip ist an sich

¹⁹⁵ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman IX

¹⁹⁶ Adamson (2011) S.67-69

¹⁹⁷ Marmura (1986) S. 389

¹⁹⁸ *ibid.* S. 368 f.

¹⁹⁹ Gutas (2010) S. 14

unbewegt und unterliegt keiner Veränderung. Wäre es direkte Ursache des Körpers, so wäre dies nur dadurch möglich, indem es selber ein bewegter Körper wäre. Dies ist aber laut Ibn Sīnā nicht der Fall, statt dessen geht er davon aus, dass die Natur der korporalen Bewegung von einem unnatürlichen Zustand (*ḥāl ḡayru ṭabīʿiya*) ausgeht, den er als die “zirkuläre Bewegung” (*ḥaraka mustadīra*) beschreibt, wobei die Bewegung des Körpers indirekt aus dieser resultiert.²⁰⁰

Die zirkuläre Bewegung, welche sich als eine Reflexion eines Intellekts begreifen lässt, gründet wie bei Plotin im Falle des Einen in der Übervollkommenheit Gottes (*fawqa al-tāmm*)²⁰¹, wodurch ausgehend von Gott sich die Emanation der verschiedenen Sphären bis zur sublunaren Welt ereignet. Ibn Sīnā beschreibt den Vorgang auf folgende Weise: “[...] *the circular motion separates from every point, leaving it, but seeks in its departure [from it] that [very point]. Thus it does not escape from a thing but seeks it [again].*” (tr. Marmura)²⁰²

Die im Zitat beschriebene Bewegung wird als unnatürlich aufgefasst, da sie im Kontrast zur Bewegung eines Körpers nicht den Ausgangspunkt verlässt, um einen anderen Ort aufzusuchen, sondern den Ausgangspunkt verlässt, gerade um diesen Punkt wieder zu erreichen. Das angestrebte Ziel bleibt jedoch unerreichbar und lässt sich in das Wesen der betreffenden Entität nicht integrieren. Dadurch kommt es immer wieder zu sich selbst zurück. Diese Art Ohnmacht ist es jedoch, die das Wesen der betreffenden Seele ausmacht und sie in Bewegung versetzt, da sie, indem sie versucht ihren Ursprung einzuholen, sich von diesem aktiv differenziert.

Der Intellekt ist nicht im direkten Sinne ein Beweger, obwohl die Bewegung als Resultat eines intellektuellen Begehrens verstanden wird, da es in der sublunaren Sphäre als Bewegung zum Ausdruck kommt, allerdings dient Bewegung hierbei nicht als Mittel zum Zweck. Obwohl sich ein verursachtes Seiendes auf Grund seiner Zweckursache notwendig in Bewegung befindet, gibt die Zweckursache nicht vor, wie sich die Bewegung zu ereignen hat. Die Determinierung der Bewegung, beispielsweise die Bewegung von einem Punkt A nach einem Punkt B, obliegt nicht der Zweckursache, sondern dem Willen der individuierten Seele und ist daher ein willkürlicher Akt des Verursachens und nicht der Ursache.²⁰³

Der Verursacher einer Entität ist nicht die direkte Ursache der Bewegung des Verursachten, jedoch direkte Ursache der Existenz, wobei dies nicht das individuelle Sein des jeweiligen Dings betrifft, da dieses von der Bewegung bzw. der Affizierung der Materie abhängt, sondern einer seiner Essenz

²⁰⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 1-5

²⁰¹ Adamson (2002) S. 121-124

²⁰² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 9.2 2

²⁰³ Vgl. *ibid.* 9.2 8, 9.3 5 und 9.3 18

nach transzendenten Existenz, die von einer Wesenheit emaniert, der höhere Selbstständigkeit mit Bezug auf Existenz zukommt oder anders ausgedrückt, der mit höherer Notwendigkeit Existenz anhaftet.²⁰⁴

“Thus, what is essentially from the agent is existence; [also,] the existence it [now] possesses is due only to [the fact] that the other thing [that causes it] is of a sort from which there must ensue an existence for another, derived from its [own] existence, which belongs to it essentially.”

(tr. Marmura)²⁰⁵

So ist die Sphäre des aktiven Intellekts in Relation zur sublunaren Welt in absoluten Sinne notwendig, in sich selbst betrachtet ist sie selbst nur möglichseind, d.h. ihre aktive Existenz hängt von einer ihrem Wesen nach differenten Ursache ab, der Existenz mit größerer Notwendigkeit zu eigen ist.²⁰⁶

Das Transzendente ist daher weder durch eine eminente Position der Essenz noch der Existenz bedingt, sondern gründet in der Annäherung an einen Seinsmodus in der Existenz und Essenz zusammenfallen. Dies ist sogleich der antreibende Motor des Kosmos, nämlich die Angleichung (*tašbīh*) an die Essenz Gottes, dessen Essenz es ist notwendig zu existieren. Notwendige Existenz ist nichts anderes als aktives Sein, d.h. ohne Abgeschlossenheit, ohne Differenz, ohne Form, ohne Ende und ohne Zweck. In diesem Punkt pflichtet Ibn Sīnā der neuplatonischen Konzeption Gottes als reinem Sein (*annīya faqat*) bei, während er es ablehnt Gott mit dem aristotelischen Prinzip des unbewegten Bewegers zu identifizieren.²⁰⁷

In der sublunaren Sphäre besitzt keine Bewegung gegenüber der anderen hinsichtlich der Perfektion des eigenen Wesens einen Vorrang, denn die Bewegung, d.h. die körperliche Ausformierung einer Seele ist letztlich eine nicht intendierte Wirkung und daher als Akzidenz der eigentlichen Perfektion zu sehen.²⁰⁸

Die eigentliche Intention gründet in der Imitation (*tašbīh*) des Existenzmodus des Notwendigseind. Das Objekt des Begehrens ist dabei dem Wesen stets extrinisisch gegeben bzw. transzendent. Wie bereits angemerkt ist es daher unmöglich, dass ein aktiv existierendes Lebewesen

²⁰⁴ Wisnovsky (2003) S. 67

²⁰⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 6.1 8

²⁰⁶ Vgl. Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.3 21 und Corbin (1990) S. 74

²⁰⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.3 12-13

²⁰⁸ *ibid.* 9.2 7

seine Zweckursache über die Bewegung erreicht, denn dies würde dazu führen, dass die Bewegung erliegt.²⁰⁹ Die Beziehung, die eine Entität zu seiner Zweckursache einnimmt, gibt jedoch einzig Aufschluss über die Essenz des Verursachten, nicht über die eigentliche Essenz der Ursache.

6.2 Das Verhältnis von Universalien und partikularen Entitäten

Im fünften Kapitel der *Ilāhīyāt* elaboriert Ibn Sīnā das Verhältnis zwischen partikularen und universellen Entitäten. Es wurde bereits mehrfach dargelegt, dass Ibn Sīnās Konzeption transzendentaler Begriffe es ihm erlaubt von einem eigenständigen Bestehen der Universalien auszugehen, insofern die Begriffe “Ding” (*šayʿ*) und seiend (*mawǧūd*) intensional sowie extensional sich nicht ausschließlich auf konkrete Entitäten beziehen.²¹⁰

Es soll nun genauer erörtert werden, inwiefern von einer Universalie als einem individuellen Ding die Rede sein kann, wenn die Universalie doch stets als das Zugrundeliegende des Individuellen gilt, da es das ausmacht, worin Individuen übereinkommen zu sein. Ein Individuum lässt sich nicht anders begreifen als spezifische Differenz eines Genus. So werden beispielsweise alle Entitäten in der sinnlich-erfahrbaren Welt unter der Universalie des Körpers notwendig subsumiert. Die Perzeption eines Individuums setzt stets eine Universalie voraus.²¹¹

Grundsätzlich definiert Ibn Sīnā die Universalie (*kullī*) als dasjenige, dessen begriffliche Konzeption (*tašawwur*) es nicht ausschließt von vielen Dingen ausgesagt zu werden.²¹² Wird das Genus des Menschen beispielsweise von Sokrates ausgesagt, so impliziert diese Definition die Tatsache, dass Sokrates nicht der einzige Mensch ist. Im Falle der Himmelskörper wird die Universalie jedoch nur von einem Individuum ausgesagt. Die Sonne in ihrer konkreten Existenz ist beispielsweise das einzige Individuum von dem die universelle Sonne ausgesagt wird.²¹³

Die Wesenheit eines Genus, beispielsweise des Menschseins ist an sich weder eine Vielheit noch eine Einheit, d.h. weder partikular noch universell. Die Bestimmungen des Partikularen und des

²⁰⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 13

²¹⁰ Koutzarova (2009) S. 339 ff.

²¹¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 5.4 11-13

²¹² *ibid.* 5.1 2

²¹³ Adamson (2005) S. 270 f.

Universellen sind im Falle der gegebenen Existenz eines Lebewesens notwendige Akzidenzien und haben keinen Anteil an der Quiddität bzw. an der Washeit “Lebewesen”.²¹⁴

Dies bedeutet nun nicht, dass die Washeit in der extramentalen Welt, noch in einer außerhalb liegenden Wirklichkeit Existenz im Sinne einer platonischen Idee aufweisen würde, sondern einzig, dass dem Begriffsgehalt von “Lebewesen” eine Eigenständigkeit zukommt, die weder partikular noch universell ist. Es ist jedoch zu beachten, dass die Washeit nie an und für sich gegeben ist, sondern nur implizit in partikularen Dingen und ihren Definitionen bzw. an und für sich betrachtet nur im Verstand. So schreibt Ibn Sīnā:

“For this reason, there must be a distinction standing between our statement, “Animal inasmuch as it is animal is in abstraction, without the condition of some other thing;” and our saying, “Animal inasmuch as it is animal is in abstraction, with the condition that there is no other thing.” If it were possible for animal inasmuch as it is animal to be in abstraction, with the condition that no other thing exists in external reality, then it would be possible for the Platonic exemplare to exist in external reality.” (tr. Marmura) ²¹⁵

Trotz der Differenz zwischen der Universalie des “*animal*”, dessen Begriffsgehalt keine konkrete Existenz ihrer Differentia impliziert und der Universalie “*animal*”, aus der notwendig die Existenz ihrer Differentia folgt, betont Ibn Sīnā, dass sobald die Idee des “*animal*” im Verstand auftaucht, diese notwendig mit konkreten Dingen in der Anschauung korrespondiert. Inwiefern unterscheidet sich das erste *Ding* vom zweiten *Ding*?

Ibn Sīnā möchte die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Stufen der Abstraktion lenken und räumt dabei jeder Art des Objektbezugs Eigenständigkeit ein. Wenn man sich von einer bestimmten Wesenheit einen Begriff macht, so geschieht dies, indem die Form des betreffenden Dings in die seelische Fakultät der Vorstellung aufgenommen wird. Die Form in der Vorstellung inhäriert einem höheren Abstraktionsniveau als die Form in der sinnlichen Wahrnehmung. In der Fakultät des *wahm* wird die Form gänzlich von seinen materiellen Akzidenzien abstrahiert und das jeweilige Ding wird in seiner Quiddität begriffen.²¹⁶ D.h. je nach Abstraktionsniveau hat man es mit unterschiedlichen Konstitutiva zu tun, die dem betreffenden Ding seine aktuelle Existenz gewähren. Jedes dieser Konstitutiva ist dabei als Ding begriffen, dem Eigenständigkeit zukommt. Es handelt sich hierbei

²¹⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 5.1 23-25

²¹⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 5.1 26

²¹⁶ Ibn Sīnā, *Psychology* (Rahman) VII

jedoch nicht um Sequenzen eines fortschreitenden Denkprozesses, denn die unterschiedlichen seelischen Bereiche haben alle gleichzeitig Teil am Vollzug der Erkenntnis.

Die partikuläre Existenz des Menschen Zayd ist ein anderes Ding als seine Essenz menschliches Individuum zu sein, seine individuelle Essenz ist wiederum ein anderes Ding als die universelle Essenz des Menschen, die ihm jedoch ebenfalls notwendig zu eigen ist. Im Phänomen aktueller Existenz der Wesenheit "Mensch" sind alle Konstitutiva im konkreten Fall Zayd gegeben.

Ibn Sīnā behauptet nun nicht, man solle sich, möchte man den Begriff Mensch seiner Essenz nach erfassen, keinen individuellen Menschen vorstellen. Denn was sich in der Vorstellung ereignet ist für die Untersuchung der höheren geistigen Funktionen der Seele irrelevant. Als notwendige Begleiterscheinung eines Begriffgehalts ist die Vorstellung partikularer Körper stets gegeben und daher nicht aufzuheben.²¹⁷ Der Umstand sich auf der Ebene der Imagination auf Körper beziehen zu müssen ist andererseits für die Perfektion einer individuellen Seele notwendige Grundbedingung.

Folglich geht es Ibn Sīnā nicht darum die Vorstellung von körperlichen Entitäten zu befreien, sondern die Aufmerksamkeit auf höhere Regionen des Denkens zu lenken, wobei sich körperliche Gebilde in der Vorstellung weiterhin zeigen bzw. formen, denn ansonsten könnten weder Partikularia noch das Universelle bzw. die spezifische Differenz und das Genus als *notwendige* Akzidenzien der Washeit klassifiziert werden.²¹⁸

Im Kapitel 5.1. der *Ilāhīyāt* unterscheidet Ibn Sīnā zwischen zwei Arten der Wesenheit.

"Animal, then, taken with its accidents, is the natural thing. What is taken in itself is the nature, of which it is said that its existence is prior to natural existence [in the manner of] the priority of the simple to the composite. This is [the thing] whose existence is specified as being divine existence because the cause of its existence, inasmuch as it is animal, is the providence of God, exalted be He. As regards its being with matter and accidents and this individual - even though through the providence of God, exalted be He - it is due to the particular nature." (tr. Marmura)²¹⁹

Wie vorher ausgeführt wurde, ist die Universalie, insofern man einzig von ihrer Gegebenheit im Verstand ausgeht, ein Korrelativum der Differentia. Priorität besitzt sie daher nicht auf Grund eines zeitlich früheren Bestehens, sondern weil sie jenen Teil der Definition ausmacht, der die Wesenheit eines gegebenen Dings zum Ausdruck bringt.²²⁰ Die Wesenheit an sich ist jedoch ein Ding, dem das

²¹⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 6.5. 16

²¹⁸ *ibid.* 5.1 26-27

²¹⁹ *ibid.* 5.1 28

²²⁰ *ibid.*

Sein als Genus per Akzidenz zukommt. In Analogie zu den beiden Konstitutiva der Materie und der Form gründet die Zweiheit eines zusammengesetzten Dings (*al-murraḳab*) bzw. eines Möglichseienenden ebenfalls in den beiden Seinsmodi des Allgemeinen und des Partikularen.²²¹

Im eben angeführten Zitat bezeichnet Ibn Sīnā das Tiersein, insofern es gemeinsam mit seinen Akzidenzien erfasst wird als natürliches Ding (*aš-šā'i aṭ-ṭabī'i*) und insofern es als reine Washeit, also als dasjenige, das durch sich selbst begriffen wird (*bi-dātihi*) erfasst wird als die Natur (*ṭabī'a*). Letzteres nennt er sodann ein Ding, dessen Existenz (*al-wuḡūd*) als göttliche Existenz (*al-wuḡūd al-'ilāhī*) zu klassifizieren ist. Diese Existenz lässt sich in Kontrast zum Existenzmodus der Zusammengesetztheit als einfach (*basī'i*) beschreiben. Wisnovsky argumentiert wie wir im dritten Kapitel dargelegt haben, dass insofern es sich im Falle des einfachen Seins um ein Ding handelt, Dingsein (*ṣāy'īya*) eine ontologisch essentiellere Position bei Ibn Sīnā einnimmt als Einssein (*wāḥid*) und seiend (*mawḡūd*). Gleichsam käme der Essenz eine eminent ursprünglichere Position vor der Existenz zu.²²² Anhand von Koutzarovas Analysen wurde dem entgegen gehalten, dass die Zweiheit von der Ibn Sīnā spricht einzig in der Sphäre des Möglichseienenden seine Geltung besitzt. Um genauer auf Wisnovskys Position einzugehen, sei im Folgenden eine Stelle aus seinem Text "*Notes on Avicenna's Concept of Thingness*" angeführt. Diese wird sodann als Ausgangspunkt dienen, sich mit Ibn Sīnās Konzeption des Universalen auseinanderzusetzen.

"The message from the *Ilāhiyyāt* 1.5 passage discussed above at length is that thing and existent are extensionally identical yet intensionally different. In other words, while thingness and existence have different meanings, neither term applies to any entity that the other does not apply to. Yet in *Ilāhiyyāt* 7.1 Avicenna implies that thing is a universally applicable subject of which one and existent may be predicated. In other words it is one and existent, not thing and existent, which are extensionally identical yet intensionally different. Thing therefore seems to be a category which is more basic, and hence logically prior, to the categories one and existent. This logical priority is reinforced by Avicenna's implication in *Ilāhiyyāt* 5.1 that properly speaking, thing should be elevated above considerations of existence. There Avicenna claims that a universal is a thing when taken in itself, that is, when it is separated from any consideration of the mode of its existence: one or many, concrete or mental, potential or actual. Not only is a universal taken in itself a thing, but – we are told in *Madḥāl* 1.12 – a genus or a species taken in itself is a thing. Even more importantly, Avicenna says in the

²²¹ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* (tr. Marmura) 5.1 25

²²² Wisnovsky (2000) S. 199

Nağāt passage that an essence taken in itself is a thing, and that “one” – and, by implication, “existent” – is merely a necessary accident of essence taken in itself.²²³

Vorerst soll auf auf Wisnovskys These eingegangen werden, dass Essenz als Ding vor “seiend” und “Einssein” Bedeutung besitzt, um sodann das Kapitel 5.1 der *Ilāhīyāt* auf Wisnovskys Auslegung hin das Verhältnis von Ding und Universalie betreffend zu überprüfen.

Was ist nun in der angeführten Textstelle der *Ilāhīyāt* 5.1. mit göttlicher Existenz (*al-wuğūd al-’ilāhī*) gemeint? Die Einheit des einfachen Seins bzw. des göttlichen Seins beläuft sich auf den Seinsmodus des Notwendigseienden als reinen Akt. Der Seinsmodus des Akts bedeutet nichts anderes als aktuelle Existenz. In Analogie zur Einheit Gottes verkörpert in jeder Triade von Intellekt, Seele und Körper der Intellekt die Einfachheit des Seins. Im Intellekt sind die Washeiten in ihrer reinen Essenz gegeben, d.h. in der Relation eines Möglichseienden zu seiner Ursache wird der Essenz Priorität zu gesprochen.²²⁴ In der Hierarchie der Konstitutiva eines Möglichseienden ist die Essenz damit das erste, nicht jedoch in absoluten Sinne, denn die Essenz gründet in der Existenz eines Intellekts. Der Intellekt, insofern er eminente Ursache eines Möglichseienden ist, wird gleichsam als Prinzip des Aktiven begriffen und existiert daher in Relation zu seiner Wirkung der Essenz nach notwendig, auch wenn es sich dabei nicht um den Notwendigseienden selbst handelt. Denn hinsichtlich der möglichseienden Entitäten in der sublunaren Welt wird ihnen Existenz über die Sphären, welche zwischen dem Notwendigseiendem und der sublunaren Sphäre bestehen, vermittelt. D.h. in Relation zur sublunaren Welt existieren die Sphären der Himmelskörper mit Notwendigkeit, dabei ist in jeder Sphäre der Intellekt das der Essenz nach Notwendige, jedoch nicht indem er an und für sich als Intellekt begriffen wird, sondern als Zweckursache der ihm unterstehenden Sphäre. Dies ist aber eine Bestimmung die dem Intellekt per Akzidenz zukommt.²²⁵

Wenn Ibn Sīnā davon ausgeht, dass die Essenz im Fall eines Möglichseienden Priorität besitzt, so weil Essenz folgende bereits mehrmals dargelegte Begriffstruktur meint: Das, was es von sich selbst her ist. Von sich selbst her ist das Möglichseinede jedoch nichts. Daher bedarf es eines anderen, um existieren zu können.

²²³ Wisnovsky (2000) S. 199

²²⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.3 5-6

²²⁵ *ibid.* 6.1 8

“This is the meaning of a thing’s being created - that is, attaining existence from another. It has absolute nonexistence not only in terms of its form without its matter, or in terms of its matter without its form, but in its entirety.” (tr. Marmura)²²⁶

Wenn der Intellekt als Ding (*šayʿ*) begriffen wird, dann nur in der Hinsicht, dass er als Ursache eines Verursachten erfasst wird. Ursachesein ist jedoch nach Ibn Sīnā eine akzidentelle Bestimmung und kommt einem Ding, insofern es durch sich selbst begriffen wird (*bi-dātihi*), nicht zu. Sieht man im Falle eines möglichseien Dings von seinen Akzidenzien ab, so fällt die Bestimmung verursacht zu sein ebenfalls weg, da Prinzipsein nach Ibn Sīnā, betrachtet man das Seiende einzig insofern es seiend ist, als hinzukommende Eigenschaft aufgefasst werden muss. Prinzip-Sein ist wie es Koutzarova ausdrückt selbst bloß mögliches Prädikat des Seienden.²²⁷

Die Einheit des Seins, in der die Zweitheit letztlich gründet ist ein Zustand, in dem sich die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung noch nicht vollzogen hat, daher auch nicht die Unterscheidung zwischen der Quiddität und der Existenz der Wirkung.

Folglich ist es nicht möglich der Essenz insofern sie als Ding begriffen wird größere Bedeutung zuzuschreiben, als der Existenz, denn in dem Moment in dem sie über die seelische Fakultät der Begriffsbildung als Ding erfasst wird, sie gleichsam als seiend (*mawǧūd*) erfasst werden muss, während die Einheit des Seins wie es Koutzarova darlegt bei Ibn Sīnā nicht auf einen explizierbaren Begriff, d.h. auch nicht auf Essenz zurückgeführt wird, sondern einzig durch eine transzendental-semantiche Aufmerksammachung erschlossen werden kann.²²⁸ Koutzarova fasst das vorprädikative Sein, also jenen einheitlichen Seinsbegriff, der weder universell noch partikular begriffen wird, als das auf, was überhaupt Bestand haben kann. Denn *mawǧūd* wird wie bereits des Öfteren beschrieben wurde sowohl für konkret existierende Entitäten wie auch für das verwendet, welches in sich möglich ist, jedoch in der extramentalen Welt keinen Bestand besitzt. Diesen beiden Seinsmodi ist das Sein des Bestehenkönnens gemeinsam, insofern im Falle des konkret existierenden Seinenden seine aktuelle Existenz die Voraussetzung des Bestehenkönnens impliziert. Wird eine Washeit durch sich selbst begriffen (*bi-dātihi*), so muss diese Washeit ebenfalls notwendig mittels der beiden Begriffe *mawǧūd* und *sayʿ* expliziert werden, allerdings wie Koutzarova anmerkt, indem *mawǧūd* und *sayʿ* auf eine “radikal anderen Ebene” bezogen werden.²²⁹

²²⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 8.3. 6

²²⁷ Koutzarova (2009) S. 175-178

²²⁸ *ibid.* S. 236

²²⁹ *ibid.* S. 346- 349

Dabei sind die beiden Begriffe extensional identisch, während sie intensional unterschiedliche Bedeutung besitzen. Wenn Ibn Sīnā schreibt: “*Know that a thing is caused in its thingness and is caused in its existence.*” (tr. Marmura)²³⁰, dann will er damit zum Ausdruck bringen, dass Dingsein und Seiendsein zwei von einander zu trennende Aspekte sind. Die Washeit, insofern sie ausschließlich als Washeit betrachtet wird, wird als Ding begriffen, jedoch nicht als etwas Seiendes. Dies bedeutet nun nicht, dass dem Gedanken der Washeit, keine Existenz zukommt, denn insofern die Washeit in einem individuellen Verstand begriffen wird ist ihr notwendig Existenz zu eigen. Ibn Sīnā trifft hierbei die Distinktion zwischen Existenz in der extramentalen Welt und Existenz im Verstand. Gleichsam möchte er darauf aufmerksam machen, dass die Bestimmung, was ein Ding ist, etwas anderes ist als die Feststellung, dass es existiert, während beide Begriffe einer jeden begrifflichen Explikation einer Wesenheit notwendig anhaften.²³¹

Käme nun *šayʿ* wie es Wisnovsky behauptet intensional und extensional mehr Bedeutung zu als *mawǧūd*, dann nur dadurch, dass *šayʿ* nicht als vorprädikativer Begriff des *taṣawwur* verstanden werden darf, sondern als ontologische Bestimmung eines eminenten Seins, das weder als seiend, noch als eines begriffen werden dürfte. Das Dingsein der Essenz wäre vom Sein aller anderen Dinge unterschieden, insofern letztere notwendig als seiend gedacht werden, während die als Ding begriffene Essenz von dieser Bestimmung ausgeschlossen wäre. Ding ist jedoch ein transkategorialer Begriff, der einzig durch sich selbst begriffen wird und von einer Substanz ausgesagt wird, nicht insofern sie Substanz ist, sondern insofern sich in der rationalen Seele ein Begriff dieser Substanz bildet.²³²

Des Weiteren wird der Essenz als eminentem Ding eine Sphäre supponiert, in welcher es in einer Abgegrenztheit Bestand besitzt, denn als Ding wie Koutzarova aufmerksam macht, kann nur etwas gelten, dass gleichsam eine Abgegrenztheit besitzt.²³³ Ein Ding in seiner Abgegrenztheit kann, wie Ibn Sīnā anhand seiner geometrischen Beweise zu zeigen versucht, jedoch nicht ontologisches Prinzip aller anderen Dinge sein.²³⁴ Zudem erklärt Ibn Sīnā, dass alles, was als ein Ding verursacht wird, gleichsam als eine Zweiheit (*ʿitnaynīya*) aufzufassen ist.²³⁵ Mit Zweiheit ist hierbei die

²³⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt*, 6.5. 29

²³¹ Koutzarova (2009) S. 347-350

²³² *ibid.* S. 361 f.

²³³ *ibid.* S. 353

²³⁴ Ibn Sīnā, *Psychology* (tr. Rahman) IX

²³⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt*, 6.5. 29

Differenz zwischen Quiddität (*māhīya*) und Existenz (*wuḡūd*) gemeint. Daher wird beim Erfassen der Essenz als Ding bereits die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz miteinbezogen.

Folglich ist Ding im Falle der Essenz ebenfalls nur ein notwendiger Begriff, um das, was durch sich selbst begriffen wird zu explizieren. Der Akt des Begreifens ereignet sich hierbei jedoch vor jeglicher Explikation, während die Explikation anhand der Begriffe *mawḡūd* und *šay'* nachträglich erfolgt.²³⁶

Wie steht es mit der Universalie? Kann sie als Ding aufgefasst werden ohne gleichsam als seiend bzw. als eines zu gelten? Als Möglichseiendes ist die Universalie eine Substanz deren Differentia in ihrer aktiven Existenz ihrem Wesen nach anhaften. D.h. Eigenständigkeit besitzt die Universalie ebenfalls nur ihrem Begriffsgehalt nach Genus zu sein und dies ist eine Bestimmung die einzig auf der höchsten Ebene der Abstraktion in der rationalen Seele seine Gültigkeit hat, während es nicht möglich ist eine aktiv gedachte Universalie isoliert von seinen Differentia zu betrachten. Das begriffliche Erfassen der Eigenständigkeit der Essenz einer Universalie erfolgt daher stets mit bzw. trotz Differentia, welche entweder über die Wahrnehmung oder die Vorstellung anschaulich gegeben sind.²³⁷

Ibn Sīnā unterscheidet zwischen zwei Arten des Universellen. Insofern die Universalie als jenes gilt von dem aktiv Differentia prädiert werden, existiert sie nur im Verstand. Gleichsam gründet die Universalie im Verstand in einer extramentalen Intelligibilie, von der her die Universalie im Verstand eines einzelnen Menschen ihre Existenz erhält. Hinsichtlich des Umstandes, dass der menschliche Verstand von einer extramentalen Intelligibilie eine Idee haben kann, wird diese als ein individuelles Ding bzw. als Universalie aufgefasst. D.h. ausgehend von der intelligibilen Form spaltet sich die Universalie aktiv in eine Vielheit dadurch, dass sie gleichsam von mehreren individuellen Intellekten gedacht wird. D.h. das individuelle Erfassen der Universalie kann als ein aktives Differenzieren begriffen werden. Die Universalie ist daher Ursache ihrer Differentia der Essenz nach, nicht weil sie diese im Sinne einer instrumentellen Ursache einmalig verursacht, sondern weil sie ihre Differentia über den Modus des aktiven Gedachtwerdens unablässig hervorbringt.²³⁸

In Analogie zum Verhältnis von Intellekt, Seele und Körper kann die Universalie daher als Vermittler zwischen der Intelligibilie und den partikularen Dingen aufgefasst werden. Die intelligibile Form, welche vom aktiven Intellekt emaniert ist in gewisser Weise nichts anderes als

²³⁶ Koutzarova (2009) S. 361 f.

²³⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 5.1 12-18

²³⁸ *ibid.* 5.1 28-29

der aktive Intellekt selbst, welcher sich über den passiven Modus des Gedachtwerdens selbst individualisiert, in dem Sinne, dass das Gedachtwerden ursprünglich aus dem aktiven Denken des Intellekts resultiert. Wird nun eine Universalie als individuelles Ding mittels der Bestimmungen des *taṣawwur* erfasst, so hat man es bereits mit der individuierten Wirkung der Intelligibilie zu tun, nicht mit der extramental existierenden Universalie bzw. der Intelligibilie per se. Die Wirkung wird gleichsam notwendig als seiend, als eines und als Ding begriffen. Die Intelligibilie selbst kann nur apriori erfasst werden bzw. als transzendente, nicht explizierbare Ursache, während die Universalie im Verstand des einzelnen Menschen als Vermittler in ein dynamisches Verhältnis mit ihren Differentia tritt.

6.3 Die Endlichkeit der Zweckursache

Prinzipsein wie Ibn Sīnā im ersten Buch der *Ilāhīyāt* darlegt, kommt einem Ding nicht hinzu, insofern es durch sich selbst begriffen wird, sondern in Form eines Akzidenz.²³⁹ Daher ist grundsätzlich Ursachesein eine Eigenschaft einer Wesenheit, die über den Begriffsgehalt der Washeit der betreffenden Entität nichts aussagt.

Die Ursache des Möglichseierenden, insofern sie die essentielle Ursache des Möglichseierenden ist, existiert gemeinsam mit ihrer Wirkung. Daraus folgt, dass sie zugleich die Ursache für die Privation der Existenz des Möglichseierenden ist, in dem Sinne, dass der Verlust der Existenz der Ursache den Verlust der Existenz des Möglichseierenden bedingt.²⁴⁰

Die ursprüngliche Ursache einer Wirkung ist jedoch nie direkte bzw. essentielle Ursache der Existenz der Wirkung. D.h. die Dualität des Verhältnisses von Ursache und Wirkung wird bei Ibn Sīnā zu einer Triade erweitert. Wie es Ibn Sīnā ausdrückt, bedingt die Ursache die Existenz der Wirkung über die Relation (*nisba*), welche die Wirkung zur Ursache besitzt, wobei diese Relation sich als eigenständige Form verselbstständigt, indem sie sich von der Ursache löst und damit Ausgangspunkt bzw. Ursprung einer Bewegung (*ḥaraka*) wird. Diese Bewegung manifestiert sich sodann als das andere Extrem der Triade, nämlich als einem individuellen Körper.²⁴¹ In der Metaphysik Ibn Sīnās kann die Substanz des Körpers als Prinzip der Wirkung per se nicht essentielle Ursache einer weiteren Substanz sein, sondern nur als bestimmte Form der *causa*

²³⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 1.2 14-15

²⁴⁰ *ibid.* 6.2. 5

²⁴¹ *ibid.* 6.2 8

effizienz dazu dienen die Voraussetzungen vorzubereiten, wodurch weitere Formen realisiert werden können. Insofern ist das Korporale als aufnehmendes Prinzip der Formen die Ursache der Potenz nach. Diese Art vorbereitender Ursache ist per se endlich, da sie in dem Moment aufhört zu existieren, in welchem die Realisierung der Wirkung eintritt.²⁴²

Die Zweckursache (*al-ʿilla al-ġāya*) ist ihrer Essenz nach Ursache der anderen Ursachen, insofern sie den Zweck aller anderen Ursachen ausmacht.²⁴³

Im achten Buch der *Ilāhīyāt* beschreibt Ibn Sīnā die Zweckursache als etwas ihrer Essenz nach Endlichem. Denn als Zweck einer bestimmten Existenz ist die Zweckursache gleichsam jener Faktor, welcher der betreffenden Entität ihre individuelle Form verleiht, indem sich die Entität an die Zweckursache angleicht (*tašbīh*). Dabei besitzt die Zweckursache in gewissem Sinne die Rolle einer Idealform, wonach die entsprechende Entität ein Verlangen besitzt ihr ähnlich zu werden bzw. mit ihr zu konvergieren. Dieses Verlangen korrespondiert mit der seelischen Fakultät des Denkens und der Vorstellung, wobei es innerhalb der Vorstellung ein Bild induziert, welches sogleich zum Ausgangspunkt physischer Begegnung wird.²⁴⁴ Wäre es nun möglich für ein möglichseiendes Lebewesen seine Zweckursache zu erreichen, würde sogleich in diesem Zustand der Perfektion jegliche physische Bewegung erliegen und folglich die körperliche Existenz aufhören. Wie Ibn Sīnā darlegt gibt es jedoch in dieser Hinsicht keinen eigentlich Fortschritt. Das Lebewesen ist von seiner Zweckursache stets gleichweit entfernt, da es eben diese Differenz ist, welche die Essenz des Verursachten bedingt. Dies ist sodann die Relation in welche das Verursachte mit seiner Ursache tritt.²⁴⁵ Nun ist die Zweckursache einer individuellen Seele nicht der aktive Intellekt selbst, sondern diese Relation, welche wie wir vorher ausgeführt haben als individuelle Form Eigenständig besitzt. Als die Entelechie eines individuellen Körpers ist die Zweckursache höchstes seelische Prinzip eines individuellen Lebewesens. Daraus folgt dass die Setzung einer Zweckursache gleichsam die Setzung einer wesenhaft endlichen Entität bedeutet. Die Zweckursache selbst grenzt die Möglichkeiten der Formen ein, die ein bestimmtes Lebewesen annehmen kann. Damit ist sie die absolute Grenze eines Möglichseienden hinsichtlich seiner konkreten Gestalt.

Obwohl die Differenz zwischen der ersten Wirkung und der ersten Ursache bestehen bleibt, ist das Verhältnis der beiden Entitäten zu einander nicht statischer Natur, sondern bedingt durch eine dynamische Beziehung, welche sich stets erneuert und deren Wirkung die Bewegung ist.

²⁴² Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 6.2 1-5

²⁴³ *ibid.* 6.5 28

²⁴⁴ *ibid.* 9.2 19-20

²⁴⁵ *ibid.* 9.2 15

“The cause for the renewal of one motion after another is the renewal of the non-natural state and [the renewal] of the estimation of the distance from the goal.”²⁴⁶

Mit der Bezeichnung “unnatürlicher Zustand” (*al-ḥāl al-ġāyru al-ṭābīʿī*) ist ein Zustand gemeint der die Essenz eines Möglichseierenden in seiner konkreten Existenz transzendiert. Dieser Zustand ist die Relation der ersten Ursache (dem Intellekt) mit seiner Wirkung (der Seele). Um die Existenz der zweiten Wirkung zu evozieren muss diese Relation einer beständigen Erneuerung (*tağaddud*) unterliegen. D.h. Form ist generell nichts Statisches, sondern ist ebenso wie die Substanz der Materie steter Veränderung unterworfen. Der “unnatürliche Zustand” ist sodann jene Differenz bzw. jener Ursprung einer Form, der über ihr aktives Geformtwerden Bestand verliehen wird. Diese individuelle Form bzw. diese Seele existiert so lange bis die Erneuerung ihrer Form aufhört.

Dass die Bestimmung Ursache zu sein ein Akzidenz ist, gilt ebenfalls für die Zweckursache, welche bereits eine Determinierung und gleichsam eine Einschränkung des Seins bedeutet. Daher kann der Notwendigseierenden als reiner Akt seiner Essenz nach nicht als Zweckursache aufgefasst werden. So schreibt Ibn Sīnā:

“For it is self-evident that the rational being performs only whatever rational act he performs because he seeks an objective and a final end. [...]

If this is the case, then the things which the rational person qua rational person enacts must be limited, yielding objectives that are sought for their own sake. And, if the rational act can have only a limited objective - this not belonging to the rational act inasmuch as it is a rational act, but inasmuch as it is an act through which the agent seeks an end, and, hence, it is by way of being something having a purpose - then its having a purpose disallows the possibility of there being a purpose for every purpose.” (tr. Marmura)²⁴⁷

Aus dem angeführten Zitat wird ersichtlich, dass der Umstand, dass ein Lebewesen einen Zweck (*ġāya*) besitzt in einer Einschränkung seines Wesens resultiert. *“For, if the existence of the final cause is established, its finitude is established.”* (tr. Marmura)²⁴⁸

Man könnte diese Aussage auf zwei Arten lesen: Entweder die Zweckursache besitzt Bestand in einem Modus vor der Existenz, was auch immer dieser Modus des Bestandhabens sein soll oder die alleinige Setzung einer Zweckursache, d.h. eines bestimmten Ziels auf das sich ein Wesen ausrichtet

²⁴⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2. 1

²⁴⁷ *ibid.* 8.3. 2-3

²⁴⁸ *ibid.* 8.3. 1

bedingt deren Endlichkeit. In einem reziproken Verhältnis zu seiner Wirkung, wäre die Zweckursache selbst ein endliches Ding.

Wie am Anfang des Kapitels beschrieben, ist die Privation der Existenz eines Verursachten von der Privation seiner essentiellen Ursache abhängig. D.h. die essentielle Ursache eines Möglichseiden ist per se endlich. Die essentielle Ursache im Falle eines Möglichseiden ist für Ibn Sīnā aber nichts anderes als seine Zweckursache. Die Zweckursache ist daher der Essenz nach endlich.

Um diese These zu untermauern, sei noch folgende Aussage aus dem neunten Buch der *Ilāhīyāt* angeführt: “*As for us, the praise we seek and desire is a perfection that is not real but only believed [to be so]. And the virtuous disposition which we achieve through action does not have the action as its cause.*” (tr. Marmura) ²⁴⁹

Der rationale Akt in Kontrast zu dem von Ibn Sīnā eben beschriebenen Akt der Bewegung, insofern er seiner Essenz nach begriffen wird, besitzt an und für sich keinen Zweck. Wie bereits dargelegt wurde, ist der aktive Intellekt absolut gesehen nicht als Zweckursache aufzufassen, sondern die Zweckursache als Emanation des Intellekts. Als primäre Ursache innerhalb der Triade wird der Intellekt von Ibn Sīnā ebenfalls als das Agens (*fāʿil*) beschrieben.

“Regarding the discourse about premises and conclusions, it should be known that what is intended by our statement that the final cause is finite and comes to a stop is that it is the final cause according to one agent and one act that is finite; and that it is not possible that either a natural or a voluntary agent should perform an act, intending by this same [act] one end after another without halting at a limit. As for the one principle, if one act after another proceeds from it and it becomes with every act an agent other than [what it] it is for the other [act] (even though [this principle] is not another in essence and subject), it is possible for its ends to multiply and to have, according to every [new instance] of its being an agent, another end. And, if one allows considering its being an agent [for another end to proceed] ad infinitum, then its ends would be infinite.” (tr. Marmura) ²⁵⁰

Aus der angeführten Stelle wird recht deutlich, dass die Zweckursache, d.h. die begrifflich fassbare Zweckursache selbst aus einem höher liegenden Entstehungsprinzip resultiert. Sie selbst besitzt daher individuelle, nicht universelle Existenz, insofern sie das Ende bzw. das Ziel eines Möglichseiden bestimmt. Ein jedes Ziel, wie es Ibn Sīnā auffasst kann per se nicht die gesamte Wirklichkeit umfassen. Die Zweckursache ist demnach eher als Abbild des Intellekts zu begreifen, als ein prinzipielles Proprium. Insofern sie die Natur eines Wesens, d.h. die Ausprägung seines

²⁴⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 9.2. 14

²⁵⁰ *ibid.* 6.5. 25

Begehrens bedingt, ist sie der Seele ein immanentes Agens. Aus diesem Grund ist die Seele wesenhafte Voraussetzung und Grenze jeglicher Erkenntnis und dient dem Intellekt als Medium der Explikation. Inwiefern ist jedoch vom Intellekt als Ursache zu sprechen, wenn nicht als einer Zweckursache, welche alle anderen Zweckursachen transzendiert?

Um dieser Frage nach zu gehen, ist es nötig Ibn Sīnā's Verständnis des Notwendigseienden als erstes Prinzip der Emanation zu untersuchen. Um das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung zu beschreiben, führt Ibn Sīnā tatsächlich einen weiteren Kausalitätsbegriff in seine Ontotheologie ein und zwar den Begriff der perfekten Ursache (*al-ʿilla al-tamāmīya*). Marmura fügte in seiner Übersetzung zwischen „perfekt“ und „cause“ in Klammern das Adjektiv „final“ ein und geht folglich davon aus, dass Ibn Sīnā unter perfekter Ursache eigentlich eine Art Meta-Zweckursache meint, unter welche alle anderen Zweckursachen subsumiert werden.²⁵¹ Um Ibn Sīnā's Verständnis von Gott als Ursache genauer zu überprüfen, werden wir im nächsten Kapitel untersuchen, wie Ibn Sīnā den Schöpfungsakt des Notwendigseienden versteht.

6.4 Die Essenz des Notwendigseienden

Da Ibn Sīnā die Zweckursache ihrem Wesen nach als Ursache aller anderen Ursachen definiert, mag es naheliegend erscheinen, dass Ibn Sīnā die Schöpfung der Welt in ihrer Ganzheit dadurch erklärt, dass Gott ihre Zweckursache ist.

Diese Annahme ist jedoch allein deshalb problematisch, weil Ibn Sīnā im neunten Buch seiner Metaphysik erklärt, dass es von Gott keine Definition geben kann, folglich scheitert auch der Versuch Gott als Zweckursache zu definieren.²⁵² Außerdem ist Ursachesein, wie bereits mehrere Male ausgeführt worden ist, für Ibn Sīnā etwas, das unter die Kategorie der Akzidenz fällt. D.h. der Umstand Ursache zu sein bedarf einer weiteren Entität, wodurch sich ihr Sein erklären lässt. Im Falle der Ursache ist dies die Wirkung. Würde Gott die Schöpfung hervorbringen, indem er als ihre Zweckursache fungiert, so wäre Gottes Essenz von seinen Wirkungen abhängig. Dies ist etwas das Ibn Sīnā strikt verneint. Da man allerdings über die Annahme der Schöpfung durch einen Schöpfergott genötigt ist von einem kausalen Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung auszugehen und es Ibn Sīnā daran gelegen ist diesen Unterschied nicht aufzuheben, lässt er die Bezeichnung Gottes als Ursache gelten.

²⁵¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 8.3 1

²⁵² *ibid.* 9.1 1

“If someone said, ‘This [intention] is for the sake of imitating the First Cause, in that its goodness goes beyond itself, and would be such that it is followed by [further] good,’ we say: On a superficial [level] this is acceptable, but in reality it is to be rejected.” (tr. Marmura)²⁵³

Im ersten Buch der *Ilāhīyāt* zeigt Ibn Sīnā die klaren Grenzen der Denotation auf. Nicht alles, wovon der Mensch einen Begriff besitzt kann definiert werden, insofern Begriffe existieren müssen, die als apriorische Voraussetzung dazu dienen Definitionen anderer Begriffe erst möglich zu machen.²⁵⁴ In diesem Zusammenhang legitimiert Ibn Sīnā als eine Art pädagogischen Akt des Hinweisens (*tanbīh*) die Bildung von Satzkonstellationen, die rein analytisch gesehen keinen Erkenntnisgewinn beinhalten.²⁵⁵

Handelt es sich nun um die Ursache der Essenz nach, die wie Wisnovsky bemerkt als Ding begriffen wird und nicht als Existierendes, so handelt es sich hierbei um einen Aussagemodus nach der Art des *tanbīh*, nicht um einen denotativen Vorgang bzw. um eine Definition. Denn die Denotation, in der Signifikat und Signifikant übereinstimmen, vollzieht sich für Ibn Sīnā ausschließlich für anschaulich gegebene Substanzen, denen ein univoker Gattungsbegriff zukommt, d.h. für Körper.²⁵⁶

Betrachtet man die Sphäre der sublunaren Welt in ihrer Ganzheit, so muss es für sie eine einzige essentielle Ursache geben, welche den aktiven Bestand der sinnlich-erfahrbaren Welt gewährleistet. Diese Ursache kann nun nicht als ein Ereignis innerhalb der Zeit verstanden werden, da Zeit für Ibn Sīnā als Korrelat der Bewegung aufzufassen ist. Nehme man an, die Verursachung der Welt wäre ein Ereignis innerhalb der Zeit, so setzt dies bereits Bewegung voraus.²⁵⁷

Dann könnte die Ursache der Welt nicht die Ursache der Bewegung sein. Bewegung ist jedoch der Welt immanent.²⁵⁸ Daraus folgt, dass es eine Zeit und Raum transzendierende Ursache geben muss. Das kausale Verhältnis der transzendenten Ursache zu seiner Wirkung wurde bereits dargelegt.

Die primäre Ursache bedarf noch eines Bindeglieds, um die Wirkung des Körperlichen hervorzubringen. Dieses Bindeglied ist die Substanz der Seele, welche hinsichtlich ihrer Beziehung

²⁵³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.3. 11

²⁵⁴ *ibid.* 1.5

²⁵⁵ Koutzarova (2009) S. 349

²⁵⁶ *ibid.* (2009) S. 259

²⁵⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.1 19

²⁵⁸ *ibid.* 9.2 10-11

zum Körper individueller Natur, hinsichtlich ihrer Beziehung zum Intellekt universeller Natur ist.²⁵⁹

Insofern innerhalb der Seele ein Verlangen entfacht wird, ist sie Ausgangspunkt der Bewegung und Prinzip einer bestimmten Natur bzw. einer Wesenheit (*māhīya*), die einen bestimmten Zweck verfolgt und in diesem Zusammenhang Intentionen besitzt. D.h. die Zweckursache gründet in der Substanz der Seele, nicht im Intellekt.²⁶⁰

Es bleibt die Frage offen wie der Intellekt die Substanz der Seele hervorbringt. Anstatt Ibn Sīnā's gesamtes kosmologisches System der zehn Sphären widerzugeben, beschränken wir uns darauf die Eigenschaft des Notwendigseienden als Schöpfer zu untersuchen.

Die Schöpfung, aufgefasst als ein einziges Aggregat, kann wie Ibn Sīnā erklärt nicht auf Grund einer Intention des Notwendigseienden vollzogen worden sein, insofern dies bedeuten würde, dass die Perfektion seiner Essenz von einer anderen Wesenheit abhängig sein müsste.²⁶¹

Denn der Umstand Intentionen zu besitzen, impliziert bereits einen Zustand der Bedürftigkeit und des Wandels. So ereignet sich beim Vollzug eines intendierten Akts ein Übergang von einem Zustand der Bedürftigkeit zu einem Zustand höherer Vollkommenheit. Der Notwendigseiende besitzt jedoch per se Vollkommenheit. Würde er einem Zweck nachgehen, so würde dies bedeuten, dass der Notwendigseiende von diesem Zweck abhängig sein müsste, dann wäre er allerdings seiner Essenz nach nicht notwendig.²⁶²

Wie Ibn Sīnā ausführt, kann Gott nicht in einem zeitlichen Sinn vor der Schöpfung Existenz besitzen, denn die Bestimmung, dass etwas einem anderen zeitlich vorausgeht, setzt eine dritte Entität voraus, wodurch beide auf einander bezogen werden.²⁶³ Daher umfasst der Schöpfungsakt alle Möglichkeiten, welche sich entlang der Zeitachse entfalten, auf einmal.²⁶⁴ Es ist allerdings anzumerken, dass es sich hierbei nicht um eine eingrenzbare Summe von Möglichkeiten handelt, sondern um eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten, welche sich stets neu generiert. Daher schreibt Ibn Sīnā:

²⁵⁹ Gutas (2010) S.11

²⁶⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 12

²⁶¹ ibid. 9.4. 2

²⁶² ibid. 9.3. 7

²⁶³ ibid. 9.1 21-22

²⁶⁴ Adamson (2005) S.268

“[...] the conclusion is a final, completing cause for the syllogism that is designed for some limited thing that is being sought after. Every composing of a syllogism is an act that that begins anew. With respect to every syllogism, the soul would have a continual act that begins anew [and] that renders [the act] deserving to be called one that has a [new] resumed agent. For each time that it is an agent there is one definite, specific end which cannot proceed ad infinitum, since for every syllogism there is necessarily one conclusion.” (tr. Marmura) ²⁶⁵

Die Aufstellung eines Syllogismus wird an dieser Stelle analog zur Durchführung eines Aktes gesehen bzw. zum Ereignis, dass eine Möglichkeit in Existenz tritt. Ibn Sīnā beschreibt die Konklusion als den Zweck einer endlichen Sache und als etwas, dass die betreffende Entität bzw. den betreffenden Akt vervollständigt. Jeder Syllogismus in seiner gesamten Struktur ist damit ein bloß Mögliches und Endliches. Die Möglichkeit ist dabei nicht eine Möglichkeit von vielen bereits existierenden Möglichkeiten (denn sonst würde das Endliche absolut gesehen ebenfalls von einem endlichen Ding stammen), sondern eine Möglichkeit, welche aus einer Unendlichkeit von immer neu entstehenden Möglichkeiten resultiert. Die These, dass für Ibn Sīnā es sich beim Wissen von Gott und beim Wissen von einem Dreieck um ein und die selbe Art von Wissen handelt ²⁶⁶, ist nicht haltbar. Denn das Wissen um die Essenz des Dreiecks resultiert in der Anschauung eines partikularen Dreiecks bzw. der vollständigen Form eines Dreiecks innerhalb der Vorstellung oder ist Resultat der Wahrnehmung eines partikularen Dreiecks, während im Fall des Notwendigseienden es keine partikulare Form gibt, die der Essenz des Notwendigseienden entspricht.

Da der Notwendigseiende hinsichtlich seiner Essenz keine Ursache besitzt, kann weder von einem Anfang noch von einem Ende bzw. von einer Vergangenheit noch von einer Zukunft seiner Existenz die Rede sein. Der Schöpfungsakt selbst ist ein Ereignis jenseits der Zeit, besitzt folglich ebenfalls weder Anfang noch Ende. ²⁶⁷

Die Ordnung der Substanzen, welche jenseits der sublunaren Welt Bestand besitzen, gründet wie Ibn Sīnā beschreibt in einer “vertikalen” Differenz, die weder zeitlich noch räumlich verstanden werden darf, im Gegensatz zur “horizontalen” Differenz, welche über Begriffe wie “war” und “wird”, sowie “vorher” und “nachher” zum Ausdruck gebracht wird.²⁶⁸ Diese temporale Sukzession ist zurückzuführen auf die Erneuerung der seelischen Relation zu seiner Ursache. D.h. der Ablauf von einzelnen Sequenzen innerhalb einer Zeit gründet darin, dass die gesamte Zeit, d.h. die Relation

²⁶⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 6.5 26

²⁶⁶ Adamson (2004) S. 89

²⁶⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.1. 17-23

²⁶⁸ Marmura (1962) S.302

der Wirkung zu seiner Ursache erneuert wird. Zukunft und Vergangenheit beruhen in erster Linie in der Intellektion der eigenen Essenz als von der Ursache, d.h. vom ursprünglichen Akt Differenziertes, daraus erfolgt in einem zweiten Schritt Bewegung und damit einhergehend zeitliche Sukzession, welche die Erfahrung des “vorher” und “nachher” bedingen, wodurch es möglich wird einen individuellen Prozess als abgeschlossen zu betrachten.

Der Schöpfungsakt selbst jedoch ist nichts Abgeschlossenes, sondern als Prinzip der Erneuerung bleibt er bestehen. Der Anfang der Zeit ist folglich kein Anfang in der Zeit, sondern ein Prinzip, welches den Anfang der Zeit immer wieder hervorbringt bzw. aktiv erneuert und dadurch in zweiter Instanz eine lineare bzw. horizontale Abfolge von quantifizierbaren Zeitsequenzen verursacht.²⁶⁹

Die Schöpfung selbst ist als notwendige Konsequenz der göttlichen Existenz ohne Anfang und ohne Ende, d.h. ewig, insofern es nicht möglich ist von einer vorzeitlichen Existenz vor der Welt auszugehen, da dies eine Zeit vor der Zeit voraussetzen würde.

Die notwendige Existenz Gottes gründet in seinem Wissen seiner eigenen Essenz, nämlich notwendigseind zu sein. Die Schöpfung in ihrer Ganzheit kommt zustande, indem sich Gott als ihr notwendiges Prinzip denkt, jedoch nicht, indem er dadurch von einem Zustand des Denkens in einen anderen gerät, sondern weil er sich seiner Essenz nach, d.h. immer schon als Prinzip begreift. Er ist folglich seiner Essenz nach schaffend, wobei dieser Akt des Schaffens sich nicht in seinen Wirkungen erschöpft.²⁷⁰

Ibn Sīnā behauptet, dass ausgehend von der göttlichen Einheit ausschließlich eine Entität hervorgehen kann. Dies ist der erste Intellekt, dessen Denkakt sich aus drei Aspekten ergibt. In erster Linie erfasst der erste Intellekt Gott als den Notwendigseinden, sodann begreift es seine eigene akutelle Existenz als notwendig und in weiterer Folge diese Notwendigkeit als durch den Notwendigseinden bedingt, d.h. er begreift sich zuletzt als seiner Essenz nach Möglichseindes. Diese drei Denkakte bringen drei weitere Entitäten hervor: Einen weiteren Intellekt, eine Seele und eine Sphäre. Es folgen acht weitere Triaden von Intellekt, Seele und Sphäre bis hin zum aktiven Intellekt, welcher die sublunarisches Sphäre hervorbringt.²⁷¹

Die Art und Weise, wie in den Sphären der Himmelskörper die Schöpfung sich generiert, ist kein Resultat einer Intention oder eines Zwecks des Notwendigseinden. Gott als reiner, stets schaffender Akt besitzt letztlich ausschließlich Wissen über seine eigene Essenz zu schaffen. Würde er über ein Möglichseindes reflektieren, insofern es als partikulares Ding aufgefasst wird, dann

²⁶⁹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.1 21-22 und 9.2 17-19

²⁷⁰ *ibid.* 9.4 3

²⁷¹ Marmura (1962) S. 305

müsste er selbst ein partikulares Ding sein. Das Partikulare kann nur über körperliche Sinnesorgane, denen selber partikulares Sein aneignet, erfasst werden.²⁷² Gottes Wissen seiner Schöpfung und damit der Schöpfungsakt selbst vollzieht sich wie es Ibn Sīnā ausdrückt auf universelle Weise.

Das universelle Wissen im Kontrast zum partikularen Wissen bezieht sich nun nicht auf ein Ding (*šay'*). Dadurch, dass Gott reiner Intellekt ist und kein seelisches Prinzip besitzt, ist sein Wissen im Gegensatz zum Menschen nicht von ersten Begriffen abhängig.

“Its [der Notwendigseiende C.R.] essence is, hence, [at once] intellect, being also intellectual apprehender, and intelligible (not that there are multiple things here).” (tr. Marmura)²⁷³

Dass er sich folglich als schaffend begreift, bedingt nicht die Gegenüberstellung seiner Selbst als Subjekt zu einem Objekt, sondern ist ein Vollzug, der sich nicht auf eine Form reduzieren lässt und daher nur transzendental-semantisch zum Ausdruck gebracht werden kann. Der Begriff Ursache an sich genommen führt bereits eine Dualität in die Essenz des Notwendigseienden ein. Wenn Ibn Sīnā folglich von Gott als Ursache spricht, dann nur im Zuge des Aufmerksammachens (*tanbīh*).

In Übereinstimmung mit der *Theologie des Aristoteles* ist Gott für Ibn Sīnā reines Sein bzw. reiner Akt.²⁷⁴ Der Notwendigseiende als reiner Akt begriffen ist das Sein, auf das sich jede Einheit bzw. jedes Sein notwendig bezieht, ohne es auf eine andere Weise explizieren zu können als durch sich selbst. Gleichsam ist das “durch sich selbst sein” (*bi-dātihi*) bestimmender Faktor der Perfektion eines bestimmten Wesens.

“Imitation of the ultimate good [d.h. Gott C.R.] necessitates the [state of] remaining at the highest degree of perfection that belongs to a thing permanently. [...] Its principle is the desire to imitate, to the extent that this is possible, the ultimate good by enduring in the [state of] most perfect perfection.”

(tr. Marmura)²⁷⁵

Doch das angestrebte Ziel, das sich je nach Wesenheit anders manifestiert, ist per se nicht zu erreichen.

²⁷² Adamson (2005) S. 268-269

²⁷³ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 8.6. 7

²⁷⁴ Adamson (2002) S. 124 f.

²⁷⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 17

“It thus remains that the good sought through motion is a good that is self-subsistent and is not of [a sort] that one attains. In the case of every good which has this character, the mind seeks its imitation only to the extent that is possible.”²⁷⁶

In diesem Zusammenhang spricht Corbin von einem “Avicennan romanticism”.²⁷⁷

Von Gott, insofern er seinem Wesen nach nicht nur vollkommen ist, sondern über der Vollkommenheit steht, wird das “durch sich selbst sein” in höchster Weise ausgesagt.²⁷⁸ Die Imitation Gottes, worin jegliches Begehren gründet, beläuft sich auf diese Art des selbstständigen Seins. “*For imitation of Him [is the imitation of Him] as not intending anything but in being [self-sufficient]*” (tr. Marmura)²⁷⁹

Dieses Motiv der Imitation transzendiert die Zweckursache, da Gott nicht auf Grund einer Zweckursache hervorbringt, sondern auf Grund seiner selbst. D.h. die Bewegung eines Möglichseierenden gründet gar nicht im Bestreben ein Ziel zu erreichen, sondern darin seinem Wesen auf bestmögliche Weise zu entsprechen. Dies ist sodann der Ausgangspunkt der Emanation, wobei alle folgenden Intellekte den Notwendigseierenden nach ihren Möglichkeiten imitieren und dadurch analog zu der Art und Weise des Notwendigseierenden, die ihnen unterstehende Späre hervorbringen. Im Falle der Sphäre des aktiven Intellekts, wird sie aktiv nur mehr durch ihre Genera und Arten erhalten, welche selbst auf die Reproduktion individueller Körper angewiesen sind.²⁸⁰

Schlusswort

Die vorliegende Arbeit setzte sich zum Ziel ausgehend von Koutzarovas Ergebnissen ihres Buchs *Das Transzendente bei Ibn Sīnā* einen Zusammenhang zwischen Ibn Sīnās transkategorialen Seelenbegriffen und seiner Emanationstheorie aufzuzeigen, um im Anschluss daran Ibn Sīnās Konzeption der Verursachung von Individuen zu untersuchen.

²⁷⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 15

²⁷⁷ Corbin (1990) S. 72

²⁷⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* (tr. Marmura) 9.2 18-19

²⁷⁹ *ibid.* 9.3 11

²⁸⁰ *ibid.* 9.2 19

Insofern Ibn Sīnā der Essenz einer individuellen Entität bzw. eines Möglichseiden dem Begriffsgehalt nach Priorität zuspricht und darin ebenfalls den Grund des Bestehens des betreffenden Dings verortet, wurde unter Rücksichtnahme der von Ibn Sīnā aufgestellten Möglichkeitsbedingungen der Bezugnahme auf Sein dargelegt, inwiefern in diesem Zusammenhang von Priorität gesprochen werden kann. Im Zuge dessen wurde gegen die These argumentiert, der Begriff “Ding” (*šayʿ*) besäße im Falle der Essenz eines Seienden einen logischen, wie auch ontologischen Vorrang vor “seiend” (*mawǧūd*). Dadurch wurde die Ausgangssituation der Fragestellung verändert, insofern der Frage nach der transzendenten Ursache begriffslogisch nicht mit denselben Mitteln beizukommen ist, wie im Falle von Ursachen innerhalb von Raum und Zeit. Ausgehend vom heutigen wissenschaftlichen Diskurs mag eine solche Untersuchung problematisch anmuten. Da Ibn Sīnā Voraussetzungen der sprachlichen Darstellung immaterieller Seinsprinzipien vorlegt, muss vor jeglicher Analyse kausaler Zusammenhänge ein Verständnis der von Ibn Sīnā angeführten Möglichkeitsbedingungen des sprachlichen Ausdrucks erarbeitet werden. Sodann kann annäherungsweise erschlossen werden, was mit Immaterialität gemeint ist, ohne den Begriff des Immateriellen als selbstverständlich vorauszusetzen.

Nach einer kurzen Erörterung der Differenz zwischen Möglichseiendem und Notwendigseiendem wurde im Hauptteil der Arbeit Ibn Sīnās Begriff der Seele hinsichtlich ihrer Funktion als Schwelle zwischen immanenten und transzendenten Ursachen analysiert. Dabei wurde gezeigt, dass für Ibn Sīnā im Rückgriff auf die aristotelischen Auffassung, die das Denkprinzip hinsichtlich seiner Beschaffenheit mit seinem Objekt gleichsetzt, universelles und partikulares Wissen zu einander in aktiver Wechselwirkung stehen. Daraufhin wurde beziehungsweise auf Ibn Sīnās Gegenüberstellung von natürlicher und unnatürlicher Bewegung argumentiert, dass die Zweckursache als ein der Seele immanentes Entstehungsprinzip gedacht werden muss.

Daraus folgt, dass Ibn Sīnās Philosophie generell ein äußerst dynamisches Konzept von Differenzierung aufweist, welches das Ziel des Denkens nicht in einem einzigen Gedanken oder in der Konklusion eines einzigen Syllogismus verortet, sondern im aktiven Denken selbst bzw. in einer intensiveren Teilnahme am Werden. Der Intellekt drückt sich als Intelligibilie in Form einer Universalie aus, die Universalie in weiterer Folge als ein partikulares Ding, das wiederum innerhalb der individualisierten Seele vermittelt Intuition die intelligiblen Formen induziert. Dies ist Ibn Sīnās Modell der zirkularen Bewegung, die ausgehend vom Notwendigseienden in alle Ewigkeit Formen hervorbringt.

Insofern das Entstehen von möglichseienden Entitäten in der extramentalen Welt in Analogie zur Generierung von Gedanken innerhalb des individuellen Verstandes abläuft, begreift der Intellekt die

Intelligibilia in erster Linie nicht durch ein Wissen über die Wesenheit eines individuellen Dings (*māhīya*), d.h. eines dem Erkennenden wesenfremden Objekts, sondern durch ein Wissen, das im Vollzug des Denkens selbst gründet (*bi-dātihi*).

“[This is] because it - I mean, the intellect - conceives and apprehends the permanent, universal thing; unites with it, becoming in some manner identical with it; and apprehends it in its internality not in its outward [aspects].” (tr. Marmura) ²⁸¹

Die Analogie erweist sich daher als grundlegendes Erkenntnismoment von Ibn Sīnās Metaphysik des Seienden als Seiendes. Um auf Ibn Sīnās Theorien der Emanation, sowie der Individuation genauer eingehen zu können, müssen Ibn Sīnās Schriften innerhalb der wissenschaftlichen Forschung vermehrt mit Rücksicht auf die transkategorialen Voraussetzungen des Seinsbezugs ausgelegt werden. Ein erster Schritt ist mit dem bereits mehrfach angeführten Werk *Das Transzendente bei Ibn Sīnā* von Koutzarova getan.

²⁸¹ Ibn Sīnā, *Ilāhīyāt* 8.7 17

Bibliographie

- Adamson, Peter (2002): *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth.
- Adamson, Peter (2004a): “Non-Discursive Thought in Avicennas Commentary on the Theology of Aristotle”, in: McGinnis, Jon (Hrsg.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill, S. 62-86.
- Adamson, Peter (2004b): “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*”, in: Adamson, Peter/ Han, Baltussen/ Stone, M.W.F. (Hrsg.): *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*. Vol. 2, London: Institute of Classical Studies, S. 59-75.
- Adamson, Peter (2005): “XI –On Knowledge of Particulars”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 105, Wiley-Blackwell, S. 257-278.
- Aristoteles: *Kategorien*. übers. Rolfs, Eugen. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1962.
- Aristoteles: *Metaphysik*. übers. Bonitz, Hermann. Reinbek bei Hamburg: rowohltts enzyklopädie, 2007.
- Aristoteles: *Über die Seele*. [*De Anima*], übers. Krapinger, Gernot. Stuttgart: Reclam, 2011.
- Avicenna [Ibn Sīnā]: *The Metaphysics of the Healing*. [*Ilāhīyāt*], übers. Marmura, E. Michael. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Avicenna [Ibn Sīnā]: *Avicenna’s Psychology*. [*an-Nağāt* Buch II, Kap. 6], übers. Rahman, Fazlur. London: Oxford University Press, 1952.
- Bertolacci, Amos (2006): *The Reception of Aristotele’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’*. Leiden/ Boston: Brill.
- Corbin, Henry (1990): *Avicenna and the Visionary Recital*. New York: Pantheon Books.
- D’Ancona, Cristina (2001): “Pseudo- *Theology of Aristotle*, Chapter I: Structure and Composition”, in: *Oriens*, Vol. 36, S. 78-112.
- D’Ancona, Cristina (2005): “Greek into Arabic: Neoplatonism in translation”, in: Adamson, Peter/ Taylor, Richard C. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 10-31
- Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Hrsg. v. Lagerlund, Henrik. 2 Bde. London, ON: Springer.
- Goodman, Lenn E (1992): *Avicenna*. London/ New York: Routledge.

Gutas, Dimitri (1988): *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E.J. Brill.
(Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies. vol. 4)

Gutas, Dimitri (2010): "Avicenna: Die Metaphysik der rationalen Seele", in: Kobusch, Theo (Hrsg.): *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7-22.

Hall, Robert E. (2004): "Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", in: McGinnis, Jon (Hrsg.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill, S. 62-86

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Koutzarova, Tiana (2009): *Das Transzendental bei Ibn Sīnā: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffe- und Urteilsprinzipien*. Leiden/ Boston: Brill.

Lizzini, Olga (2004): "The Relation between Form and Matter: Some brief Observations on the 'Homology Argument' (*Ilāhīyāt*, II,4) and the Deduction of Fluxus" in: McGinnis, Jon (Hrsg.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/Boston: Brill, S. 172-185.

Marmura, Michael (1962): "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", in: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82- No. 3, S. 299-312.

Marmura, Michael (1986): "Avicenna's 'Flying Man' in Context", in: *The Monist*, Vol. 69- No. 3, S. 383-395.

Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. v. Kolmer, Petra/ Wildfeuer, Armin G. 3 Bde. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.

Rashed, Marwan (2005): "Natural Philosophy", in: Adamson, Peter/ Taylor, Richard C. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 287-307.

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Hrsg. v. Zalta, Edward N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/plotinus/>.

Wisnovsky, Robert (2000): "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*Ṣay'īyya*)", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, S. 188-221.

Wisnovsky, Robert (2003): "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes.", in: Reisman, David C. (Hrsg.): *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden/ Boston: Brill, S. 49-68.

Wisnovsky, Robert (2004): “Avicenna and the Avicennian Tradition”, in: Adamson, Peter/ Taylor, Richard C. (Hrsg): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 92-136.

Anhang I

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit Ibn Sīnās Konzeptionen des Individuationsprozesses anhand seiner Ausführungen in der Metaphysik (*Ilāhīyāt*) des *Kitāb aš-Šifāʾ*, sowie der Abhandlung über die Seele innerhalb des Werks *an-Nağāt* auseinander.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt bei der Erörterung des Zusammenhangs zwischen transkategorialen Begriffen und der von Ibn Sīnā beschriebenen Emanation. In der wissenschaftlichen Literatur wird zu meist der kausale Zusammenhang von Intellekt, Seele und Körper dargelegt, ohne auf die von Ibn Sīnā aufgestellten Möglichkeitsbedingungen sprachlicher Explikation einzugehen. Insofern Begriffe und Vorstellungen hinsichtlich ihrer Entstehung im Verstand Gesetzmäßigkeiten und Modalitäten unterliegen, die von extramentalen Entitäten ebenfalls ausgesagt werden, ist eine Analyse der von Ibn Sīnā beschriebenen Voraussetzungen der Begriffsbildung nötig, um die Möglichkeiten und Grenzen der Denotation im Falle kausaler Zusammenhänge bestimmen zu können.

Im ersten Teil der Arbeit steht die Genealogie des aristotelischen Substanzbegriffs in der Spätantike im Zentrum der Untersuchung. Da die Kategorie der Substanz in der aristotelischen Metaphysik die Voraussetzung eines jeden Seinsbezugs darstellt, wird auf Ibn Sīnās Konzeption von Substanz genauer eingegangen, um den Ausgangspunkt der kausalen Relation von Intellekt, Seele und Körper aufgreifen zu können. Im Anschluss daran folgt im zweiten Teil der Arbeit eine Untersuchung transkategorialer Begriffe, welche Ibn Sīnā im ersten Buch seiner Metaphysik vorstellt. Es darf nicht angenommen werden, dass diese Begriffe ausschließlich epistemologische Relevanz besitzen, noch darf davon ausgegangen werden, insofern von Transkategorialität die Rede ist, dass Ibn Sīnā die aristotelische Substanzlehre durch eine Metaphysik ersetzt, in welcher transkategoriale Begriffe eine ontologisch eminente Position vor der Kategorie der Substanz einnehmen. Stattdessen, so die Hauptthese dieser Arbeit, sind sie wesentliche Faktoren der Emanation, insoweit die Explikationsmöglichkeiten des Verstandes in einem analogen Verhältnis zu den Möglichkeiten von Ereignissen in der extramentalen Welt stehen, da beide Ebenen letztlich in einem seelischen Prinzip gründen.

Der dritte Teil befasst sich sodann mit den Eigenschaften von Intellekt, Seele und Körper und erörtert in welchem Verhältnis sie zu einander stehen. Der Seelenbegriff rückt als vermittelndes Prinzip hierbei in den Vordergrund der Untersuchung.

Im vierten Teil der Arbeit wird überprüft, auf welche Weise Ibn Sīnā die Entstehung des Kosmos erklärt. Dabei wird argumentiert, dass der Notwendigseiende bzw. Gott für Ibn Sīnā letztlich nicht als Zweckursache aufzufassen ist.

Anhang II

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

- Vorname: Rogers
- Zuname: Christoph
- Geburtsdatum: 21.04.1988
- Adresse: Schopenhauerstraße 62/1
- Tel.: 0650 230 1515
- E-mail: chris_rog88@hotmail.com

Schulausbildung

09/1999 - 06/2007 Schottengymnasium: Matura

Studienverlauf

10/2007 - 06/2009: Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung
Das Studium wurde im Sommersemester 2009 abgebrochen.

10/2007 - Diplomstudium Arabistik

Studienschwerpunkte:

- Islamische Philosophie
- Islamische Mystik

Titel der Diplomarbeit

- Individuation bei Ibn Sīnā

10/2009 - Bachelorstudium Philosophie